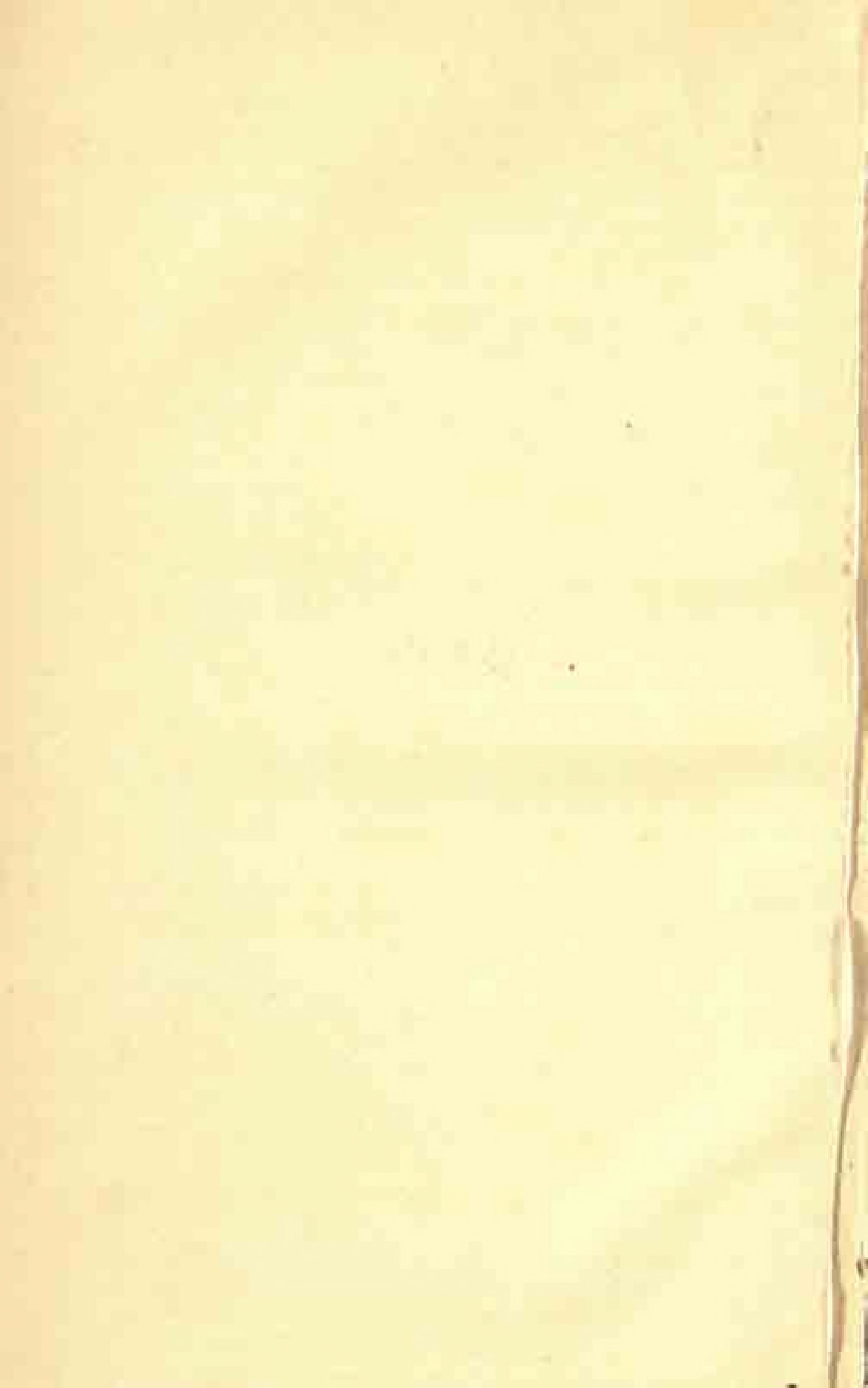








Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold, Dr. Gosche, in Leipzig Dr. Fleischer, Dr. Krehl.

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Ludolf Krehl.

Zwei und zwanzigster Band.

Mit fünf lithogr. Tafeln.

Leipzig 1868

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des zwei und zwanzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Inhalt.

Inhalt.

Inhalt.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.



Generalversammlung zu Halle.

Eröffnungsrede

gehalten

in der Halle'schen Generalversammlung

von dem Präsidenten

Prof. Dr. Pott

am 1. October 1867.

Hochgeehrteste Herren!

Indem zu der 25sten Versammlung der Philologen, der 21sten von uns Orientalisten, Sie hier in der alten Salzstadt Halle zu begrüssen mir die freudige Pflicht obliegt: kann ich mich derselben gleichwohl nicht entledigen ohne ein Gefühl der Wehmuth. Statt gegenwärtigen Sprechers nämlich sollte diesen Stuhl ein Anderer einnehmen, welcher — aus mancherlei Gründen — dazu besseren Beruf gehabt hätte. Noch lange zuvor indess, ehe der vorjährige Krieg und jene Orientalistin mit unseligem Namen und mit noch schreckenvollerer Wirksamkeit, welche einst in einem Jahre drei berühmte Kenner des Morgenlandes: Champollion, Abel-Rémusat und St. Martin von hinnen raffte, — ich sage, ehe diese beiden Unholde unsere für den vergangenen Herbst bestimmte Zusammenkunft unmöglich machten: lehnte Hupfeld (kein anderer kann ja gemeint sein) das von Heidelberg aus ihm übertragene Amt eines Vorsitzenden von sich ab. Er habe eine Ferienreise nach (diesem „zweiten" gelobten Lande) Italien vor und sei hiedurch an dessen Ausübung gehindert. So gedachte er. Jedoch erwähnte Reise ist, — wie es mit menschlichen Plänen so oft geschieht, — nicht zu Stande gekommen; und zwar, — übrigens zu der Zeit gewiss auch anderweit schwerlich! — weil unserem wackeren Collegen, dem bis dahin noch so Gesunden und Kräftigen, unerwarteter Weise vorher an deren Statt das Antreten jener grossen Reise und zu einem Lande beschieden war, von wo kein Sterblicher wiederkehrt.

Erweitert sich aber unser Blick und gleitet, wie billig, hinüber nach derjenigen Schwesterstadt von Halle, welcher mit letzterem zusammen unsere Deutsche morgenländische Gesellschaft den ersten, obschon nicht alleinigen Anstoss zu ihrer Gründung und fortwährend seitdem einen wichtigen Theil ihrer geschäftlichen Führung verdankt: da stehen noch zwei andere Grabhügel uns im frischesten Andenken: der, welcher über Anger's, und jener zweite, welcher über Tuch's irdische Reste sich wölbt. Havete piae animae et sit vobis terra levis! —

Wohl geziemt es unstreitig dem lebenden Geschlecht, auch bei sonst frohen Anlässen, wie der jetzige, heimgegangener, ja unlängst erst heimgegangener Freunde und Genossen in Liebe zu gedenken, zumal wo diese die nämlichen oder verwandte Lebensaufgaben und Ziele mit Glück verfolgten. Ich darf und will aber nicht in der gleichen Stimmung fortfahren. Vollends nicht am Beginn desjenigen Monates, welchen sinnvoll, wenn auch nicht ohne Beimischung trübernster Empfindungen, mehr als ein Volk nach dem „Blätterfall" benennt. Und doch, meine Herren, würden Sie darüber ungehalten sein, wenn in dieser Stunde noch einige andere Blätter aufzuheben und zu sammeln man Sie einlüde, längst zwar auch schon dem Baum des Lebens entfallene und von ihm herabgerauschte gelbe Blätter, allein beschrieben mit mehr oder minder, vor Allem für uns Versammelte hier, bedeutungsvollen Namen? Oder darob zürnen, wenn durch Ablesen solcher Namen in Ihrem Gedächtnisse eine, ob auch nur kurze und flüchtige Erinnerung wach gerufen würde an deren einstige Träger?

Werthen Fremden bietet sich gern ein langjähriger Einheimischer als Führer an; und so lassen Sie sich, gleichwie auf einem schnellen Rundgange durch die Strassen unserer Stadt, ohne Widerstreben vielleicht auch diesen oder jenen Fingerzeig von mir gefallen auf sonst wohlbekannte Männer, welche hier am Orte gelebt, gestrebt und gewirkt haben. Natürlich, für den gegebenen Zweck, bloss solche, deren Verdienste mit morgenländischer Wissenschaft in Bezug stehen; werth, noch auf lange hinaus vor Allem in unserer und aller Mitstrebenden Mitte unvergessen und nach voller Gebühr anerkannt und segensreich nachwirkend fortzuleben.

Wem von Ihnen aber träte nicht bei dem Besuche von Halle, wenn Sie anders nicht einer Todten-Berufung ausweichen, vor allen anderen Abgeschiedenen allsogleich des gerade im Oct., d. h. am 23. Oct. 1842 verstorbenen With. Gesenius placidum caput, d. h. sein heiteres, durchweg klares und selbstgewisses, allein trotzdem tief-innerliches Bild vor die Seele? Und ich zweifle nicht, es ist dabei gleichgültig, habe er den gediegenen Mann noch von Angesicht zu Angesicht gesehen und gesprochen; oder zu seinen Füssen als Lernender gesessen; oder endlich, kenne er ihn nur vom Hörensagen und aus seinen durch den Druck veröffentlichten Werken. Den Mann, welcher lange durch seine alttestamentliche Ex-

egese in Schrift und Wort (und dies eine Verdienst würde hinreichen, im Reiche des Geistes seinen Namen den gefeiertsten aller Zeiten beizugesellen!) der Theologie an unserer Universität, — doch was sage ich? der Theologie, wenigstens der protestantischen überhaupt, fortwandelnd auf Michaelis', Eichhorn's, David Julius Pott's u. AA. Pfaden, hat den epochemachenden Stempel — nach fürwahr nicht geringem Antheile seinerseits — aufdrücken helfen einer besonderen, freieren, Vernunft und historischer wie philologisch-hermeneutischer Kritik ihr gutes Recht erobernden und wahrenden Richtung. Mag immerhin innerhalb dieser Richtung das Eine oder Andere, ja ein Theil ihrer selbst als verfehlte Auffassung, als menschlicher Irrthum dem Schicksale des Vergänglichen anheim fallen müssen oder bereits verfallen sein. Gewiss ist und unbestreitbar: trotzdem dass seit Jahrzehenden entgegengesetzte Richtungen und Strömungen den mächtigen Einfluss ersterer zu hemmen und zurückzustauen, und, was sie gefördert, wie der Wind den Eindruck des Fusses im losen Sande, spurlos wieder zu verwischen mit aller Macht, und nicht ganz erfolglos, getrachtet, auf jenem vorgenannten reformatorischen Wege der Befreiung von mancherlei altüberlieferter und tiefeingewurzelter Verkehrtheit ward sowohl in religiöser als in wissenschaftlicher Hinsicht ein Gewinn errungen, der als unverlierbares heilsames Erbtheil dem Menschengeschlecht verbleiben wird jetzt und immerdar. Umsonst würde man läugnen wollen: erst durch eine rationellere Betrachtungsweise des A. T., wie der Rationalismus sie anbahnte, sei das rechte Verständniss von einem guten Stücke Asiatischen Alterthums erschlossen, und zwar von einem solchen, das in verschiedener Hinsicht die wichtigsten Lebensinteressen nicht bloss unseres Welttheils, sondern auch der Christenwelt im Allgemeinen um Vieles näher angeht und darin eingreift, als etwa Vedas und Avesta, als Chinesische Kings oder die vielgepriesene, obschon doch nur höchst unvollkommen für uns abschätzbare Weisheit der Aegypter.

Wir haben hiemit nur eine Seite von Gesenius' mannichfaltiger Thätigkeit berührt. Ausserdem aber, wie könnte es geschehen, dass, wo von Hebräisch die Rede ist, man nicht auf Schritt und Tritt Ihm begegne, der für Anfänger bis zu den Kundigsten hinauf zuerst nach beiderlei Seiten hin, Grammatik und Wörterbuch, Lehrmittel geschaffen hat, geeignet, den Lernbegierigen eher anzulocken und in fortziehender Weise unvermerkt immer weiter hinein zu führen in den Gegenstand als, wie vor ihm nur zu sehr der Fall war, sogleich an der Schwelle abzuschrecken. Nur zu leicht ja bemächtigt sich unser beim Herantreten an eine fremde Sprache, zumal wenn sie zugleich die Pflicht des Sichbekanntmachens mit neuen, den nicht eingeweihten Beschauer räthselhaft und stumm anglotzenden Schriftcharakteren uns auferlegt, ein geheimes Grauen, als werde es, auch bei ernster Anstrengung, kaum möglich sein, ihrer, wenn überhaupt, in mässiger Zeit einigermassen Herr zu

werden. Allein, wie nur sollte es anders sein, wo, beim Uebergange aus europäischen Sprachen, etwa Indogermanischen Stammes, in einen, dem Lernbedürftigen bis dahin ungewohnten und geradezu wie völlig andern Sprachkreis, es sich z. B. um Erlernung eines der *Semitischen* (oder, was man ehemals damit so ziemlich für schlechtweg synonym nahm, *orientalischen*) Idiome handelt? vor denen schon dies einen gewissen heiligen und schwer zu überwindenden Schrecken in die Glieder jagt, wenn uns zuerst gesagt wird, man schreibe sie, nicht, wie wir andern vernünftigen Leute beim Schreiben und Lesen die Richtung von der Rechten zur Linken einhaltend, sondern, zwar immer noch wagrecht und also nicht so toll, wie Mongolen und Chinesen, in *vertikal* neben einander herablaufenden Reihen, doch sonst „verkehrt", d. h. in umgedrehter Ordnung — *von hinten nach vorn*. Dann ferner, dass bei ihnen die *Vokale*, weit entfernt, nach europäischer Sitte als gleichberechtigte Cameraden mit den Consonanten in Reih und Glied zu stehen, als Puncte oder Striche einen untergeordneten Platz in der Schwebe *unter* oder *über* der Linie zugewiesen erhalten, ja oft zu blossem Glänzen durch *Abwesenheit* sich verurtheilt sehen. — Weiter: Entthronung und Zurückstellen des Ich im Verbum und dagegen pfauenartiges Breitmachen der 3. Person als erster und zudem im Präteritum als überdies nicht etwa ein-, sondern mehrsylbige und dreiconsonantige Wurzel des Verbums, welches — fürchterlich zu sagen! — sogar eines wahren Präsens ermangelt! — Doch, was soll ich weiter gehen in Aufzählung von solcherlei sprachlichen oder auch bloss von der Technik herrührenden Absonderlichkeiten, mit welchen es, werden sie uns nach ihren Gründen begreiflich gemacht, nicht ganz so schlimm aussieht, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Ich will mit den eben hingeworfenen, an sich ja durchaus bedeutungslosen Bemerkungen nichts weiter sagen, als: wie später ein Hauptverdienst von *Abel-Rémusat* um das Studium der *Chinesischen Sprache* darin bestand, dass er durch seine mit Französischer Präcision und Eleganz abgefasste und deshalb sehr fassliche grammatische Darstellung derselben zu dieser, freilich seltsamen und ungewöhnlichen Redeform, dergleichen ja die monosyllabischen oder sog. isolirenden Sprachen Hinterasiens wirklich in alle Wege sind, Jedermann den Zugang, wo nicht eröffnete, doch um ein Erkleckliches erleichterte, — so auch meine ich, gehen wir kaum von der Wahrheit weit ab mit unserer Behauptung, es habe *Gesenius*, jetzt zu geschweigen seiner Lexika und des Thesaurus, zuerst für das *Hebräische* ungefähr das Nämliche gethan, d. h. mit Hinwegräumung vieler störender Hindernisse, insbesondere Rabbinischen Wustes und Aberwitzes, die Wege zu dessen *philologischer* Aneignung bedeutend geebnet und didaktisch verbessert. Die sprachlichen Erscheinungen tief bei der Wurzel zu erfassen und sie auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, kurzum sie unter dem Gesichtspunkte der neueren *Sprachwissenschaft* und mit Hülfe

der von ihr erforderten Kunstgriffe und Methoden sich in deren inneres Verständniss zu vertiefen, und sie nach ihrem begrifflichen Warum zu beleuchten und entwickeln: dies als Ungethanes nachzuholen überliessen noch beide ihren Nachfolgern. Es war indess auch schon die glückliche Lösung derjenigen Aufgabe, welche jene Männer sich gestellt hatten, eine nicht geringe Leistung, ja die nothwendige Vorstufe zu dem, was später durch Andere geschah. Und wohl uns, dass durch die fruchtbringenden Arbeiten der ebenerwähnten Gelehrten allmälig als blindes Vorurtheil oder als thörichter Irrwahn erkannt und beseitigt wurde, der bis dahin vielverbreitete Glaube, einmal: mit Chinesischer Sprache sich zu beschäftigen gehöre, so zu sagen, zu den waghalsigsten, beinahe übermenschlichen, wo nicht gar frevelhaften und zauberischen Geheimkünsten, und die, seitdem freilich sehr unhöflich und sehr unsanft von europäischen Kriegsschiffen durchschüttelte jungfräuliche „Blume der Mitte" verwehre krampfhaft jedem westlichen Barbaren einen lüsternen Einblick in ihren von Stacheln umstarrten Busen. Aber anlangend zweitens das Urdiom des A. T., so stehe es mit ihm, als einer lingua sacrosancta, wohl um etwas besser. Indess, zu dessen Bewältigung, wenn Lateinisch und Griechisch zu bemeistern noch zur Noth angehe, bedürfe es immer doch schon einer ganz eminenten Begabung und des aussergewöhnlichsten Kraftaufwandes.

Auf Gesenius' anderweite Bemühungen, wie um Syrisch, Samaritanisch oder selbst das verdorbene Arabisch auf Malta, einzugehen werden Sie von mir als einem auf diesen Feldern gänzlich Unwissenden nicht erwarten. Kurz erinnern darf ich indess an seine wichtigen paläographischen Arbeiten in Zusammenhang mit den Monumenten der zum Theil gleichsam erst durch ihn wieder entdeckten Sprache jenes betriebsamsten und unternehmendsten Handelsvolkes, welches im Alterthum den lebhaftesten Verkehr vermittelte zwischen den, das Mittelmeer umsäumenden Küsten dreier Welttheile mit seinen Anwohnern. Würde ohne die Anregung, welche das Phönizische von Halle aus empfangen hat, die Wissenschaft schon heute so weit sein, ein Denkmal derselben, wie die Inschrift Eschmunazar's Königs der Sidonier, bis zu dem Grade zu verstehen, als in deren neuer Bearbeitung und Erklärung, die augenblicklich Ihnen von einem Hallischen Gelehrten vorliegt?

Ein Wort noch über Gesenius, den Universitäts-Lehrer von weithin reichendem Einflusse, und damit aber ihn genug. Bei geräumigen und doch meist sehr vollen, ja überfüllten Auditorien, deren sich Gesenius zu erfreuen hatte, thut es nicht noth, ängstlich nach der statistisch genauen Zahl zu forschen, wie viel ihrer (man müsste aber nach Hunderten rechnen) während des sich über fast ein halbes Saeculum erstreckenden Zeitraumes (1810 bis 1842) seiner akademischen Lehrthätigkeit an unserer Universität es gewesen, die als aufmerksame Zuhörer an des gelehrten, redegewandten und geistvollen Mannes Lippen gehangen. Wollen wir uns lieber nicht nach

der Menge, sondern nach der Qualität seiner Schüler erkundigen, und wiederum uns auch bei denen von grösserem Gewicht, die weithin zerstreut sind (man denke nur an den einen Amerikaner Robinson), in der allergrössten Enge, nämlich bloss in Halle's Mauern halten. Hupfeld, der auf den durch Gesenius Ableben leer gewordenen Lehrstuhl berufen wurde, war auch einer seiner angesehensten Schüler. Tuch und Rödiger, welche beide neben Gesenius, was seine Schwierigkeit hatte, der letztere, welchen wir noch viele Jahre in unseren Präsenzlisten wiederzufinden hoffen, auch noch längere Zeit über dessen Tod hinaus, an unserer Universität lasen, sowie Bindseil gehören derselben Schule an. Ueberhaupt, wie mächtig Gesenius durch sein vorleuchtendes Beispiel gewirkt: man nehme es daran ab, was kaum Zufall sein wird: die goldene Aue hat aus den beiden Städten Sangerhausen und Nordhausen in rascher Folge, den aus Nordhausen gebürtigen Gesenius an der Spitze, das nicht geringe Contingent von vier berühmten Orientalisten gestellt: nämlich, ausser Gesenius, noch Rödiger, Tuch und Blau.

Wollen Sie, meine verehrten Herren, mir noch eine kleine Weile nicht missgönnen: dann spreche ich — allerdings hinter Dem, welcher als unus instar omnium zuerst und vorwiegend uns beschäftigte, — wie billig, nur gleichsam zusätzlich und in äusserster Kürze, noch von zwei, drei anderen Hallischen Orientalisten. Zuerst denn von Samuel Friedrich Günther Wahl.

Forderten Sie mich auf, Ihnen ein Conterfei von seinem Aeusseren zu entwerfen: ich wäre dazu nicht im Stande, obschon bei meiner Versetzung hieher im Herbst 1833 er noch unter den Lebenden weilte. Seltsam genug nämlich bin ich seiner, wenigstens meines Wissens, nie ansichtig geworden. Man erzählte mir nur, er habe einen gewissen Widerwillen gegen den neuhergeschickten jugendlichen Sanskritisten und Sprachvergleicher, und dieser, da sein erster Besuch bei jenem misslang, liess es dabei bewenden, um nicht den Alten vielleicht bei der Goldmacherkunst zu stören, welche er gelegentlich betreiben sollte. Literarisches Gold auf den Markt zu bringen, darüber war freilich unser Wahl damals schon lange hinaus; und seine Drohung, die Welt noch mit vielen metrischen Uebersetzungen aus dem Persischen zu beglücken, ging nie in Erfüllung. Vermuthlich weil ihn verdross, dass der Dichter des Westöstlichen Divan, welcher, ihm gegenüber, doch gewiss nur im Persischen oder Arabischen ein Stümper war, sich herausgenommen hatte, in der von Wahl gelieferten Probe die Verse nicht gut genug, ja geschmacklos zu finden. In welchem Maasse übrigens durch Herausgabe seines Elementarbuches für die arabische Sprache und Literatur (1789), der Neuen arabischen Anthologie (1791), der Denkwürdigkeiten Aegyptens aus dem Arabischen (1790), sowie durch die Verdeutschung von Herbelot's Orientalischer Bibliothek (Halle 1789—1790 in 4 Bdn.) und eben so, nach Boysen, des Korans

(noch 1828), und durch welche Schriften sonst (nicht der „Lieder der Liebe von Sappho und Anacreon" zu vergessen) unser Wahl für seine Zeit sich nützlich gemacht habe: das nach seinem vollen Umfange zu würdigen, liegt ausserhalb meines Amtes. Ein Buch indess darf, so viel ich mit eignem Urtheil glaube vertreten zu dürfen, trotzdem dass es lange veraltet ist, als ein solches bezeichnet werden, wofür sich dem Manne zu freudigem Danke verpflichtet zu bekennen die Wissenschaft noch heute Grund hat. Ich meine die „Allgemeine Geschichte der morgenländischen Sprachen und Literatur", welche Wahl Leipz. 1784 veröffentlichte.

Weiter zurückgreifend in der Geschichte unserer Universität gelangen wir zu dem würdigen Theologen und Sprachforscher **Johann Severin Vater**, zu Anfange unseres Jahrhunderts Professor und Bibliothekar in Halle, wie nachmals in gleicher Eigenschaft zu Königsberg. Wohl möglich, dass Ihnen die Verdienste dieses Gelehrten im Besonderen um orientalische Wissenschaft nicht so belangreich vorkommen, um bei deren Erwähnung lange zu verweilen. Nennenswerth wird jedoch, wenn ich nicht irre, z. B. Vaters Handbuch der Hebräischen, Syrischen, Chaldäischen und Arabischen Grammatik, für den Anfang des Studiums dieser Sprache Leipzig 1802 noch immer bleiben, da es durch Zusammenführung mehrerer von den Semitischen Schwesteridiomen in Einen Band schon gewissermassen äusserlich zu deren Vergleichung unter einander sogar den Anfänger auffordert. Selbst aber, wenn ich bei Ihnen mit dieser Ansicht nicht durchdränge: da würden Sie doch unzweifelhaft (oder ich müsste mich auch hierin unendlich täuschen) mir als Sprachforscher gestatten, für Vater's, sei es denn, nicht gerade als Orientalisten, doch als **Sprachforscher** und vielseitigen **Sprachkenner** überhaupt ganz ausserordentliche Verdienste mit meiner vollsten Ueberzeugung einzustehen.

Da haben Sie also zuerst Vater's, nach wie vor, aufmerksamster Beachtung und gelegentlicher Weiterführung werthe Bemühungen um „**allgemeine Sprachlehre**", hauptsächlich in drei Werken: 1. Versuch einer Allg. Sprachlehre, mit Einleitung über den Begriff und Ursprung der Sprache und einem Anhange über die Anwendung der allg. Sprachl. auf die Gramm. einzelner Sprachen und auf die Pasigraphie 1801. 2. Lehrb. der allg. Gramm. bes. für höhere Schulclassen, mit Vergleichung älterer und neuerer Sprachen 1805. Endlich 3. Silvestre de Sacy, Grundsätze der allg. Sprachl. als Grundlage alles Sprachunterrichtes mit bes. Rücksicht auf die franz. Sprache. Nach der 2. Ausg. übers. mit Anmm. und Zusätzen bes. in Rücks. auf die deutsche Sprache. 1804. — „Aber", höre ich hiebei vielleicht einen Steinthalianer, vielleicht Steinthal selbst, interpellirend mir in die Rede fallen, „woher nimmst du den Muth, durch Wiederhervorlangen eines längst bei Seite gelegten Buches, wie das Unding von **Allgemeiner Grammatik** eines ist, dich und uns zu behelligen und zu plagen?" Hierauf ich: eine

Disciplin, welche bei Franzosen, Engländern und Deutschen, in Italien und sonst, besonders lebhaft seit der Mitte vorigen Jahrhunderts bis noch ziemlich weit, obschon allmälig unter verändertem Namen, in das unsrige herein als solche sich zu behaben nicht müde geworden und die zu ihren Verehrern und Pflegern viele der ausgezeichnetsten und hellsten Köpfe zählt, — diese Disciplin soll, es mag sein, schon in der Anlage einen Grundfehler haben: immer wird sie in der Gesammt-Wissenschaft eine Stelle bezeichnen, wo ein wichtiges, nur vielleicht bisher schiefgestelltes Problem (setzen wir also z. B. an Stelle des missliebig gewordenen Ausdruckes: Allgemeine Sprachlehre, fortan etwa: „Philosophie der Sprache", und: „Generellere Sprachvergleichung") seiner Lösung harrt. Die Zweifel der Orientalisten lassen sich beschwichtigen, vielleicht schon damit, wenn ich mich hinter den Schild des grossen Altmeisters der Arabisten, — keinen geringeren Namen nenne ich, als den Silvestre de Sacy's — flüchte, von dessen, durch Vater übersetztem Buche — übrigens nach meinem unmassgeblichen Dafürhalten, selbst unter Berücksichtigung seines nur auf den ersten Unterricht beschränkten Zweckes, kein Meisterwerk! —: Principes de grammaire générale noch 1840 eine siebente Auflage erschien. Classischen Philologen aber würde man, gleichwie ein versteinerndes Gorgonenhaupt, vielleicht nicht ohne damit Eindruck zu machen, die Autorität eines der beiden Heroen ihrer Zunft Gottfried Hermann oder Friedrich August Wolf vorhalten können. Von dem Leipziger Hermann erschien am Eingange unseres Jahrhunderts, ja in demselben Jahre mit des feinsinnigen und gründlichen A. F. Bernhardi zwar wenig, jedoch nur zu grossem Schaden derer, die es versäumen, gelesenen „Sprachlehre", und mit Vater's davon unabhängigem „Versuch einer allg. Sprachlehre", — nämlich 1801 — das zwar hochwichtige, allein in den philosophischen, wie Bernhardi, sich an Kant anschliessenden Parthien nur sehr an der Oberfläche schwimmende und hinter dem von Bernhardi, ja von Vater zurückbleibende Werk: De emendanda ratione Graecae Grammaticae. Das war der Hauptsache nach nichts Anderes, als was Bernhardi „Sprachlehre" schlechthin ohne Zusatz, Andere allgemeine Sprachlehre nannten, inzwischen mit vorzüglicher Rücksicht auf das — Griechische. Will man aber wissen, ob Wolf — noch während seines Aufenthaltes in Halle — von allgemeiner Grammatik etwas gehalten: nun, da erinnere man sich — nicht zu reden davon, dass ihm Vaters Versuch gewidmet ist, oder Ewerbecks Uebersetzung von James Harris berühmtem Werke: Hermes oder philosophische Untersuchung über die Allg. Grammatik Halle 1788 laut Titel im 2. Bande, — leider nicht erschienen — Anmerkungen und Abhandlungen von seiner Hand liefern sollte — daran, dass Gärtler Görlitz 1810 ein gleichfalls Wolf gewidmetes Büchelchen veröffentlichte des Titels: Allgemeine Grammatik als Grundlage des Unterrichts in jeder besonderen Sprache, enthaltend die Ideen des berühmten Philologen Wolf

über diesen Gegenstand. — Doch, wem auch die Philologen nicht Genüge leisten, dem will ich nur noch (Philosophen, gegen die man aus leicht erklärlichem Grunde Verdacht schöpfen möchte, mit Stillschweigen übergehend) einen Praktiker, einen nüchternen Engländer, vor Augen und zu Gemüthe führen. Wird man es mir glauben wollen, wenn ich ihn versichere, Adam Smith, der grosse Schöpfer der National-Oekonomie, habe sich herbeigelassen, auch der Sprache nicht fruchtlos gebliebenes Nachdenken in seiner Dissertation on the formation of language zu widmen, welche, in einer Französischen Uebersetzung von Manget (Genf 1809) mir vorliegend, auch so ziemlich das damals beliebte Thema einer Allgem. Grammatik umfasst und bearbeitet?

Hätte man mich nicht unterbrochen und mich meinem eignen Genius folgen lassen, ich wäre gewiss nicht meinem Versprechen, kurz zu sein, untreu und so wortreich geworden. Auch so haben, aus Mangel an Raum für eine Darlegung aus Gründen, bloss Autoritäten — und zwar immer besser gewichtige fremde Autoritäten an Stelle meiner eignen durchaus unzureichenden — vorgeschoben werden müssen. So viel aber möchte jedenfalls hiedurch erreicht sein, fühlbar zu machen: die sogenannte Allgemeine Grammatik könne kein so schlechthin verächtlich und eitel Ding sein, wie man neuerdings glauben machen möchte, und bilde ein gar wichtiges Moment in der Entwickelungs-Geschichte der Sprachwissenschaft!

Vater aber, — denn auf den müssen wir zurücklenken, — weit entfernt sich in blosse Abstractionen zu verlieren, legt es im Gegentheil, namentlich in dem für die höheren Schulclassen bestimmten Lehrbuche, recht eigentlich darauf an, aus der Fülle seiner schon damals ausgedehnten Sprach-Kenntniss, die von ihm hingestellten Sätze in oft eben so überraschender als lehrreicher Weise zu erläutern und zu begründen, und übt damit lange vor Bopp Sprachvergleichung, wenn auch nicht mit des letzteren zergliedernder Methodik. Bei Vorübungen solcher speculativ-empirischer Art, wie Vater sie lange gründlich betrieben hatte, traf es sich dann überaus günstig, dass nach Johann Christoph Adelung's Tode die Vollendung von dem durch ihn begonnenen „Mithridates oder allgemeinen Sprachenkunde", dessen erster 1806 erschienener Theil Asien und Oceanien umfasste, gerade in seine, Vaters fleissige und geschickte Hände fiel, die besten, welchen sie damals anvertraut werden konnten. Und so hat denn dieser letztere vom zweiten, noch von Halle aus besorgten Bande an das für jene Zeiten und auch an sich grossartige Werk, wozu er aus dem Adelung'schen Nachlasse nur wenig Brauchbares vorfand, weitaus dem grössten Theile nach, und zwar mit dem vierten, auch Nachträge von Friedr. Adelung und Wilh. von Humboldt enthaltenden Bde. im J. 1817 (also vor nunmehr 50 Jahren) vollendet zum Nutzen und Frommen aller derer, welche über die bis zu jener Zeit in Europa bekannten Sprachen des Erdbodens einen Gesammt-Ueber-

blick zu gewinnen das Bedürfniss empfinden, zugleich mit dem hier ebenso nöthigen als schwierigen Nachweis des gelehrten Handwerkszeuges, welches Vater überdem 1815 in der, später durch Jülg erneueten: „Litteratur der Grammatiken, Lexika und Wörtersammlungen aller Sprachen der Erde" alphabetisch nach den Völkern geordnet vorführte.

Freilich wird Niemand behaupten können noch wollen, als seien im Mithridates (das wäre aber auch bei seinem allumfassenden Zwecke und vollends für den Einzelnen eine Unmöglichkeit gewesen) irgendwelche Darstellungen von einzelnen oder zusammengefasst mehreren Sprachen so befriedigender Art gegeben, wie wir deren jetzt dem Fleisse und dem Scharfsinne z. B. Bopp's, Grimm's und W. v. Humboldt's, den v. d. Gabelentz, den Castrén und Schiefner, den Schott, den Kölle und Barth, den Galatin und Buschmann u. s. w. u. s. w. in Menge verdanken. Ja, Steinthal's scharf umrissenen „Charakteristiken von Sprachen" gegenüber machte es gegenwärtig fast den Eindruck des Komischen, wenn man damit vergleicht, was Vater laut der Vorr. zu Mithr. II. S. IX. in fast kindlicher Unschuld für von ihm angestrebte „Charakteristiken aller Sprachen" ausgeben möchte. Trotzdem fühle ich mich verpflichtet, zur Steuer der Wahrheit dankbar zu bekennen: wie der Adelung-Vatersche Mithridates trotz der seitdem ins Unendliche hinein angewachsenen Hülfsmittel, ja zum Theil wegen dieser Fülle als Ganzes zur Zeit noch durch kein zweites Werk (auch Adrian Balbi's Atlas ethnographique reicht hierzu nicht aus) ersetzt ist, und zum anderen, wie des dritten Theiles 2. und 3. Abtheilung, die Sprachen Amerika's umfassend, noch immer als unausgeschöpfte Quelle dient und leider noch für lange scheint dienen zu sollen.

Sie werden ungeduldig, meine Herren, und unzufrieden obendrein, wenn, ohne ihre Erlaubniss, so eben weit vom Oriente weg Sie sich plötzlich und wie mit ungeahnter Hinterlist dorthin von mir versetzt finden, wo die Sonne untergeht, im fernsten Westen, in Amerika's Urwälder, Prärien und Savannen. Ich könnte ja aber, scheute ich nicht das allzu vornehme Beispiel, auf den Vorgang der Sonne selber in ihrem Laufe mich berufen. Doch vielleicht genügt bei Ihnen für mich als Entschuldigung nicht nur das Fortschreiten der Cultur von Morgen gen Abend und die überall zwischen Orient und Occident, was Benfey's so betitelte Zeitschrift nöthig machte, herüber und hinüber sich verschlingenden Verbindungsfäden, sondern die für den, welcher mit der Bibel an streng einpaarigem Ursprunge des Menschengeschlechtes festhält, schlechthin unabweisbare Nothwendigkeit, auch selbst Amerika, geschehe es nun von Europa aus über den atlantischen Ocean oder von Hinterasien, etwa durch dessen äusserste Nordostecke hin über Eisfelder, oder welchen anderen Weg man nun sich aussinnen möge, von Asien aus her mit Menschen zu bevölkern. Es behandelt aber, wie leicht erklärlich für einen denkenden Sprachforscher, auch unser Vater diese heikele

Frage, und nicht nur schon 1810 in einer eigenen Schrift: Untersuchungen über Amerika's Bevölkerung aus dem alten Continente, sondern auch in der Einleitung zu dem Bande über Amerika's Sprachen im Mithridates; — freilich in einer durchaus nicht mehr zulässigen Weise, indem bloss einige verlorne und zufällige Wortanklänge in Sprachen hüben und drüben den gichtbrüchigen Beweis herleihen sollen für ein ernstliches Ja wahrhafter ethnischer Bezüge zwischen der alten und neuen Welt.

Ich bin am Ende. Denn noch aus der schon mehr mythischen Zeit Halles — etwa von Callenberg's jüdisch-deutschem Wörterbuche (1736) oder von dessen Colloquia linguae Arab. vulg. 1729. 1740, oder von Werken, welche durch von Halle aus entsendete oder unterstützte Missionäre verfasst worden, so z. B. von Barthol. Ziegenbalg, Gramm. damulica, Halae Sax. (litt. et impensis Orphanotr.) 1716. 4. (es besitzt aber die Hallische Missionsbibl. mehrere tamulische Werke), Sie zu unterhalten wäre ein Missbrauch der Zeit zugleich und Ihrer Güte. Ungern jedoch nur (ich will es nicht bergen) schweige ich von J. C. C. Rüdiger, den gewissermassen auch als einen Vorgänger von mir zu bezeichnen man nicht ganz Unrecht hätte. Nur wüsste ich ihn, da sein „Neuester Zuwachs der teutschen, fremden und allgemeinen Sprachkunde" mit dem Oriente nichts zu thun hat, höchstens unter der Firma des Vfs. von: „Grundriss einer Geschichte der menschlichen Sprache nach allen bisher bekannten Mund- und Schriftarten mit Proben und Bücherkenntniss" Erster Theil. Von der Sprache 1782 hier einzuschmuggeln, welches kleine, für seine Zeit nicht übele Buch jedoch den Orient nur mit allem übrigen Plunder in einen und denselben Sack thut. —

Nur noch eine Bemerkung und einen daran geknüpften Wunsch! Nie mehr, als während Ausarbeitung dieser wenigen Zeilen, allein dabei recht schmerzlich, habe ich den Mangel an einer Geschichte, — welcher auf die Dauer keine Wissenschaft, wo sie sich einmal ihrer vollen Ganzheit bewusst werden will, entrathen kann, — empfunden, an einer Geschichte des Studiums der orientalischen Wissenschaften. Sollte Baiern, welches doch z. B. eine Geschichte der Sprachwissenschaft in Benfey's Hände gelegt hat, nicht auch die Mittel und eine geeignete Persönlichkeit finden, wodurch die fühlbare Lücke in angemessener Weise ausgefüllt werden möchte? — —

Protokollarischer Bericht über die in Halle vom 1. bis 3. October 1867 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Halle d. 1. October 1867.

Nach Eröffnung der allgemeinen Versammlung trat die Section der Orientalisten in dem ihr angewiesenen Locale, dem Sprechzimmer des Universitätsgebäudes, zusammen. Die erste Sitzung wurde um 11 Uhr eröffnet und durch eine begrüssende Ansprache des Präsidenten, Prof. Pott, eingeleitet, in welcher derselbe die hervorragendsten halleschen Orientalisten charakterisirte. Es wurde hierauf zur Constituirung des Bureau geschritten und auf Vorschlag des Präsidenten durch Acclamation Prof. Gosche zum Vicepräsidenten, Dr. Mühlau und Cand. Müller aus Leipzig zu Sekretären erwählt. Die Commission für Prüfung der Monita zu der Jahresrechnung 1865 und 66 wurde aus den beiden Präsidenten, Hofrath Prof. Bertheau und Prof. Arnold als Vertreter des Monenten zusammengesetzt. Nach Verlesung der Präsenzliste gab Prof. Gosche den Bibliotheksbericht, an welchen derselbe den Wunsch knüpfte, künftig von der Abfassung des ihm bisher übertragenen wissenschaftlichen Jahresberichtes entbunden zu werden. Zurückgehend auf die für einen solchen Fall in Frankfurt gefassten Beschlüsse (s. Zeitschr. Bd. XVI. S. 347 f.) wurde zur Berathung über die Ausführung derselben eine Commission, bestehend aus den Herren Fleischer, Rödiger, Brockhaus, Gosche, Krehl und Arnold gebildet. Den Sekretariatsbericht gab Prof. Arnold, aus welchem hervorging, dass die Gesellschaft jetzt 10 Ehrenmitglieder, 29 correspondirende und 331 ordentl. Mitglieder zählt. Sonst hat sich in den Verhältnissen derselben nichts geändert. Der Redactionsbericht des Prof. Krehl erstreckte sich über die in der Zeitschrift und den Abhandlungen veröffentlichten und die in anderer Weise von der Gesellschaft unterstützten Werke, woran sich die Mittheilung knüpfte, dass die bisherige jährliche Unterstützung der kgl. Sächsischen Regierung von 300 ℛ auf weitere 3 Jahre bewilligt worden sei, ferner dass die Vorarbeiten für das Register zu Bd. XI—XX der Zeitschrift so weit vorgeschritten seien, dass Herr Dr. Loth, welcher mit dessen Bearbeitung beauftragt ist, die Vollendung desselben bis zur nächsten Versammlung in sichere Aussicht stelle. Es folgte hierauf die Anmeldung der Vorträge und die Feststellung der Tagesordnung für den nächsten Tag. Prof. Weber regte noch die in Heidelberg auf die Hallesche Versammlung verschobene Berathung über eine Betheiligung der D. M. G. an der Bopp-Stiftung (s. Ztschr. Bd. XX, S. XIII, vgl. Bd. XXI, S. III.) an, indem er eine solche allerdings für die passende Abtragung einer Ehrenschuld, aber nicht für eine das Bestehen der Stiftung angehende Lebensfrage erklärte. In Anbetracht dessen und besonders in Berück-

sichtigung der augenblicklichen Verhältnisse der Gesellschaft wurde nach einer besonders von den Herren Benfey, Fleischer und Weber geführten Debatte beschlossen, eine solche Betheiligung als durch die Verhältnisse der Bopp-Stiftung nicht geboten und den augenblicklichen Mitteln der D.M.G. nicht entsprechend für jetzt abzulehnen, wodurch ein späteres Zurückkommen darauf nicht ausgeschlossen werden solle. Schluss der Sitzung: $1\frac{1}{4}$ Uhr.

Zweite Sitzung.

Halle d. 2. October. 1867.

Nach Verlesung und Genehmigung des Protokolls der vorigen Sitzung erstattete Prof. Arnold Namens der Commission für Begutachtung der Monita Bericht und beantragte, da die drei unbedeutenden Monita durch die Erklärungen des Cassirers als erledigt zu betrachten seien, demselben Décharge zu ertheilen. Der Annahme dieses Antrages folgten die Vorträge des Prof. Delitzsch über ein räthselhaftes Bruchstück der Massorah Ben Ascher's aus Tiberias und des Prof. Weber über die Prakrit-Anthologie des Hâla, woran sich Bemerkungen der Herren Fleischer, Olshausen, Rödiger, Schlottmann und Bertheau über den ersten, der Herren Benfey und Pott über den zweiten knüpften. Nachdem nach einer viertelstündigen Pause die Tagesordnung für den folgenden Tag festgesetzt war, gab Prof. Gosche den wissenschaftlichen Jahresbericht für 1867, indem er in Bezug auf den ausgefallenen Bericht für 1866 auf dessen ausführliche, demnächst im Drucke erscheinende Ausarbeitung verwies. Es folgte ein im Anschluss an einen Brief des Missionar Krapf von Prof. Rödiger gestellter Antrag, die Druckkosten für ein von Krapf herauszugebendes Vocabular der Agausprache im Betrage von c. 30 ℛ auf die Gesellschaftscasse zu übernehmen, welcher durch die Erklärung des Prof. Stähelin, diese Kosten, wenn sie nicht mehr betrugen, selbst bestreiten zu wollen, erledigt wurde. Statt des nach der Tagesordnung nun folgenden Vortrags des Prof. Schlottmann machte wegen der vorgerückten Zeit Prof. Brockhaus unter Mittheilung eines Briefes von Prof. Graf einige kürzere Bemerkungen über Gurgânî's persisches Gedicht Wîs u Râmîn und theilte eine Probe von Graf's Uebersetzung des Gedichtes mit. Schliesslich zeigte noch Hr. Hofrath Prof. Stickel das für genaue Nachzeichnung von Münzen und Inschriften sehr wichtige Hagenow'sche Dikatopter vor, indem er zugleich das bei der Benutzung desselben zu beobachtende Verfahren erläuterte. Schluss der Sitzung: $12\frac{3}{4}$ Uhr.

Dritte Sitzung.

Halle d. 3. October 1867.

Der erste Gegenstand der heutigen Tagesordnung nach Verlesung und Genehmigung des Protokolls der gestrigen Sitzung war die Vorstandswahl. Die in Meissen gewählten Herren Arnold, Gosche und Krehl wurden durch Acclamation wieder gewählt; an die Stelle des heimgegangenen Prof. Anger wurde Prof. Delitzsch gewählt, welcher die Wahl annahm. Der Vorstand besteht demnach aus den Herren:

gewählt in Hannover 1864:	in Heidelberg 1865:	in Halle 1867:
Pott	Fleischer	Arnold
Rödiger	Hitzig	Delitzsch
Stenzler	v. Schlechta-Wssehrd	Gosche
Wüstenfeld		Krehl

Ein Antrag des Prof. Benfey, das Andenken Prof. Anger's, des ersten durch den Tod während seiner Wirksamkeit als Vorstandsmitglied Abberufenen, durch eine dankbare Erwähnung in der Zeitschrift zu ehren, fand insofern allgemeinen Anklang, als der von der Gesellschaft dem Dahingeschiedenen in hohem Maasse geschuldete Dank ausser allem Zweifel steht. Der Verstorbene wurde in der Generalversammlung zu Leipzig 1849 in den Vorstand gewählt und hat seit diesem Jahr als Mitglied des geschäftsleitenden Vorstandes zwei Jahre hindurch das Amt des Redactions-Bevollmächtigten (1851—52) und elf Jahre das des Bibliotheksbevollmächtigten (1853—1863) mit einer Gewissenhaftigkeit, Pünktlichkeit und Treue geführt, welche ihm ein bleibendes Andenken in der Geschichte unserer Gesellschaft eben so sichern, als seine persönliche Liebenswürdigkeit seinen ihn überlebenden Collegen und allen, die ihn näher kannten, gewiss immer unvergesslich sein wird.

Prof. Fleischer erstattete nun den Bericht der Verhandlungen der für die Jahresberichte eingesetzten Commission. Im Wesentlichen auf die Frankfurter Beschlüsse zurückgehend beantragte die Commission, den Bericht in zwei Hauptmassen, das Vorderasiatische und das Ostasiatische, zu theilen, zu deren Redaction die Proff. Fleischer und Brockhaus sich bereit erklärten; beide Theile werden wiederum in mehrere Unterabtheilungen zerfallen, für deren Bearbeitung die Herren Fleischer, Lauth, Merx, Petermann, Plath und Roth theils gewonnen sind, theils noch gewonnen werden sollen; auf Prof. Fleischer's Anregung stellte auch Prof. Benfey eine eventuelle spätere Betheiligung in Aussicht. Schliesslich legte Prof. Fleischer die Anträge der Commission über die Form und die Art des Erscheinens der Berichte dar, welche wie die vorhergehenden die Genehmigung der Versammlung fanden. Ueber die fernere Erstattung des in § 10. der Statuten vorgesehenen mündlichen Jahresberichtes entstand eine Debatte, an welcher sich die Herren Benfey, Brockhaus, Fleischer, Gosche, Rödiger, Schlottmann und Weber betheiligten. Nachdem Prof. Gosche seine Gründe gegen die vorgeschlagene weitere Uebertragung dieses Berichtes an ihn entwickelt hatte, wurde festgesetzt, dass der noch nicht zu bestimmende Modus des nun durch beide Hauptredakteure oder einen derselben zu erstattenden mündlichen Berichtes deren Ermessen anheimgestellt werde. Der wiederholt hervorgehobene rein provisorische Charakter der vorstehenden, nur für ein Jahr versuchsweise geltenden Bestimmungen liess es nicht räthlich erscheinen, dieselben zugleich als nach Maassgabe des Zusatzartikels alin. 2. zu § 5 der Statuten zu behandelnde Statutenveränderung anzusehen. Es folgte hierauf der Vortrag des Prof. Schlottmann über die Principien der semitischen Pronominalbildung, woran sich Bemerkungen der Herren Fleischer, Merx, Rödiger und Wetzstein knüpften. Nach einer kurzen Pause theilte der Vicepräs. eine Zuschrift des Dr. Geiger mit, welche einige Fragen über akrostichische Dichtung zu weiterer Unter-

stützung empfiehlt: dann besprach eben derselbe im Anschluss an vier vorliegende Bände photographischer Abbildungen indischer Bau- und Sculpturwerke, welche der Gesellschaft als Geschenk des East India Office zugegangen sind, die charakteristischen Züge der indisch-muhammedan. Bauwerke, einen ausführlicheren Aufsatz für die Zeitschrift versprechend. Hierauf hielt Consul Wetzstein einen Vortrag über den Dialect der Nomadenstämme der syrischen Wüste, welcher von Bemerkungen der Herren Fleischer und Rödiger begleitet wurde, wegen der vorgerückten Zeit aber abgebrochen werden musste. Schliesslich theilte Prof. Dieterici einen Abschnitt der Philosophie der lautern Brüder mit. Am Schlusse der Sitzung wurde die Mittheilung gemacht, dass Würzburg zum Versammlungsorte des nächsten Jahres bestimmt sei; Prof. Spiegel soll ersucht werden, das Präsidium der Orientalisten-Section zu übernehmen[1]. Um $12^1/_2$ Uhr schloss der Präsident mit einem kurzen Abschiedsworte die Versammlung; Hofrath Bertheau sprach dem Bureau den Dank der Versammlung für die gehabte Mühewaltung aus.

Verzeichniss
der Theilnehmer der Orientalisten-Versammlung zu Halle[2].

*1. J. J. Stähelin aus Basel.
*2. Albr. Weber aus Berlin.
*3. Phil. Wolff aus Rotweil.
*4. E. Bertheau aus Göttingen.
*5. L. Krehl aus Leipzig.
*6. J. Olshausen aus Berlin.
*7. H. L. Fleischer aus Leipzig.
*8. Dr. F. Mühlau aus Leipzig.
*9. Dr. Petermann aus Berlin.
*10. Prof. Dr. Gosche aus Halle.
*11. Prof. Pott aus Halle.
*12. Prof. Brockhaus aus Leipzig.
*13. Dr. Wetzstein aus Berlin.
*14. Prof. Dr. Jülg aus Innsbruck.
*15. Prof. Dr. Benfey aus Göttingen.
*16. Prof. Dr. Rödiger aus Berlin.
17. Dr. Delbrück aus Halle.
*18. Dr. W. Behrnauer aus Dresden.
*19. C. Schlottmann aus Halle.
*20. Dr. Merx aus Jena.
*21. Prof. Delitzsch aus Leipzig.
*22. E. Riehm aus Halle.
*23. L. Diestel aus Jena.

1) Prof. Spiegel hat sich dazu bereit erklärt.
2) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung. Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder der D. M. G.

*24. Dr. O. Blau, kgl. Preuss. Consul in Serajevo.
*25. F. A. Arnold aus Halle.
26. Dr. H. Ebel aus Schneidemühl.
27. Dr. Johannes Schmidt aus Jena.
*28. Prof. Siegfried aus Pforta.
*29. Melgunof aus St. Petersburg.
30. Th. Wolff aus Halle.
*31. Dr. P. Schröder aus Halle.
32. E. Kuhn aus Berlin.
*33. Franz Praetorius aus Berlin.
34. Paul Tischendorf, Stud. orient. aus Leipzig.
*35. Dr. Zenker aus Leipzig.
36. Jacobi, Prof. d. Theol. in Halle.
37. Dr. Brockhaus aus Leipzig.
38. Dr. O. Donner aus Helsingfors.
*39. Dr. Dieterici aus Berlin.
*40. Dr. Tischendorf aus Leipzig.
*41. Dr. Stickel aus Jena.
42. Dr. Volz aus Schwerin.
43. Dr. Fritzsche aus Güstrow.
44. Dr. Münch aus Eisleben.
*45. Dr. Emil Kautzsch aus Leipzig.
*46. August Müller, Cand. phil. aus Leipzig.
47. Dr. Ernst Windisch aus Leipzig.
48. Dr. ph. M. Krenkel aus Dresden.
*49. Dr. Heinrich Wuttke aus Leipzig.
50. Dr. ph. S. Michaelis, Rabbiner aus Cöthen.
51. Prof. Gran aus Königsberg.
52. Prof. Bindseil aus Halle.
*53. Lehrer Hoffmann aus Arnstadt.
*54. Dr. O. Steinhart aus Halle.

Extract

aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Casse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft auf das Jahr 1866.

Einnahmen.

2181 Thlr. 17 Sgr. 9 Pf. Kassenbestand vom Jahre 1865.
15 „ — „ — „ bereits reducirte, jedoch im L. d. J. 1866 nachträglich eingeg. Jahresbeiträge.
131 „ 20 „ — „ auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für frühere Jahre.
3075 „ 2 „ 1 „ Jahresbeiträge derselben für 1866.
88 „ — „ — „ Zinsen von hypothek. angelegten Geldern.
1 „ 15 „ — „ für frühere Jahrgänge, respect. Hefte der „Zeitschrift“.
13 „ 11 „ — „ zurückerstattete Auslagen.
714 „ 8 „ 5 „ Unterstützungen, als:
114 Thlr. 8 Sgr. 5 Pf. (200 fl. rh.) von der Kön. Würtemberg. Regierung.
300 „ — „ — „ von der Kön. Sächs. Regierung.
300 „ — „ — „ von der Kön. Preuss. Regierung.
1691 „ 2 „ — „ { 1102 Thlr. 25 Sgr. — Pf. durch die von d. Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechnung gedeckten Ausgaben. 588 „ 7 „ — „ Baarzahlung v. letzterer.

7911 Thlr. 16 Sgr. 5 Pf. Summa. Hiervon
5662 „ 19 „ 6 „ Summa der Ausgaben, verbleiben

2248 Thlr. 26 Sgr. 9 Pf. Bestand.

Ausgaben.

2293 Thlr. 22 Sgr. 1 Pf. für Druck der Zeitschrift und Abhandlungen, ingleichen für Lithographien, u. s. w.
150 „ — „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke.
1654 „ 10 „ 1 „ { 1182 Thlr. 10 Sgr. 1 Pf. Honorare für die Zeitschr. u. Abhandll. inclus. Correcturen derselben. 472 „ — „ — „ Honorar für „Jacuts Geograph. Wörterb.“ I. Bd. I. u. II. Abthlg.
210 „ — „ — „ Honorare für den Redacteur, Sekretär, Bibliothekar, Bibliotheks-Bevollmächtigten und Rechnungsmonenten.
50 „ — „ — „ dergl. für Kassenführung.
6 „ — „ — „ zur Completirung der Bibliothek.
52 „ 4 „ 6 „ für Buchbinderarbeit.
21 „ 20 „ 4 „ Porti etc.
2 „ 5 „ — „ für Druck und Ausfertigung von Diplomen.
19 „ 22 „ 4 „ Insgemein.
1102 „ 25 „ — „ Ausgaben der Buchhandlung F. A. Brockhaus lt. Rechnung inclus. Provision derselben auf auf d. Absatz u. für Versendung d. Zeitschrift u. Abhandlungen.

5662 Thlr. 19 Sgr. 6 Pf. Summa.

Prof. K. A. Weber,
als Monent

F. A. Brockhaus,
d. Z. Cassirer.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

für 1867:

692. Herr Dr. Siegfried, Professor in Pforte.
693. „ Dr. Siegfried Goldschmidt in Göttingen.

für 1868:

694. „ Jules Baron de Greindl, ausserordentl. Gesandter und bevollmächtigter Minister Sr. Maj. des Königs der Belgier in Constantinopel.
695. „ Michael John Cramer, Rev., Consul der Verein. Staaten v. Nordamerika zu Leipzig.
696. „ Géza Kuun von Osdola in Ofen.
697. „ Aron von Szilády, Reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien.
698. „ Dr. Siegmund Kanitz in Lugos (Ungarn).
699. „ Dr. Friedr. Wilh. Martin Philippi aus Rostock, z. Z. in Leipzig.
700. „ Dr. P. Schröder in Halle.
701. „ E. H. Palmer, B. A., Fellow of St. John's Coll. in Cambridge.
702. „ Dr. Ferd. Schmidt, Lehrer an der höheren Bürgerschule zu Neuwied.
703. „ Wigand Fell, Kaplan an St. Ursula in Cöln.
704. „ Wolf Graf v. Baudissin, Stud. theol. et orient. in Berlin.

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

Herr Prof. *Köhler*: jetzt Prof. der Theol. in Erlangen.
„ Dr. *G. Bickell*: jetzt Prof. an der Akademie in Münster.

Die von der Kgl. Preuss. Regierung der Gesellschaft gewährte Unterstützung von 300 Thlr. ist für das Jahr 1867 bewilligt und ausgezahlt worden.

Die von der Königl. Sächsischen Regierung der Gesellschaft bewilligte Unterstützung von 300 Thlr. ist für das Jahr 1867 ausgezahlt worden.

300 Thlr. Unterstützung seitens der Königl. Preussischen Regierung und 300 Thlr. Unterstützung seitens der Königl. Sächsischen Regierung für das Jahr 1866 sind an die Casse der Gesellschaft ausgezahlt worden.

625 fl. ö. W. (350 Thlr.) Unterstützung seitens der K. K. Oesterreichischen Regierung für das Jahr 1866 sind an die Casse der Gesellschaft ausgezahlt worden.

Verzeichniss der bis zum 15. Mai 1868 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1]

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XXI, S. XVIII—XIX.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kais. Russ. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg Tome XI, No. 3. 4. Tome XII, No. 1. Gr. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien u. Irland:

2. Zu Nr. 29. Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland. Chronique de Abou-Djafar-Mo'hammed-Ben-Djarir-Ben-Yezid Tabari, traduit par M. *Hermann Zotenberg*. Tome premier. Paris 1867. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXI. H. 4. Leipzig 1867. 8.
   Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1859 bis 1861. Von *Richard Gosche*. Leipzig 1868. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e série. T. IX. No. 34. Avril-Mai 1867. T. X. No. 36. 37. 38. Juillet. Août. Sept.-Oct. 1867. Paris. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. Gött. 1867. 2 Bände. 8.
   b. Nachrichten von der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. und der Georg-Augusts-Universität aus dem J. 1867. Göttingen 1867. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

6. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Cl. Bd. LIV. H. 1—3. (Jahrg. 1866. Oct.—Dec.) Bd. LV. H. 1—4. (Jahrg. 1867. Jänner—April.) Bd. LVI. H. 1. 2. (Jahrg. 1867. Mai. Juni.) Wien 1867. 8.
7. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 37. Bd. 1. 2. Hälfte. 38. Bd. 1. Hälfte. Wien 1867. 8.
8. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. Zweite Abth. Diplomataria et Acta. XXVII. Bd. Wien 1867. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

9. Zu Nr. 368. Indische Studien. Herausgegeben von *A. Weber*. Mit Unterstützung der D. M. G. 10. Bd. 3. Heft. Leipzig 1868. 8. (5 Exx.)

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

10. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. New Series. No. 94. 95. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 218. 219. Calc. 1866. 8. — No. 106. 107. 108. 109. 110. 114. 115. 116. Calc. 1867. 8. — No. 112. 113. Calc. 1867. Fol.

---

[1] Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von der Französischen orientalischen Gesellschaft:

11. Zu Nr. 608 u. 2922. L'Orient, l'Algérie et les Colonies françaises et étrangères. 2e Année. Nos 6, 7 et 8. 25 déc. 1867. Supplément à la 1e Année. Paris. (Table des matières. Table des auteurs.) 4.
   Revue de l'Orient et des Colonies. (Fortsetzung von l'Orient &c.) 3e Année. No. 1. 15 Janv. No. 2. 30 janv. 1868. Paris. 4.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

12. Zu Nr. 609. a. The Journal of the R. Geographical Society. Vol. the thirty-sixth. 1866. London. 8.
   b. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XI. No. III—VI. 1867. — Vol. XII. No. I. 1868. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

13. Zu Nr. 641. a. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Aus dem J. 1866. Berlin 1867. gr. 4.
14. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Juli—December 1867. Berlin 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

15. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal: Part I. No. IV. 1866. No. I. II. 1867. Part II. No. I. II. 1867. Calc. 1867. 8.
   b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Title, Index and Appendix. For 1866. Calc. 1867. 8. — No. II—XI. Febr.—Sept. Nov. Dec. 1867. Calc. 1867. 8.

Von der Smithsonian Institution:

16. Zu Nr. 1101. a. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, for the year 1865. Washington 1866. 8.
17. Zu Nr. 1101. d. Smithsonian Contributions to knowledge. 202. Geological Researches in China, Mongolia, and Japan during the years 1862 to 1865. By *Raph. Pumpelly*. Washington City 1866. Fol.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

18. Zu Nr. 1232. a. Mittheilungen des historischen Vereines für Steiermark. 15. Heft. Gratz 1867. 8.

Von der Batavisschen Gesellschaft für Künste u. Wissenschaften:

19. Zu Nr. 1422. a. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXII. Batavia 1866. 4.
   b. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Batav. Genootsch. van K. en W. Deel II. Aflev. 1—4. Deel III. Aflev. 1 & 2. Deel IV. Aflev. 1. Batavia 1864—66. 8.
20. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor indische Taal- Land- en Volkenkunde. Deel XIV. 4e Serie. Deel V, Aflev. 5 & 6. — Deel XV. 5e Serie. Deel I, Aflev. 1—6. — Deel XVI. 5e Serie. Deel II, Aflev. 1. Batavia 1864—66. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

21. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juillet. Août. Oct. Nov. Déc. 1867. Janv. 1868. Paris. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Länder- und Völkerkunde von Niederländisch Indien:

22. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgreeks. 2e Deel, 1e, 2e, 3e en 4e Stuk. 's Gravenhage 1867. 8.

Von Herrn Director Dr. Frankel:

23. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenckel'scher Stiftung", Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, d. 27. Jan. 1868.

Voran geht: Eine Abhandlung von Dr. *H. Graetz*: Frank und die Frankisten, eine Sekten-Geschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Breslau 1868. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

24. Zu Nr. 1935. Hadikat al-akhbâr. No. 468. 469. 470. 471. 474. Fol.

Von der Verlagshandlung Trübner & Co.:

25. Zu Nr. 2011 u. 2334. Original Sanskrit Texts on the origin and history of the people of India, their Religion and Institutions. Collected, translated and illustrated by *J. Muir*. Vol. I. Second Edition. London 1868. 8.

Von der Kaiserl. Russischen Geograph. Gesellschaft:

26. Zu Nr. 2015. Zapiski imperatorskago russkago geografičeskago obščestwa. Po obščei geografii. (Otdjeleniam geografii fizičeskoi i matematičeskoi.) Tom perwyi. S. Peterburg 1867. 8. (Russisch.)

Zapiski &c. Po otdjelenin etnografii. Tom perwyi. S. Peterburg 1867. gr. 8. (Russisch.)

27. Zemlewjedjenie K. Rittera. Geografia stran Asii nachodâščichsâ w neposredstwennych snošeniach s Rossieju. Kabulistan. Kafiristan. (Von *W. W. Grigorjew* übersetzt und von der Kais. Russ. Gesellschaft herausgegeben.) S. Peterburg 1867. gr. 8. (2 Exx.)

Von der Köngl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

28. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1867. II. Heft II. III. München 1867. 8.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

29. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle série. 8e année. VIII. IX. X. XI. Août—Nov. 1867. — 9e année. I. II. Janv. Févr. 1868. Paris. 8.

Von den Curatoren der Universität zu Leyden:

30. Zu Nr. 2568. Anecdota Syriaca. Collegit edidit explicuit *J. P. N. Land*. Tomus secundus. Insunt tabulae II lithographicae. Lugd. Bat. 1868. 4.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

31. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 4. Jahrg. Gratz 1867. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

32. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*. Sept. u. Oct. Nov. Dec. 1867. Jan. Febr. März April 1868. Leipzig. 4.

Von der Kaiserl. Russ. Geograph. Gesellschaft:

33. Zu Nr 2852. Izwjestia Imperatorsk. russk. geografičesk. obščestwa. T. II. No. 4. 5. 6. 7. 8. 9. T. III. No. 1. 2. 3. S. Peterburg 1866. 1867. gr. 8. (Russisch.)

Vom Herausgeber:

34. Zu Nr. 2856. Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache von *Friedrich Böttcher*, nach dem Tode des Vfs. hrsgeg. u. mit ausführl. Registern versehen von *Ferd. Mühlau*. 2. Bd. 1. u. 2. Hälfte. Leipzig 1867. 1868. Lex.-8.

Von dem Verfasser:

35. Zu Nr. 2903. Ueber ein Fragment der Bhagavatî u. s. w. Von *A. Weber*. Zweiter Theil. Berlin 1867. 4.

Von den Redactionen:

36. Zu Nr. 2923. a. Revue des cours littéraires de la France et de l'Etranger. 4e année, no. 23. 28. Paris 1867. 4.

37. Zu Nr. 2929. The Times of India. Vol. XXXI. Bombay: 11th to 18th April 1868. No. 11. gr. fol.

II. Andere Werke.

Von dem Kgl. Grossbritannischen Staatssecretariat für Indien:

2964. Sindhi-Literature. The Divan of Abd-ul-Latif Shâh, known by the name of Shâha jô Risâlô, ed. by the Revd *Ernest Trumpp*. Printed with the sanction and at the expense of the Government of India. Lpzg. 1866. 8.

Von der Regierung der Präsidentschaft Bombay:

2965. An old Zand-Pahlavi Glossary. Edited in the original characters with a Transliteration in roman letters, an english Translation and an alphabetical Index by Destur Hoshengji Jamaspji, Highpriest of the Parsis in Malwa, India. Revised with Notes and Introductions by *Martin Haug*. Published by order of the Government of Bombay. Bombay, London, Stuttgart, 1867. 8.

Von der Batavischen Gesellschaft für Künste und Wissenschaften:

2966. Catalogus der Bibliotheek van het Batav. Genootsch. van Kunsten en Wetenschappen door Mr. *J. A. van der Chijs*. Batavia 1864. 8.

Von den Curatoren der Universität Leyden:

2967. Lataifo 'l-ma'arif, auct. Abu Mançur Abdolmalik ibn Mohammed ibn Isma'il at-Tha'âlibî, quem librum e codd. Leyd. et Goth. ed. *T. de Jong*. Lugd. Bat. 1867. 8.

Von der Universität Christiania:

2968. Norkinskinna. Pergamentsbog fra første Halvdel af det trettende Aarhundrede, Indeholdende en af de ældste Optegnelser af Norske Kongesagaer. Udgiven af *C. R. Unger*. Udgiven som Universitetsprogram for andet Semester 1866. Christiania 1867. 8.

Von dem Litterarischen Verein in Stuttgart:

2969. Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart. LXXXVIII. Stuttgart 1867. Briefe der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans aus den Jahren 1676 bis 1706. Hrsgeg. von Dr. *W. L. Holland*. 8. (2 Exx.)

Von der Redaction:

2970. Le Mukhbir. مخبر. I. Année Nr. 1—11. London 31. Aug. 1867—26. Feb. 1868. kl. fol. (Jungtürkische Zeitung. Die Nummern 8, 9 und 10 mit besondern französischen Résumés unter demselben Titel und denselben Numern.) Nebst einem Prospect mit Abonnementseinladung. 8.

Von der Amerikanischen Philosoph. Gesellschaft:

2971. Proceedings of the American Philosophical Society. Held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. X. 1866. No. 75. 76. gr. 8.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2972. Language and the study of language: twelve lectures on the principles of linguistic science. By *William Dwight Whitney*, Prof. of Sanskrit and Instructor in modern languages in Yale College. London 1867. 8.

2973. Leben und Wirken des heil. Simeon Stylites. Von P. *Pius Zingerle*. Innsbruck 1855. 8.

2974. Sechs Homilien des heil. Jacob von Sarug. Aus syr. Hdschr. übersetzt von P. *Pius Zingerle*. Bonn 1867. 8.

2975. Catalogue of native Publications in the Bombay Presidency up to 31. Dec. 1864. By Sir *A. Grant*, Baronet, Director of Public Instruction. Second Edition. Bombay 1867. 8.

2976. Études sur le verbe Être. Par *C. Schoebel*. Paris. 8.

2977. Lectures de la Bhagavat Gita. Traduites par *C. Schoebel*. Paris. 8.

2978. Antarah. Ein vorislamischer Dichter. Der h. philosoph. Facultät zu Heidelberg als Habilitationsschrift eingereicht von *Heinrich Thorbecke*. Leipzig 1867. 8.

2979. Om Çivaisme i Europa. Af *C. A. Holmboe*. (Særskilt aftrykt af Vid.-Selskabets Forhandlinger for 1866.) (Christiania) 8.

2980. Om Tallene 108 og 13. Af *C. A. Holmboe*. (Særskilt aftrykt af Vid.-Selskabets Forhandlinger for 1866.) (Christiania) 8.

2981. Dattaka çiromaṇiḥ (Lehrbuch der Adoption, aus acht Werken in 21 Capiteln zusammengestellt) von **Bharatacandra Çiromaṇi Bhaṭṭācārya**, und gedruckt auf Kosten des *Prasanna Kumâra Thâkur*. Calcutta 1867. 8.

2982. *H. Blochmann*: Specimen Sheet. Contributions to Persian Lexicography. (Calcutta) 8.

2983. Supplementum Lexici persico-latini, continens verborum linguae persicae radices e dialectis antiquioribus persicis et lingua sanscrita et aliis linguis maxime cognatis erutas atque illustratas, scr. *J. A. Vullers*. Opus anno 1867 ab Instituto franco-gallico praemio Volney ornatum. Bonnae ad Rhenum 1864. 4.

2984. Bijdrage tot de kennis van 't Bataviaasch Maleisch door *J. D. Homan*, uitgegeven door *H. N. van der Tuuk*. Zalt-Bommel 1868. gr. 8.

2985. De enuntiationibus relativis semiticis dissertatio linguistica. Scr. *Eugen. Prym*, Phil. Doctor. Pars prior, Praemisso Ibn Ja'îš in Zamachšarii de pronominibus relativis locum commentario de enuntiationibus relativis arabicis agens. Bonnae ad Rh. 1868. gr. 8.

Von der Verlagshandlung G. Skutsch:

2986. Die neue Exegetenschule. Eine kritische Dornenlese aus Dr. S. Hirsch's Uebersetzung und Erklärung der Genesis, von *Raph. Kirchheim*. Breslau 1867. 8.

2987. Samaritanische Studien. Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie. Von Dr. *Samuel Kohn*. Breslau 1868. 8.

Von der ethnographischen Gesellschaft in Paris:

2988. Actes de la Société d'Ethnographie. No. 8. Paris. Séance du 19 Nov. 1860. 8.

2989. Société d'Ethnographie. Rapport de la Commission des prix sur le concours de 1867. etc. Paris. 1867. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

2990. Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele als mandäischer Text mit sämmtlichen Varianten, nach Pariser und Londoner Mss., mit Unterstützung der D. M. G., autographirt und herausgegeben von Dr. *J. Euting*, Stiftsbibliothekar in Tübingen. Stuttg. 1867. Autogr. Druck von Friedr. Schepperlen. Stuttg. Fol. (15 Exx.)

Von der „Philomathie" in Neisse durch deren gegenwärtigen Secretär Dr. Oberdick:

2991. Vierzehnter Bericht der Philomathie in Neisse vom März 1863 bis zum März 1865. — Desgleichen fünfzehnter Bericht u. s. w. vom März 1865 bis zum Juli 1867. Neisse 1865—67. 8.

Vom Präsidium der Philologen-Versammlung in Halle a. d. S.

2992. Philologorum et Paedagogorum ordinem spectabilissimum iam vicesimum quintum conventum in hac urbe acturum Xenia offerentes salvere iubent Scholae latinae quae in Orphanotropheo est magistri. Insunt 1. Salutatio. Scr. Dr. *Th. Adler*, Rector. 2. Dr. *Alberti Imhof* Emendationes Statianae. 3. Prof. *Guilelmi Schmerlein* Commentatio syntactica. Halae 1867. 4.

2993. Philologos et Paedagogos Germaniae per dies I—III m. Octobris in has urbe conventum agentes salvere iubent Paedagogii regii Director et collegae. Insunt *Georgii Thilonis* quaestiones Servianae. Halis Saxonum 1867. 4.

2994. Philologis Germaniae anno MDCCCLXVII mense Octobri Halis Saxonum congregatis commentationem de Consolatione ad Apollonium Pseudoplutarchea observantissime obtulit *Ric. Volkmann.* Jauraviae (1867) 4.

2995. Festgabe zur XXV. Versammlung deutscher Philologen, Orientalisten und Schulmänner in Halle a. d. S. von *F. A. Pott* und *R. Gosche.* Halle 1867. 8.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2996. Ein Bruchstück der Masora Ben-Aschers aus Tiberias, der XXV. Orientalisten-Versammlung in Halle vorgelegt von Prof. *Franz Delitzsch.* Leipzig 1867. 4.

2997. Die zehnte Muse. Philologischer Festprolog von *R. Gosche.* Halle 1867. 12.

2998. Beiträge zur Geschichte des römischen Orients vom Jahre 367—427 n. Chr. Von *Johann Oberdick.* (Programm der Realschule u. s. w.) Neisse (1866). 4.

2999. Caroli Ulmanni diem semisaecularem XXIV m. Dec. celebrandum indicit universitas Caes. Dorpatensis interprete *Guil. Volckio.* Insunt Vindiciae Danielicae. Dorpati MDCCCLXVI. 4.

3000. Dresdener Journal vom 1. Febr. 1868 No. 26. (*G. Flügels* Rec. des Wissenschaftlichen Jahresberichts über die morgenländ. Studien 1859—61. — Ein Bogen.) fol.

3001. De 'Alkamae Elfahl carminibus et vita scr. *A. Socin.* Halis 1867. 8.

3002. Die neuesten Fortschritte in der Erkenntniss der Entwickelungsgeschichte des Judenthums und der Entstehung des Christenthums. Von *A. Geiger.* (Aus seiner „Zeitschrift"). 8.

3003. Gat'a Ahunavaiti. Sarat'ustricae carmina septem latine vertit et explicavit, commentarios criticos adjecit . . . . . *C. Kossowicz.* Petropoli MDCCCLXVII. 8.

3004. Das Leben Davids. Eine historische Untersuchung von *J. J. Stähelin.* Basel 1866. 8.

3005. Arabischer Dragoman. Grammatik, Phrasensammlung und Wörterbuch der neuarabischen Sprache. Von Dr. *Ph. Wolff.* Leipzig 1867. 8.

3006. Jesu sista påskamåltid med sina lärjungar . . . af *Jacob Berggren.* Lund 1867. 4.

3007. Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrh. n. Chr. Von Dr. *Fr. Dieterici.* Leipzig 1868. 8.

3008. Ueber den armenischen Dialect von Agulis nach einer Mittheilung des Herrn von *Patkanoff.* Von *H. Petermann.* Monatsbericht der Berliner Ak. der Wiss. vom 26. Nov. 1866. 8.

3009. Ueber die kritische Grammatik der armenischen Vulgärsprache von Arsen Aitenean. Von *H. Petermann.* Monatsbericht der Berliner Ak. der Wiss. vom 28. Oct. 1867. 8.

3010. Ueber die bis jetzt vorhandenen Texte und Uebersetzungen der armenischen Chronik des Eusebius. Desgl. vom 17. Aug. 1865. 8.

3011. Ueber die armenische Uebersetzung der Gesetze Constantins. Desgl. vom 11. Juli 1867. 8.

3012. Ueber einen alten arabischen Codex geschichtlichen Inhalts von Abu Abdallah ben Muhammed ben Salâma el Qudâ'î. Desgl. vom 8. Mai 1865. 8.

3013. Ueber die armenische Uebersetzung des euseb. Kanons. Desgl. vom 26. April 1866. 8.
3014. Ueber den Dialect der Armenier von Tiflis. Von *H. Petermann*. Berlin 1867. 4.
3015. Thesaurus s. Liber magnus vulgo „Liber Adami" appellatus, opus Mandaeorum .... ed. *H. Petermann*. T. I. textum continens. P. 1. 2. Lipsiae 1867. 4.
3016. Le figure italiche del derivatore Ariano di nomi d'istromento per *G. J. Ascoli*. Firenze 1867. 8.
3017. Di alcune voci pracrite per *G. J. Ascoli*. Firenze (o. J.) 8.
3018. Frammenti linguistici III. IV. Da *G. J. Ascoli*. (o. O. und J.) 8.
3019. Studj Ario-Semitici di *G. J. Ascoli*. Articolo I. II. (Milano 1865) 4. Zwei Hefte.
3020. Studj irani di *G. J. Ascoli*. Art. I. (Milano 1866) 4.
3021. De metallis nobilibus ex Europa in Asiam defluentibus. Scr. *L. H. A. Schulz*. Halis 1867. 8.

Durch Austausch von H. Prof. de Lagarde:

3022. Der Pentateuch Koptisch. Herausgegeben von *Paul de Lagarde*. Leipzig. 1867. 8.
3023. Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs. Herausg. von *Paul de Lagarde*. I. Leipzig. 1867. 8.
3024. *Lagarde, P. de*, Gesammelte Abhandlungen. Leipzig. 1866. 8.
3025. *Lagarde, P. Anton de*, Nachrichten über einige Familien des Namens Bötticher. (Berlin). 1867. 8.

Von der Verlagshandlung:

3026. *Pott, Aug. Friedr.*, Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen. 2. Aufl. Th. II. Abth. 2. Th. I. 2. (Auch unt. d. T. Wurzel-Wörterbuch d. Indogerm. Sprachen. B. I. Abth. 1. 2.) Detmold. 1867. 8.

Von d. Verff., Herausgebern u. s. w.:

3027. *Karabaček, Joseph*, Geschichte der Kupferwährung unter Sultân Suleimân II. bis zu ihrer Aufhebung nach dessen Tode. (Sep. Abdr.) Wien. 1868. 8.
3028. — — Zur orientalischen Münzkunde. (Separatabdr. aus d. Wiener Numism. Monatsheften 1867. red. v. Egger.) 8 SS. 8.
3029. — — Die Kûfischen Münzen des Steiermärkisch-Ständischen Joanneums in Graz. (Sep. Abdr.) Wien. 1868. 8.
3030. *Inman, Thomas*, Ancient faiths embodied in ancient names: or an attempt to trace the religious belief, sacred rites, and holy emblems of certain nations by an interpretation of the names given to children by priestly authority, or assumed by Prophets, Kings and Hierarchs. Vol. I. London, 1868. 8.
3031. *Schoebel, Charles*, Démonstration critique de l'authenticité mosaïque du Deutéronome. Paris, 1868. 8.
3032. — — L'épisode d'Homunculus. Nouveau contingent pour la critique du Faust de Goethe. Paris. 1867. 8.
3033. *Mitterrutzner, J. C.*, Die Sprache der Bari in Central-Afrika. Grammatik, Text und Wörterbuch. Brixen, 1867. 8.
3034. *Behrnauer, W.*, Photolithographisches orientalisches Album. (=Serapeum. no. 12. Leipzig (30. Juni) 1867. 8.
3035. *Schoebel, Ch.*, Un manuscrit bas-allemand restitué, annoté et traduit. Paris, 1868. 8.

III. Handschriften u. s. w.:

Von Herrn Bibliothekar Dr. Pertsch in Gotha:

324 Gypsabguss einer sasanidischen Gemme in d. Herzogl. Sammlung zu Gotha, mit dem Bildniss Shâpûr II.

325 Wachsabguss derselben Gemme.

326. Wachsabguss der an dieser Gemme angebrachten Pahlewiinschrift.

327. a. b. Bleiabgüsse eines Talisman mit Schriftzügen.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

705. Herr Dr. Götze in Berlin.
706. „ Prof. Dr. Schulte in Potsdam.
707. „ Conrad von Orelli, Cand. Theol. in Leipzig.
708. „ Dr. Johannes Dümichen in Berlin.
709. „ Dr. Camillo Kellner, Oberlehrer am K. Gymnasium in Zwickau.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das Ehrenmitglied

Herrn Herzog von Luynes, Mitglied des Instituts in Paris († 15. Dec. 1867 in Rom),

und die ordentlichen Mitglieder

Herrn Prof. Dr. Franz Bopp in Berlin († 22. Oct. 1867),
„ Rev. Edward Hincks, D. D. in Killeleagh, County Down, Ireland.

Die K. Würtembergische Regierung hat der D. M. G. auch für die Jahre 1867—70 einen jährlichen Zuschuss von 200 fl. bewilligt und ist die erste Rate desselben an die Casse der Gesellschaft ausgezahlt worden.

Verzeichniss der bis zum 12. Aug. 1868 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1]

(Vgl. S. XXI—XXVIII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kais. Russ. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. Tome XII. No. 2. 3. 4. 5 (dernier). gr. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien u. Irland:

2. Zu Nr. 29. Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. III. Part 1. London 1867. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXII. H. 1 u. 2. Leipzig 1868. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

4. Zu No. 183. Abhandlungen der philos.-philol. Classe der k. bayer. Akad. d. Wiss. 11. Bd. 2te Abth. (In d. Reihe d. Denkschriften d. XLII. Bd.) München 1867. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft zu Paris:

5. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e série. T. X. No. 39. Nov.-Déc. 1867. T. XI. No. 40. 41. Janvier. Févr.-Mars 1868. Paris. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

6. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. New Series No. 120. (The Ain i Akbari. Fasc. IV.) Calcutta 1868. Fol. — No. 132. Calcutta 1868. 8.

Von der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin:

7. Zu Nr. 642. Monatsbericht der K. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Jan.-April 1868. Berlin 1868. 8.

Von dem Herausgeber:

8. Zu Nr. 911. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur. Vol. II, primordia Islami et annos h. 1—20 continens, ad fidem codd. — ed. *C. J. Tornberg*. Lugd. Bat. 1868. gr. 8.

Von dem Verfasser:

9. Zu Nr. 1502 u. 2029. Storia dei Musulmani di Sicilia scritta da *Mich. Amari*. Volume terzo, Parte prima. Firenze 1868. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

10. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Févr.-Mars. Avril. Mai. Juin 1868. Paris 1868. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

11. Zu Nr. 1867. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgeg. von der D.M.G. V. Bd. No. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre

---

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis und einer Beilage, enthaltend die von dem recipirten Texte des Pentateuchs abweichenden Lesarten der Samaritaner. Von *H. Petermann*. Leipzig 1868. 8.

Von der Redaction:

12. Zu Nr. 2120 a. Revue orientale, publiée sous les auspices de l'Athénée oriental. 2e Série. 9e Année. Tome I. Partie I. Paris 1867. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

13. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1867. II. Heft IV. — 1868. I. Heft I. II. München 1867. 1868. 8.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

14. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle série. 9e année. III—VII. Mars—Juillet. 1868. Paris. 8.

Von dem Verfasser:

15. Zu Nr. 2521. *H. L. Fleischer*, Beiträge zur arab. Sprachkunde. (Erste Fortsetzung, in den Sitzungsberichten der K. Sächs. Ges. d. Wiss., philol. hist. Cl. Bd. XVI. 1864).

Von der D. M. G. durch Subscription:

16. Zu Nr. 2631. Dictionnaire turc-arabe-persan. Türkisch-arabisch-persisches WB. von *J. Th. Zenker*. Heft XII. Leipzig 1868. (20 Exx.)

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

17. Zu Nr. 2771. Ztschr. für ägypt. Sprache und Alterthumskunde, herausgeg. von *R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch*. Mai. Juni. Juli 1868. Leipzig. 4.

Von der D. M. G.:

18. Zu Nr. 2837. Jacut's geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg und Paris auf Kosten der D. M. G. herausgeg. von *Ferd. Wüstenfeld*. Dritter Bd. ص — ف. Erste Hälfte. Bogen 1—60. Leipzig 1868. 8.

Von der Redaction:

19. Zu Nr. 2988. Actes de la Société d'Ethnographie. 2e Série. Tome I. 7e Livr. 1866. 12e Livr. 1867. Tome II. 13e Livr. 1868. Paris. 8.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

3036. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee. Von *Alfr. v. Kremer*. Leipzig 1868. gr. 8.

3037. Le Colonie commerciali degli Italiani in Oriente nel medio evo, dissertazioni del Prof. *Gugl. Heyd*. Publicate da prima nel Giornale d'Economia politica di Tubinga, ora rifatte dall' autore e recate in italiano dal Prof. *Giuseppe Müller*. Vol. I. II. Venezia e Torino 1866. 1868. 8.

3038. Der Bundehesch. Zum ersten Male herausgegeben, transscribirt, übersetzt und mit Glossar versehen von *Ferd. Justi*. Leipzig 1868. 4.

3039. Makhaz-i-Uloom, or a Treatise on the origin of the sciences. To which is appended an Attempt to trisect an angle. By Moulvie *Syed Keramut Ali*, Motwalli of the Hooghly Immambara. Translated into English by Moulvie *Obeyd-Ollah Al-Obeydee*, Arabic Professor, Hooghly College, and Moulvie *Syed Ameer Ali*, Graduate of the Calcutta University. Calcutta 1867. 8.

3040. Les Manuscrits Lampongs, en possession de M. le Baron Sloet van de Beele. Publiés par *H. N. van der Tuuk*. Leide 1868. gr. 4.

Von Herrn Dr. R. Rost:

3041. Papers relating to the Aboriginal Tribes of the Central Provinces, left in Ms. by the late Rev. *Stephen Hislop*, Missionary of the Free Church of Scotland at Nagpore. Edited, with notes and Preface, by *R. Temple*, Chief Commissioner of the Central Provinces. 1866. kl. 8.

Von Herrn Consul Dr. v. Kremer:

3042. Lithographirte türkische Uebersetzung der unter d. 2. Nov. 1865 in Galacz von der europäischen Donau-Commission unterzeichneten Schifffahrtsacte. 8.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1868.

710. Herr Dr. Lazarus Geiger in Frankfurt a. M.
711. „ Dr. August Leskien, Docent an d. Universität in Göttingen.
712. „ Dr. theol. Johann Mayer, Pfarrer in Dillingen.
713. „ Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Amanuensis am K. K. Antiken-Cabinet in Wien.
714. „ Dr. Hermann Zschokke, K. K. Hofcaplan in Wien.
715. „ Dr. August Rohling, Privatdocent in Münster.
716. „ Dr. Ludwig von Wolan Wolanski, Päbstlicher Geheim-Kämmerer d. Z. zu Münster.

Für 1869.

717. Herr Prof. Dr. Franz Joseph Lauth, ord. Mitgl. d. Kgl. Bayer. Akad. d. W. in München.
718. „ Rev. Dr. Ginsburg in Liverpool.

Von der Kgl. Sächsischen Regierung ist die für das Jahr 1868 bewilligte Unterstützung im Betrag von 300 Thlr. an die Casse der D. M. Gesellschaft ausgezahlt worden.

Von der Kgl. Preussischen Regierung ist die für das Jahr 1868 bewilligte Unterstützung in Betrag von 200 Thlr. an die Casse der D. M. Gesellschaft ausgezahlt worden.

Verzeichniss der bis zum 21. December 1868 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. [1]

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der DMG, S. XXX—XXXII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

1. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXII. H. 3. Leipzig 1868. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft zu Paris:

2. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e série. T. XI. No. 43. Juin. T. XII. No. 44. Juillet-Août 1868. Paris. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

3. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. Philos.-histor. Cl. Bd. LVI. H. 3. (Jahrg. 1867. Juli.) Bd. LVII. H. 1. (Jahrg. 1867. Oct.) Wien 1867. 8.
4. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreichische Geschichte. 38. Band 2. Hälfte. Wien 1867. — 39. Bd. 1. Hälfte. Wien 1868. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

5. Zu Nr. 523 und 524. Bibliotheca Indica. Old Series. No. 220. Calcutta 1867. 8. — New Series. No. 117, 118, 121, 125, 126, 127, 128, 129. Calc. 1867. 8. — No. 131. Calc. 1868. 8. — New Series. No. 119. (The Ain i Akbari Fasc. III.) Calcutta 1867. Fol.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

6. Zu Nr. 609. a. The Journal of the R. Geographical Society. Vol. the thirty-seventh. 1867. London. 8.
   c. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XII. No. II. III. IV. V. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin:

7. Zu Nr. 642. Monatsbericht der K. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Mai. Juni. Juli 1868. Berlin 1868. 8.

Von der Asiatischen Zweiggesellschaft in Bombay:

8. Zu Nr. 937. The Journal of the Bombay Branch of the R. Asiatic Society 1865—66. No. XXIV. Vol. VIII. Bombay 1868. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

9. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XXXV. Part I. Nos. I. to IV. 1866. Edited by the Philological Secretary. (Titel und Inhaltsangabe.) Calc. 1867. 8. — Vol. XXXV. Part II. Nos. I. to III. 1866. And a special Number on Indian Ethnology. Edited by the Natural History Secretary. (Titel und Inhaltsangabe.) Calc. 1867. 8. — Vol. XXXVI. Part. II. Nos. I. to III. 1867. Edited by the Natural History Secretary. (Titel und Inhaltsangabe.) Calc. 1868. — New Series. Vol. XXXVII. No. 144. Part. II. No. 1. 1868. No. 145. Part. II. No. 2. 1868. — Extra-Number. Catalogue of Reptiles in the Museum of the As. Society of Bengal. By *Will. Theobald*. Jun. Calc. 1868. 8.

---

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Journal of the Asiatic Society of Bengal: Part. II. No. III. 1867. Edited by the Natural History Secretary. (New Series. No. CXLII.) Calc. 1867. 8.
Journal of the Asiatic Society of Bengal: edited by the Philological Secretary. Part. I. No. III. 1867. (New Series No. CXLIII.) Calc. 1868. 8.
b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal: edited by the General Secretary. January — August. 1868. Calc. 1868. 8.

Von der Smithsonian Institution:

10. Zu Nr. 1101. a. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, for the year 1866. Washington 1867. 8.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

11. Zu Nr. 1232. a. Mittheilungen des historischen Vereines für Steiermark. 16. Heft. Gratz 1868. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

12. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juillet. Août 1868. Paris. 1868. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach- Länder- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

13. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgreeks. 3de Deel, 1. 2. Stuk. 'sGravenhage, 1868. 8.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

14. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle série. 9e année. VIII—XI. Août. Sept. Oct. Nov. 1868. Paris. 8.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

15. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 5 Jahrg. Graz 1868. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung:

16. Zu Nr. 2763. Trübner's American and Oriental Literary Record. No. 37. August No. 38. Sept. No. 39. Oct. 40 Dec. 1868. London. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

17. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für aegyptische Sprache und Alterthumskunde, hrsg. von Prof. Dr. *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Prof. Dr. *H. Brugsch*. August. Sept. Nov. 1868. Leipzig 4.

Von der Kaiserl. Russ. Geograph. Gesellschaft:

18. Zu Nr. 2852. Izwjestia Imperatorskago Russkago Geografičesk. Obščestwa. Tom III. No. 4—8. Tom IV. No. 1—3. 8. Peterburg 1867—68. gr. 8.

Von der Redaction:

19. Zu Nr. 2970. Hurriyetle (حريت) 1re année. No. 5. 27 Juillet 1868. No. 6. 3 Août 1868. Londres 4. (Fortsetzung der jungtürkischen Zeitung Le Mukhbir unter anderem Namen).

II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

3036. A Japanese Grammar. By *J. J. Hoffmann*, published by command of His Majesty's Minister for Colonial affairs. Leiden 1868. gr. 4.

3037. Mémoires de la société d'Ethnographie. Section orientale. Revue orientale. 2 Série. Tome I. No. 1. Paris 1867. 8.

3038. בית הספר. Catalog von hebräischen und jüdischen Büchern, Handschriften etc., nachgelassen von Giuseppe Almanzi, Rabb. Jacob Emden und Oberrabb. M. J. Lewenstein. Auction 3. Nov. 1868. Amsterdam, Fred. Muller. 1868. 8.

3039. Saggi inediti di lingue americane. Appunti bibliografici di *E. Teza*. Pisa. 1868. 8.

3040. Recherches sur la religion première de la race indo-européenne; par *C. Schoebel*. Paris 1868. 8.

3041. Indische Streifen. Eine Sammlung von bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen von *A. Weber*. Berlin 1868. 8.

3042. Catalogue of the Oriental Manuscripts in the library of King's College, Cambridge. By *Edw. H. Palmer*. 1867. 8.

3043. Oriental Mysticism, a Treatise on the sufistic and unitarian Theosophy of the Persians, compiled from native sources by *Edw. H. Palmer*. Cambridge 1867. 8.

3044. An Address to the people of India, on the death of Mir Syud Mohammed Khan Bahadoor, of Jyess, late Tuhseeldar of Jubbulpore, in Arabic and English. By *Edw. H. Palmer*. Cambridge 1868. 8.

3045. Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes b r a h m a, von *M. Haug*. (Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der k. Akad. d. W. 1868. II. 1.) München 1868. 8.

3046. Mongolische Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kür und die Geschichte des Ardschi-Bordschi-Chan. Eine Fortsetzung zu den „Kalmükischen Märchen". Aus dem Mongolischen übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von *B. Jülg*. Innsbruck 1868. gr. 8.

3047. Outlines of Indian Philology, with a Map shewing the distribution of Indian Languages. By *John Beames*. Second Edition. London 1868. 8.

3048. Ueber die sogenannte Leukothea in der Glyptothek Sr. Maj. König Ludwigs I. Von *H. Brunn*. München 1867.

3049. A key to Prof. H. H. Wilson's System of Transliteration. Published by order of the philological Committee of the Asiatic Society of Bengal. 8.

Vom Praesidium der Philologen-Versammlung in Würzburg:

3050. Noctes Indicae sive quaestiones in Nalum Mahábháratéum scripsit *Laur. Gramberger*. Wirceburgi 1868. 8.

3051. Jahresbericht über die Studien-Anstalt bei St. Stephan in Augsburg. Augsb. 1868. 4.

3052. Fünfzehnter Jahres-Bericht über die lat. Vorschule in Bamberg. Bamberg 1868. 4.

3053. Programm . . . der kgl. Studienanstalt Eichstädt über Sprachbildung und Sprachvergleichung . . . von *Joh. Denk*. Eichstätt 1868. 8.

3054. Jahresbericht über die kgl. Studien-Anstalt zu Kempten. Kempten 1868. 4.

3055. Desgl. über das kgl. Max.-Gymn. in München. München 1868. 4.

3056. Desgl. über die kgl. Bayr. Studien-Anstalt zu Münnerstadt. Neustadt a. d. S. 1868. 4.

3057. Desgl. über das kgl. Lyceum.-Gymnas. und die lat. Schule zu Passau. Passau 1868. 4.

3058. Desgl. über das kgl. Gymn. und die kgl. Lateinschule zu Würzburg. Würzburg 1868. 4.

3059. Desgl. über die kgl. Studienanstalt in Zweibrücken. Zweibr. 1868. 4.

Von den Verfassern, Herausgebern und Uebersetzern:

3060. Vitae poetarum persicorum ex D a u l e t s c h a h i historia poetarum excerptae. Persice et latine edidit, commentario instruxit *J. A. Vullers*. Accedit vitam tenens. Gissae 1868. 8.

3061. Ein deutsch-preussisches Vocabularium aus dem Anfange des 15. Jahrh. Nach einer Elbinger Hs. mit Erläuterungen herausgeg. von *G. H. F. Nesselmann*. Königsberg 1868. 8.

3062. Ambà. Eine Episode aus dem Mahâbhârata übersetzt von *G. H. F. Nesselmann*. (Separat-Abdruck aus der Altpreuss. Monatsschrift.) Königsberg 1868. 8.

3063. David Cohen de Lara's rabbinisches Lexicon Kheter Khehunnah. Ein Beitrag zur rabbin. Lexicographie. Von Dr. *J. Perles*. (Sonderabdr. aus der Frankel'schen Monatsschrift.) Breslau 1868. 8.

3064. Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. *Abr. Geiger*. Sechster Jahrg. H. 1—3. Breslau, 1868. 8.

3065. Ueber den gegenwärtigen Stand der Zendphilologie mit bes. Rücksicht auf F. Justi's sogenanntes altbaktrisches Wörterbuch. Ein Beitrag zur Erklärung des Zendawesta. Von Dr. *M. Haug*. Stuttgart 1868. 8.

3066. Ueber Wesen und Aufgabe der Sprachwissenschaft ... Vortrag ... von Prof. Dr. *Bernh. Jülg*. Innsbruck 1868. 8.

3067. Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan von *Th. Nöldeke*. Leipzig, 1868. 8.

3068. *J. Oberdick's* Recension über: Die Fürsten von Palmyra unter Gallienus, Claudius und Aurelianus. Von Dr. A. v. Sallet. Berlin 1866 (Ausschnitt aus den neuen Jahrbb. f. Philol. u. Paedag.).

3069. Les poëtes classiques du règne d'Auguste, historiens des expéditions romaines en Orient et chantres de conquêtes en projet, par *F. Nève*. (Extr. de la Revue de l'instr. publ. en Belgique.) Bruges 1867. 8.

3070. De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis. Dissert. inaug. quam ... publice defendet scriptor *Georg. Hoffmann*. Berolini 1868. 8.

Von Herrn Stadtpfarrer Dr. Ph. Wolff in Rottweil:

3071. Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus. 1868 No. 1—6 (Enth. besonders des Geschenkgebers „Uebersicht der jüngsten Forschungen und Erörterungen über die Topographie des Tempels in Jerusalem“).

Von d. Kgl. Institut für die Sprach-, Länder- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

3072. Maleisch Leesboek, door *H. N. van der Tuuk*. 'sGravenhage, 1868. 8.

Von d. Agentur d. Rauhen Hauses in Hamburg:

3073. Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, von *Ch. Ed. Caspari*. Hamburg, 1869. 8.

Vom Verf. und Herausgeber:

3074. Ueber den Ursprung der Sprache, von *W. H. I. Bleek*. Herausg. mit einem Vorwort von *E. Häckel*. Weimar, 1868. 8.

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Dr. B. von Dorn Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S. in the Grange near Dursley (Glocestershire).
- Stanisl. Julien, Mitgl. d. Inst. und des Vorstandes der asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Chines. in Paris.
- Dr. J. Mohl, Mitgl. d. Instit. u. Präsident d. asiat. Gesellschaft in Paris.
- J. Muir Esq., D. C. L., late of the Bengal Civil Service, in Edinburg.
- A. Peyron, Prof. d. morgenl. Sprachen in Turin.
- Baron Prokesch von Osten Exc., k. k. österr. Feldmarschall-Lieutenant und Internuntius bei der Hohen Pforte, in Constantinopel.
- Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts in Paris.
- Subhi Bey Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth, Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. Jac. Berggren, Probst u. Pfarrer zu Söderköping und Skällwik in Schweden.
- Dr. O. Blau, Norddeutscher Bundes-Consul in Serajewo in Bosnien.
- P. Botta, kais. franz. Generalconsul in Tripoli di Barbaria.
- Cerutti, kön. sardin. Consul in Larnaka auf Cypern.
- Nic. von Chanikof Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.
- E. v. Frähn, kais. russ. Consul in Ancona.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Bibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Dr. J. L. Krapf, Missionar in Kornthal bei Zuffenhausen (Würtemberg).
- E. W. Lane, Privatgelehrter in Worthing, Sussex, in England.
- Major William Nassau Lees, L. L. D., Secretär des College of Fort William in Calcutta.
- Dr. Lieder, Missionar in Kairo.

Herr Dr. A. D. Mordtmann, Mitglied des kais. türkischen Handels-Rathes in Constantinopel.
- E. Netscher, Resident in Riouw, holländisches Indien.
- Edwin Norris, Ph. D., Honor. Secr. R. A. S. in London.
- J. Perkins, Missionar in Urumia.
- Dr. A. Perron in Paris.
- Lieutenant Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria in Algier.

Sir H. C. Rawlinson, Major-General, früher englischer Gesandter in Teheran, jetzt in London.

Herr Dr. G. Rosen, General-Consul des Norddeutschen Bundes in Belgrad.
- Edward E. Salisbury, Präsident der American Oriental Society in New Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
- Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern.
- G. K. Typaldos, Bibliothekar in Athen.
- Dr. Cornelius Van Dyck, Missionar in Beirut.
- Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
- Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenpräs. d. asiat. Gesellschaft in Bombay.

III.

Ordentliche Mitglieder [1].

Se. Hoheit **Carl Anton**, Fürst zu Hohenzollern-Sigmaringen (113).

Se. Grossherzogliche Hoheit Prinz **Wilhelm von Baden** (413).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Professor an d. Univers. in Greifswald (578).
- C. Andreae, aus Hamburg, Stud. orr. in Erlangen (682).
- Dr. C. Andree, Consul der Republik Chile in Bremen (471).
- Dr. F. A. Arnold, Prof. an d. Univ. u. Oberlehrer an der latein. Hauptschule in Halle (61).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Bautzen (491).
- G. J. Ascoli, Prof. der vergleichenden Grammatik u. d. morgenländ. Sprachen an d. phil.-literar. Facultät in Mailand ([illegible]).
- A. Auer, k. k. österr. Hof- und Reg.-Rath (249).
- Dr. Siegmund Auerbach in Frankfurt a. M. (597).
- Dr. S. Th. Aufrecht, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburg (522).
- Freiherr Alex. v. Bach, Excell., k. k. österr. Gesandter in Rom (636).
- Dr. A. Bastian, Docent an d. Univ. in Berlin (550).
- Wolf Graf von Baudissin, Stud. theol. et orient. z. Z. in Leipzig (704).
- Dr. Gust. Baur, Hauptpastor an d. Jacobi-Kirche in Hamburg (288).
- Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Berlin (160).
- Dr. W. F. Ad. Behrnauer, Secretär an der königl. öffentl. Bibliothek in Dresden (290).
- Dr. Charles T. Beke in Bekesbourn bei Canterbury (251).
- Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
- Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).
- R. L. Bensley, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (489).

---

[1] Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Adolphe Bergé, kais. russ. Staats-Rath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Amanuensis am k. k. Antiken-Cabinet in Wien (713).
- Dr. E. Bertheau, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Dr. Bhâu Dâjî in Bombay (622).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Akademie in Münster (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Lieutenant in Grimma, Exc. (189).
- John Birrell, Rev. A. M., Pfarrer zu Dunino bei St. Andrews, Schottland (489).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Lic. Dr. Ed. Böhmer, Professor an d. Univ. in Halle (361).
- Dr. O. von Böhtlingk, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker, z. Z. in Jena (131).
- Dr. F. R. Th. Boelcke, Cand. d. Theol. in Berlin (493).
- Dr. Fr. Bollensen in Witzenhausen an d. Werra (133).
- P. Johannes Bollig, Prof. d. Arab. an d. Sapienza und Scriptor an d. Vatican. Bibl. in Rom (658).
- H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge (648).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. Heinr. Brockhaus, Buchhändler in Leipzig (312).
- Dr. Herm. Brockhaus, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (31).
- Dr. H. Brugsch, Prof. an d. Univ. in Göttingen (276).
- Salom. Buber in Lemberg (430).
- Dr. C. A. Busch, Interpret der königl. preuss. Gesandtschaft in Constantinopel (598).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- D. Henriques de Castro Mz., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke, Mitglied der archäolog. Gesellschaft in Smyrna (601).
- Albert Cohn, Président du Comité Consistorial in Paris (395).
- Dr. Dominicus Comparetti, Prof. der griech. Sprache an der königl. Univers. in Pisa (615).
- W. Cottler, Professor in Strassburg (659).
- Edward Byles Cowell, Principal of the Sanscrit College in Calcutta, d. Z. in London (410).
- Mich. John Cramer, Rev., Consul der Ver. Staaten von Nord Amerika in Leipzig (625).
- Dr. Georg Curtius, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Rev. Dr. Benj. Davies, Prof. am Regent-Park-College in London (486).
- Dr. F. Delitzsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Hartwig Derenbourg, attaché au catalogue des manuscrits orientaux de la Bibl. Impériale in Paris (664).
- Emanuel Deutsch, Custos am British Museum in London (544).
- Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Jena (481).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. Rud. Dietsch, Prof., Rector der K. Landesschule in Grimma (562).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Giessen (293).
- Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in Weimar (89).
- Dr. Otto Donner in Helsingfors (654).
- Charles Mac Douall, Prof. in Belfast (425).
- Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (161).

Herr Dr. Theodor **Dreher**, Priester im Fürstenthum Sigmaringen, d. Z. in Rom (658).
- Dr. Johannes **Dümichen** in Berlin (708).
- Dr. L. **Duncker**, Prof. d. Theol. in Göttingen (105).
- Dr. Georg Moritz **Ebers**, Docent an d. Univ. in Jena (562).
- Dr. W. H. **Engelmann** in Bantong (Java) (610).
- Dr. Carl Hermann **Ethé**, Docent an d. Univ. in München (641).
- Dr. Julius **Euting**, Bibliothekar des evang. theol. Stifts in Tübingen (614).
- Dr. H. **von Ewald**, Prof. in Göttingen (6).
- Wiand **Fell**, Kaplan zu St. Ursula in Cöln a. R. (703).
- Dr. Christ. Theod. **Ficker**, Pfarrer in Schönfeld bei Elster (576).
- Dr. H. L. **Fleischer**, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig (1).
- Dr. G. **Flügel**, Prof. in Dresden (10).
- Joseph **Födes**, Privatbeamter in Wien (520).
- Dr. Z. **Frankel**, Oberrabbiner und Director des jüdisch-theologischen Seminars „Fränkelsche Stiftung" in Breslau (225).
- R. H. Th. **Friederich**, holländisch-ostindischer Beamter in Batavia (379).
- Dr. Julius **Fürst**, Professor in Leipzig (76).
- Dr. H. C. **von der Gabelentz** Exc., wirkl. geh. Rath in Altenburg (5).
- H. G. C. **von der Gabelentz** in Dresden (582).
- Dr. Charles **Galner** in Oxford (631).
- Alexander **Gaukine**, Secretär des K. Russ. Consulats in Rustschuk (676).
- Gustave **Garrez** in Paris (627).
- Dr. Abr. **Geiger**, Rabbiner der israel. Gemeinde in Frankfurt a. M. (465).
- Dr. Lazarus **Geiger** in Frankfurt a. M. (710).
- G. **Geitlin**, Prof. d. Exegese in Helsingfors (231).
- Dr. J. **Gildemeister**, Prof. der morgenl. Spr. in Bonn (20).
- Dr. M. J. **de Goeje**, Prof. in d. philos. Facultät in Leiden (609).
- Comte Ad. **de Gobineau**, Kais. Franz. Gesandter in Athen (511).
- Dr. W. **Gooke** in Berlin (705).
- Dr. A. J. **Goldenblum**, Lehrer am Gymnasium u. an der städtischen Handelsschule in Odessa (608).
- Heinr. **Goldmann**, Secretär in Berlin (663).
- Dr. Siegfried **Goldschmidt** in Göttingen (693).
- Dr. R. A. **Gosche**, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. F. W. **Gotch** in Bristol (525).
- Dr. K. H. **Graf**, Prof. in Meissen (48).
- Jules Baron **de Grelndl**, ausserordentlicher Gesandter und bev. Min. S. M. des Königs der Belgier in Constantinopel (694).
- Wassili **Grigoryeff**, Exc., Kais. Russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. zu St. Petersburg (685).
- Lic. Dr. B. K. **Grossmann**, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. C. L. **Grotefend**, Archivrath in Hannover (219).
- Dr. Max **Grünbaum** in New York (459).
- Dr. Herm. Alfr. v. **Gutschmid**, Prof. in Kiel (367).
- Dr. Th. **Haarbrücker**, Docent an d. Univers. und Oberlehrer an der Louisenstädtischen Realschule in Berlin (49).
- Dr. Julius Caesar **Haentzsche** in Dresden (595).
- S. J. **Halberstam**, Kaufmann in Bielitz (551).
- Dr. C. **Halder**, k. k. Schulrath in Innsbruck (617).
- Fitz-Edward **Hall**, D. C. L., Bibliothekar der India Office Library in London (571).
- Anton **von Hammer**, Hof- und Ministerialrath in Wien (397).
- Dr. B. **von Haneberg**, Abt von St. Bonifaz, Prof. d. Theol. in München (77).
- Dr. G. Ch. A. **von Harless**, Reichsrath und Präsident des evang. Oberconsistoriums in München (241).

Herr Dr. K. D. **Hassler**, Oberstudienrath in Ulm (11).
- Dr. M. **Haug**, Prof. an d. Univ in München (349).
- Dr. M. **Heidenheim**, theol. Mitglied des königl. College in London (570).
- Chr. **Hermansen**, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
- Dr. G. F. **Hertzberg**, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Aug. **Hildebrandt**, Stud. phil. in Marburg (653).
- Dr. K. A. **Hille**, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- J. P. Sla **van Hillegom** in Amsterdam (599).
- Dr. Georg **Hilliger** in Frankfurt a. M. (664).
- K. **Himly**, Dolmetscher des K. Preuss. Consulats in Canton (567).
- Dr. F. **Himpel**, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. F. **Hitzig**, Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Heidelberg (15).
- Dr. A. **Hoefer**, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
- Dr. Georg **Hoffmann** in Berlin (643).
- Dr. Karl **Hoffmann**, Realschullehrer in Arnstadt (534).
- J. **Hoffmann**, Prof. der Chines. u. Japan. Sprache an d. Univ. in Leiden (572).
- Dr. J. Ch. K. **von Hofmann**, Prof. d. Theol. in Erlangen (320).
- Chr. A. **Holmboe**, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
- A. **Holtzmann**, grossherzogl. badischer Hofrath und Prof. der älteren deutschen Sprache u. Literatur in Heidelberg (300).
- Dr. Rudolph Armin **Humann**, Pfarrvicar in Elsahausen bei Hildburghausen (642).
- Dr. Franz **Johaentgen**, Docent an d. Univ. in Berlin (549).
- Dr. P. **de Jong**, Prof. u. Interpres Legati Warneriani in Leiden (427).
- Dr. B. **Jülg**, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. **Justi**, Prof. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. **Juynboll**, Lehrer der niederländisch-ostindischen Sprachen in Delft (592).
- Dr. Adolf **Kamphausen**, Professor an der evangel.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Siegmund **Kaulitz** in Lugos, Ungarn (695).
- Joseph **Karabacek**, Docent an d. k. k. Univ. in Wien (651).
- Dr. Fr. **Kaulen**, Prof. d. Theologie an d. Universität in Bonn (500).
- Dr. Emil **Kautzsch**, Lic. der Theologie in Leipzig (621).
- Dr. Camillo **Kellner**, Oberlehrer am K. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. **Kiepert**, Prof. in Berlin (218).
- R. **Kirchheim** in Frankfurt a. M. (504).
- Lic. Dr. P. **Kleinert**, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
- Adolph Wilh. **Koch**, Repetent am K. Seminar in Blaubeuren (688).
- Dr. A. **Köhler**, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. J. **König**, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Joseph **Kohn**, Rabbinats-Candidat in Lemberg (645).
- Dr. Samuel **Kohn** in Breslau (656).
- Dr. Alexander **Kohut**, Oberrabbiner in Stuhlweissenburg, Ungarn (657).
- Dr. Cajetan **Kossowicz**, Prof. des Sanskrit an d. kaiserl. Universität zu St. Petersburg (669).
- Alexis **Koudriavtzew**, Kaiserl. Russ. Consul in Tulcia (606).
- Dr. L. **Krehl**, Prof. u. Bibliothekar an d. Univ. in Leipzig (164).
- Dr. Alfr. **von Kremer**, k. k. österreich. ordentl. Consul in Galatz (326).
- Dr. Mich. Jos. **Krüger**, Prof. am Lyceum Hosianum in Braunsberg (434).
- Dr. Abr. **Kuenen**, Prof. d. Theol. in Leiden (327).
- Dr. A. **Kuhn**, Professor, Gymnasial-Oberlehrer in Berlin (137).
- Géza **Kuun von Osdola** in Ofen (686).
- Eduard Ritter **von Lackenbacher**, k. k. Hofrath in Wien (611).

Herr W. Lagus, Professor in Helsingfors (691).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Amsterdam (464).
- Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. F. Larsow, Prof. an d. Gymnas. z. grauen Kloster in Berlin (153).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an der kön. Univers. zu Pisa (605).
- Dr. Ch. Lassen, Prof. d. Sanskrit-Litteratur in Bonn (97).
- Dr. C. R. Lepsius, Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
- Dr. August Leskien, Privatdocent an d. Univ. in Göttingen (711).
- Dr. H. B. Levy in Hamburg (569).
- Dr. J. Levy, Rabbiner in Breslau (521).
- Dr. M. A. Levy, Professor in Breslau (461).
- Jacob Lickel, Cand. in Uhrweiler, Unter-Elsass (679).
- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Neapel (556).
- Dr. H. G. Lindgrén, Prof. in Upsala (589).
- Dr. J. Löbe, Pfarrer in Rasephas bei Altenburg (32).
- Leop. Löw, Oberrabbiner u. israelit. Bezirks-Schulaufseher des Csongrader Comitats, in Szegedin (527).
- Dr. L. Loewe, Seminardirector in Royal College of Preceptors in Broadstairs (Kent) (501).
- Dr. Otto Loth in Leipzig (671).
- Dr. H. Lotze, Privatgelehrter in Leipzig (304).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- Dr. Adam Martinet, Prof. der Exegese u. d. morgenl. Sprachen an dem kön. Lyceum in Bamberg (394).
- M. Marx, Lehrer in Gleiwitz (509).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Macassar (270).
- Dr. A. F. Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. A. Merx, Privatdocent in Jena (537).
- Friedr. Mezger, königl. Studienlehrer in Hof (604).
- Johann Minayeff in St. Petersburg (630).
- Dr. J. C. Mitterrutzner, Kapitular des Lateran. Chorherrenstifts Neustift, Prof. am k. k. Obergymnasium in Brixen (675).
- Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Gruppenbach (bei Heilbronn) (524).
- Paul von Moellendorf, Stud. jur. u. d. orient. Sprachen in Halle (690).
- Dr. Georg Moesinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg (656).
- Anton Muchlinsky, Prof. d. osmanischen Spr. u. Litteratur an d. Univ. in St. Petersburg (646).
- Dr. Ferd. Mühlau, Lic. d. Theol. in Leipzig (565).

Sir William Muir, K. C. S. I. and Lieutenant Governor N. W. P. in Allahabad (437).

Herr Dr. Aug. Müller, Gymnasiallehrer in Neuruppin (662).
- Dr. Joseph Müller, Prof. d. morgenl. Spr. in München (116).
- Dr. Max Müller, Taylorian Professor an der Universität in Oxford, Christ Church (166).
- Theod. Mündemann, Cand. in New Canaan, Connect. U.-St. Nord-Amerika (351).
- Münif Effendi, erster Dragoman des kaiserl. Divans, Präsident der türk. Akademie u. s. w., in Constantinopel (634).
- Dr. Abr. Nager, Rabbiner der Synagogengemeinde in Polnisch-Crone (584).
- Dr. S. Nascher, Rabbiner und Prediger in Berlin (677).
- Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
- Dr. John Nicholson in Penrith (England) (360).

Herr Dr. George Karel Niemann, Lector an der Missionsanstalt in Rotterdam (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Heidelberg (594).
- Dr. Nicolas Nitzulescu in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Kiel (453).
- J. Th. Nordling, Acad. Adjunctus in Upsala (523).
- Johannes Overdick, Oberlehrer am Kathol. Gymn. in Glogau (628).
- Dr. G. F. Oehler, Prof. d. Theol. und Ephorus am evangel. Seminar in Tübingen (227).
- Dr. J. Olshausen, Geh. Ober-Regierungsrath in Berlin (3).
- Prof. Dr. Julius Oppert in Paris (652).
- Conrad von Orelli, Cand. theol. in Leipzig (707).
- E. H. Palmer, B. A., Fellow of St. John's College in Cambridge (701).
- Keropé Patkanian, Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in Posen (540).
- Dr. W. Pertsch, Bibliothekar in Gotha (328).
- Peshotunji Behramji Sanjana, Dastur in Bombay (625).
- Dr. August Petermann in Gotha (421).
- Dr. H. Petermann, Prof. an d. Univ. in Berlin (95).
- Dr. Pelz, Prof. der alttestamentl. Exegese an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Martin Philippi aus Rostock, z. Z. in Leipzig (669).
- Dr. Anton Pohlmann, Professor der Theologie am Lyceum Hosianum in Braunsberg (451).
- Reginald Stuart Poole, Depart. of Antiquities, Brit. Museum, in London (576).
- Georg U. Pope, D. D., Headmaster of the Grammar-school at Ootacamund (Indien) (649).
- Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft in Halle (4).
- Georg Fr. Franz Praetorius in Berlin (655).
- Dr. Eugen Prym, z. Z. in Damascus (644).
- Ritter Alfons v. Questiaux, k. k. Vicekanzler und Dolmetsch in Wien (513).
- Dr. Wilhelm Radloff, Prof. an der Bergschule in Barnaul (West-Sibirien) (635).
- Dr. G. M. Redslob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
- Dr. Simon Reinisch, Professor an d. Univ. in Wien (479).
- Dr. Laurenz Reinke, Domcapitular und Prof. in Münster (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, in Paris (433).
- Licent. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Xaver Richter, königl. Stiftsvicar bei St. Cajetan, Prof. und Lehrer d. hebr. Spr. an d. Gymnasium in München (250).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- John Riley Robinson, South Terrace, Dewsbury (680).
- Dr. E. Rödiger, Prof. d. morgenl. Spr. in Berlin (2).
- R. Röhricht, Lic. d. Theologie in Berlin (685).
- Dr. August Rohling, Privatdocent in Münster (715).
- Dr. R. Rost, Secretär d. kgl. asiat. Gesellschaft in London (152).
- Dr. R. Roth, Prof. an d. Univ. u. Oberbibliothekar in Tübingen (26).
- Dr. theol. Moritz Rothe, Pastor primarius an d. St. Ansgarii-Kirche in Bremen (629).
- Friedrich von Rougemont, gewes. Staatsrath in Neufchatel (554).
- Dr. Ed. Sachau z. Z. in London (660).
- Carl Sandreczki, Secretär der C. Church Miss. Society in Jerusalem (559).

Herr Carl Sax, Dolmetscher des k. k. General-Consulats in Serajewo, Rustschuk (563).
- Dr. A. F. von Schack, grossherzogl. mecklenburg.-schwerin. Legationsrath u. Kammerherr, auf Brüsewitz bei Schwerin (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, Kanzleidirector des k. k. österr. Generalconsulates in London (372).
- Dr. E. Scherdlin, Gymnasial- und Seminarlehrer in Kehl (678).
- Dr. Ant. von Schiefner Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (287).
- Dr. C. Schirren, Prof. an d. Univ. in Dorpat (443).
- Dr. Emil Schlagintweit in Würzburg (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Legationsrath u. Director d. orient. Akademie in Wien (272).
- Dr. Constantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
- Dr. Ch. Th. Schmidel, Guts- u. Gerichtsherr auf Zehmen u. Kötzschwitz bei Leipzig (176).
- Dr. Ferd. Schmidt, Lehrer an d. höheren Bürgerschule zu Neuwied (702).
- Lic. Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. A. Schmölders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).
- Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (285).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. der Theologie in Zürich (655).
- Dr. Paul Schröder in Halle (700).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Dr. Schultz, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Leo Schwabacher, Rabbiner in Odessa (337).
- Dr. G. Schwetschke in Halle (78).
- Dr. F. Romeo Seligmann, Docent d. Gesch. d. Medicin in Wien (239).
- Emile Senart, aus Reims, Stud. orr. in Paris (681).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. an d. K. Landesschule zu Pforta (692).
- Dr. Alb. Socin z. Z. in Damascus (661).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. in Erlangen (50).
- Spoerlein, Pastor in Antwerpen (532).
- Dr. J. J. Stähelin, Prof. d. Theol. in Basel (14).
- R. Steck, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden (689).
- Lic. Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Heidelberg (640).
- Dr. C. Steinhardt, Prof. an d. Univ. in Halle (221).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Cand. theol., Lector der histor. Wissenschaften am kön. Gymnasium in Linköping (447).
- Dr. Steinschneider, Lehrer in Berlin (175).
- Dr. Steinthal, Prof. d. vergl. Sprachwissenschaft an d. Universität in Berlin (424).
- Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).
- Dr. Lud. von Stephani Exc., kaiserl. russ. wirklicher Staatsrath und ordentl. Akademiker in St. Petersburg (63).
- Geh. Hofr. Dr. J. G. Stickel, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Dom-Gymnasiums in Colberg (364).
- Dr. F. A. Strauss, Prof. der Theol. u. Garnisonpred. in Berlin (295).
- Lic. Otto Strauss, Superintendentur-Verweser u. Pfarrer an der Sophienkirche in Berlin (498).
- Heinrich Edler v. Suchecki, k. k. Prof. der vergl. slav. Sprachkunde an d. Jagellonischen Univ. in Krakau (535).
- Arm. von Szilády, Reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden (Westphalen) (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (238).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Bologna (444).

Herr T. Theodores, Prof. der oriental. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
- Theremin, Pastor in Vandoeuvres (389).
- Dr. H. Thorbecke, Docent an d. Univ. in Heidelberg (603).
- W. Tiesenhausen, Collegien-Assessor in St. Petersburg (262).
- Geh. Hofr. Dr. C. Tischendorf, Prof. d. bibl. Palaeographie an der Univ. in Leipzig (68).
- Nik. von Tornauw Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Oberprocurator im dirigirenden Senat zu St. Petersburg (215).
- Dr. C. J. Tornberg, Prof. d. morgenl. Sprachen in Lund (79).
- Dr. E. Trumpp, Diaconus in Pfullingen bei Reutlingen (Würtemberg) (403).
- Dr. F. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. C. W. F. Uhde, Prof. d. Chirurgie und Medicinalrath in Braunschweig (281).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren) (650).
- J. J. Ph. Valeton, Prof. d. morgenl. Spr. in Groningen (130).
- Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Pesth (672).
- J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
- Lic. Dr. E. Vilmar, Prof. an d. Univers. in Greifswald (432).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. und Prof. d. morgenl. Spr. bei der theol. Facultät in Dorpat (536).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstman, Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243).
- Dr. J. A. Vullers, Prof. d. morgenl. Spr. in Giessen (385).
- Dr. A. Weber, Prof. an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Prof. d. morgenl. Sprachen in Heidelberg (28).
- Duncan H. Weir, Prof. in Glasgow (375).
- Dr. Weiss, Prof. d. Geschichte a. d. Univ. in Gratz (613).
- Dr. H. Weissenborn, Professor am kön. Gymnas. in Erfurt (506).
- Weljaminov-Sernov, K. Russ. Staats-Rath, Mitglied der kaiserl. Akademie d. Wissenschaften in St. Petersburg (539).
- Dr. J. Wenig, Prof. d. bibl. Einleitung u. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Innsbruck (668).
- Dr. Joseph Werner in Fürth (600).
- Dr. W. Wessely, Prof. des österreich. Strafrechts in Prag (163).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul, in Berlin (47).
- Dr. W. D. Whitney, Prof. am Yale College in New-Haven (356).
- Moritz Wickerhauser, Prof. d. morgenl. Spr. an der k. k. orient. Akademie und Prof. d. türk. Sprache am k. k. polytechnischen Institut in Wien (286).
- Rev. William Wickes, Principal of Huron College in London, Canada West z. Z. in Berlin (684).
- F. W. E. Wiedfeldt, Prediger in Kuhfelde bei Salzwedel (404).
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (186).
- Monier-Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. Oxford (629).
- Dr. Ludwig von Wolan Wolański, Päbstlicher Geheim-Kämmerer, z. Z. in Münster (716).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (25).
- Rev. Charles H. H. Wright, M. A., Kaplan bei der Engl. Gesandtschaft in Dresden (753).
- Dr. William Wright, Assistant in the Department of manuscripts, Brit. Museum, in London (284).
- W. A. Wright, B. A., Trinity College, in Cambridge (536).
- Dr. Carl Aug. Wünsche, ord. Lehrer an d. Realschule in Leipzig (639).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Prof. und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (15).

Herr Dr. H. F. Wuttke, Prof. d. histor. Hülfswissenschaften in Leipzig (118).
- Dr. H. W. Zaremba in St. Joseph, Illinois U. S. A.
- Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).
- Dr. C. F. Zimmermann, Gymnasiallehrer in Basel (587).
- Dr. Joseph Zingerle, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Trient (687).
- Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Marienberg (Tirol) (271).
- H. Zirndorf, Prof. in Manchester (532).
- Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Heine-Veitel-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (543).

Die Stadtbibliothek in Hamburg (557).



Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—X. Band. (Erste Serie.) 1846—56. 8. 38 Thlr. 20 Ngr. I. 2 Thlr. 20 Ngr. — II—X. à 4 Thlr.

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 1 Thlr. 20 Ngr. (1845 20 Ngr. — 1846 1 Thlr.)

——— XI.—XXII. Band. (Zweite Serie.) 1857—68. 48 Thlr.

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 1 Thlr. 10 Ngr.

Neu eintretenden Mitgliedern der D.M.G. werden die erschienenen 22 Bände der Zeitschrift, nebst Jahresberichten und Register zum I.—X. Band, anstatt 81 Thlr. 20 Ngr., zu dem ermässigten Preise von 44 Thlr. geliefert.

Einzelne Jahrgänge oder Hefte der Zeitschrift und der Jahresberichte zur Completirung werden an die Mitglieder der D.M.G. auf Verlangen unmittelbar von der Commissionshandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 6 Thlr. 10 Ngr. (Für Mitglieder der D.M.G. 4 Thlr. 22½ Ngr.)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 24 Ngr. (Für Mitglieder der D.M.G. 18 Ngr.)

Nr. 2. Al Kindî genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel*. 1857. 16 Ngr. (Für Mitglieder der D.M.G. 12 Ngr.)

Nr. 3. Die fünf Gâthâ's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 2 Thlr. (Für Mitgl. d. D.M.G. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber*. 1858. 1 Thlr. 15 Ngr. (Für Mitgl. d. D.M.G. 1 Thlr. 3 Ngr.)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rch. Adlb. Lipsius*. 1859. 1 Thlr. 15 Ngr. (Für Mitgl. d. D.M.G. Thlr. 4 Ngr.)

——— II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 10 Thlr. 4 Ngr. (Für Mitglieder d. D.M.G. 7 Thlr. 18 Ngr.)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 2 Thlr. (Für Mitglieder d. D.M.G. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 2. Die fünf Gâthâ's des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt u. erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 2 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Hanafiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 2 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 2 Thlr. 4 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 1 Thlr. 18 Ngr.)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 2 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 1 Thlr. 15 Ngr.)

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 9 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 6 Thlr. 22½ Ngr.)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 3 Thlr. (Für Mitgl. d. DMG. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 2 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 3 Thlr. 10 Ngr. (Für Mitglieder der DMG. 2 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Adf. F. Stenzler*. I. Âçvalâyana. 1. Hft. Text. 1864. 20 Ngr. (Für Mitgl. d. DGM. 15 Ngr.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von d. DMG. IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 8 Thlr. 12 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 6 Thlr. 9 Ngr.)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch hrsg. von *Adf. F. Stenzler*. I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 1 Thlr. (Für Mitgl. d. DMG. 22 1/2 Ngr.)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 1 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 22 1/2 Ngr.)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alex. Kohut*. 1866. 20 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 15 Ngr.)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-'ezer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 12 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 9 Ngr.)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1866. 5 Thlr. 10 Ngr. (Für Mitglieder der DMG. 4 Thlr.)

V. Band.

Nr. 1. *Petermann, H.*, Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage. Leipzig. 1868. 2 Thlr. 15 Ngr. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 Thlr. 26 1/4 Ngr.)

Nr. 2. *Blau, O.*, Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Leipzig, 1868. 3 Thlr. 6 Ngr. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 Thlr. 12 Ngr.)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von Dr. *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 20 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 15 Ngr.)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 1855. 8. 4 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 3 Thlr.)

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der DMG. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. gr. 8. 14 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 10 Thlr. 15 Ngr.)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. 1861. 4. 2 Thlr. 20 Ngr. (Für Mitglieder der DMG. 2 Thlr.)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der DMG. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 10 Ngr. (Für die Mitglieder der DMG. 7 1/2 Ngr.)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta*. 1862. 8. 4 Ngr. (Für die Mitglieder der DMG. 3 Ngr.)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st part. 1864. 4. 3 Thlr. 10 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 2 Thlr. 15 Ngr.) 2d—5th part. 1865—68. 4. Jeder Part 2 Thlr. (Für Mitgl. d. DMG. à 1 Thlr. 15 Ngr.)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der DMG. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. (In acht Halbbänden.) Band I—III. 1866—68. 8. Jeder Halbband 5 Thlr. 15 Ngr. (Für Mitglieder der DMG. 3 Thlr. 20 Ngr.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung: F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags, bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Ueber die babylonische Urgeschichte und über die Nationalität der Kuschiten und der Chaldäer.

Von

Carl Sax.

„Die Frage, was die Chaldäer eigentlich für ein Volk gewesen, ist eine der schwierigsten in der Weltgeschichte."

Heeren (Ideen üb. Politik, Handel u. Verkehr der vorn. Völker der alten Welt).

I. Abschnitt.

Allgemeine Bemerkungen über den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft bezüglich des vorliegenden Thema's und über den Plan dieses Aufsatzes.

Unter den Urvölkern des Orients sind eben diejenigen die räthselhaftesten, welche die einstigen Weltstädte Babel und Ninive gründeten und nächst den Aegyptern den grössten und sogar noch fortdauernden Einfluss auf die Entwicklung der semitischen und indogermanischen Cultur, fast aller Völker Asien's und Europa's, ausgeübt haben. Es sind dies die Chaldäer und die mit ihnen jedenfalls in Zusammenhang stehenden Kuschiten oder (mythischen) Aethiopen.

Vorkurzem hat Graf Gobineau in seinem Traité des écritures cunéiformes die culturgeschichtliche Wichtigkeit des Chaldäismus nachgewiesen, und hat Julius Braun in seiner „Naturgeschichte der Sage" Chaldäa als jene Stätte bezeichnet, von wo aus die ägyptische Cultur unter allen asiatischen und europäischen Völkern verbreitet wurde. Auch auf die weltgeschichtlichen, politischen Ereignisse übte Babylon grossen Einfluss. Aber noch ist der Ursprung der Chaldäer eine Streitfrage der Gelehrten, und namentlich bildet auch das in Babel wie in Meroë berühmt gewordene Kuschiten-Volk noch ein grosses Fragezeichen in der alten Geschichte des Orients.

Die präcise Beantwortung dieser Fragen kann die herkömmliche Anschauung über die Urgeschichte der Menschheit gänzlich umstossen; auch haben die neuern Forscher die verschiedensten, einander ganz widersprechenden Ansichten über die Herkunft dieser

Völker ausgesprochen. Aus diesen Gründen ist es begreiflich, dass manche conservative Gelehrte die neuern Ansichten der Keilschrift-Forscher und ihrer Anhänger noch gar nicht anerkennen. So will Duncker, wie Bohlen, in den Chaldäern noch immer nichts anderes als reine Semiten sehen, und so hält wie früher der ältere Niebuhr, auch Movers die Chaldäer für Assyrer. Andere wollen die biblischen Chaldäer, d. h. die Kasdim, von der semitischen Bevölkerung, den eigentlichen Chaldäern, unterscheiden. Gesenius und Bötticher erklärten diese Kasdim für ein erst im 7. Jahrhundert v. Chr. aus dem Norden eingewandertes Volk und diese Ansicht adoptirten die meisten Gelehrten, indem Lassen, Heeren, Roediger und Pott, Renan u. A. dieses Volk mit den Kurden identifiziren, Bötticher die Chaldäer für jafetitische Sisakanier, Schlözer sie für Slaven, Michaelis und Roth sie für Skythen erklärten. Oppert hält sie insbesondere für turanische Skythen, Georg Rawlinson für Kuschiten. Die Kuschiten hält G. Rawlinson, ebenso wie Gesenius und Bunsen, für Afrikaner, Bunsen erklärt sogar Alles, was von asiatischen Kuschiten erzählt wird, für eine Fabel; auch Movers behauptet, dass unter den asiatischen Kuschiten nur die alten Assyrer zu verstehen seien; Baron Eckstein dagegen sucht Kusch in der Tatarei; Heinrich Rawlinson hält die Kuschiten für Skythen (wie Oppert die Chaldäer), Niebuhr d. Jüngere vermuthet unter den asiatischen Kuschiten Tataren, zweifelt aber, ob diese Kuschiten mit den afrikanischen (Kuschiten) etwas gemein haben; Spiegel sträubt sich überhaupt gegen die Annahme einer nicht-arischen Urbevölkerung Iran's, und gibt eine solche nur im S.W. und S.O. dieses Landes zu, wobei er es aber für unentschieden erklärt, ob dieselbe tatarischen oder afrikanischen Ursprungs sei.

Ebenso gross ist die Verschiedenheit der Ansichten über die babylonischen Dynastien des Berosus. Die zweite derselben, nämlich die erste historische, welche Berosus als medische bezeichnet, wird gewöhnlich für eine arisch-medische, von Neuern aber auch für eine hamitisch-skythische (H. Rawlinson) oder tatarische (M. v. Niebuhr) gehalten; die darauffolgende Dynastie, welche Berosus nicht näher bezeichnet, hält Gutschmid für die erste chaldäische und Henry Rawlinson für die erste semitische, George Rawlinson aber für afrikanisch-kuschitisch, Böhmer für skythisch-kuschitisch, Braun endlich für ägyptisch.

Diese Angaben genügen, um zu zeigen, welches Chaos in der Geschichte dieser Völker noch herrscht.

Nur so viel ist bereits festgestellt, dass in Babylonien, von wo die Bibel die Sprachverwirrung ausgehen lässt, semitische, hamitische, arische und tatarische Elemente vorhanden waren. Aber durch welche Völker und durch welche Dynastien waren jene Elemente repräsentirt? Woher kamen dieselben und wann traten sie auf? Welchen Einfluss nahmen sie auf die Cultur-Entwicklung und auf die Staatenbildung?

Leider reichen die historischen Zeugnisse nicht weit genug zurück und wurde das Andenken an jene Zeit ausser in wenigen Ueberresten kolossaler Bauten und räthselhafter Keilschriften fast nur in sagenhaften Erzählungen von mythischen Personen, wie Bel, Nimrod, Orion, Zoroaster, Zohak, Memnon, Kepheus, Perseus u. s. w. auf uns überliefert. Eben darum aber, weil hier die historischen und selbst die philologischen Beweismittel nicht mehr ausreichen und einer Ergänzung bedürfen, muss man auch noch andere, mittelbare Quellen, als Sagen, Beschaffenheit und Cultur der Völker, zu Hilfe nehmen, überhaupt der Combination grössere Berechtigung einräumen, gleichwie in analogen Fällen sogar die juridische Gesetzgebung den Beweis durch das Zusammentreffen von Verdachtsgründen zulässt; — und wie der Geolog aus dem gegenwärtigen Zustande der Erde deren vorweltliche Entwicklungsgeschichte deducirt, so muss auch der Geschichtsforscher von den historischen Wirkungen auf die vorhistorischen Ursachen zurückschliessen und so die Urgeschichte der Menschheit reconstruiren.

Ich gehe hierbei auch von der Ansicht aus, dass in den alten Mythen nicht so sehr eine Allegorisirung religiöser Ideen, sondern vielmehr eine religiös-poetische Verarbeitung historischer Ereignisse aus der Vorzeit zu erkennen sei.

Durch die nach diesen Grundsätzen von mir vorgeschlagene Lösung, welche nicht, wie manche andere Hypothesen, alle unbequemen Quellen und Entdeckungen verdächtigt, glaube ich die hinsichtlich der vorliegenden Fragen in den Quellen gefundenen Widersprüche aufzuklären, verschiedene Ansichten der Gelehrten mit einander zu versöhnen, und ein möglichst präcises Resultat zu erlangen.

Damit der Ursprung der Chaldäer deducirt werden könne, muss zuerst die Nationalität der Kuschiten und ihre Stelle in der babylonischen Geschichte festgestellt werden, daher ich nun gleich mit den Kuschiten beginne.

Das vorliegende Thema berührt aber so viele andere historische, ethnographische und philologische Gebiete, dass ihre stricte Beantwortung fast eine Universal-Gelehrsamkeit erfordern würde; und in Berücksichtigung dieser Schwierigkeit bittet der Verfasser um nachsichtige Beurtheilung.

II. Abschnitt.

Verbreitung, Nationalität und Cultur der Kuschiten.

Das Land **Kusch** hält man gewöhnlich für die Nil-Gegend oberhalb Aegyptens, namentlich für Nubien und Abyssinien, und diese Ansicht stützt sich hauptsächlich auf folgende Gründe.

Mehrere der in der Genesis (10, 7) erwähnten Nachkommen des Kusch oder Chus bedeuten höchst wahrscheinlich Volksstämme in Nubien oder Abyssinien; — im Griechischen wird Kusch durch

Αἰθιοπία übersetzt, und bei Griechen und Römern war Aethiopien hauptsächlich die Bezeichnung für Nubien und Abyssinien; — Jeremia (13, 23) ruft aus: „Kann auch ein Kuschite seine Haut ändern und ein Panther seine Flecken?" — woraus man schloss, dass die Kuschiten schwarz waren, wie die nubischen Mohren; — Ezechiel (29, 10) sagt: „Ich will Aegypten wüste und öde machen vom Thurm zu Syene an bis an die Grenze von Kusch"; — Aegypten soll nicht nur nach Diodorus Siculus (III, 3.) zuerst von Aethiopen bevölkert worden sein, sondern die Aethiopen haben nach historischen Angaben, als Kuschiten nach der Bibel, auch später Aegypten erobert und beherrscht, was füglich nur von Nubien aus geschehen sein konnte. — überhaupt kommt Kusch in vielen Bibelstellen in Verbindung mit Mizraim oder Aegypten und mit dem ebenfalls hamitischen Volke Put vor.

Alle diese Gründe beweisen aber höchstens, dass es in Afrika Kuschiten gab, keineswegs jedoch, dass Nubien oder Abyssinien ihr ursprüngliches Vaterland war, und dass sie selbst zu den Mohren gehörten.

Dem Landesnamen *Αἰθιοπία* liegt der Name seiner Bewohner zu Grunde. Die spätern Griechen verstanden unter den Aethiopen allerdings Neger, aber dieses war nicht ihr ausschliesslicher Begriff und liegt nicht in der Bedeutung des Wortes, denn *αἴθοψ* heisst nur „dunkel", aber nicht „schwarz" (*μέλας*), und *Αἰθίοπες* bedeutet daher überhaupt nur ein Volk von dunklerer Hautfarbe als die Griechen. Der von Homer gebrauchte Ausdruck *αἴθοπα οἶνον ἐρυθρὸν* und sonstige Anwendungen des Beiwortes *αἴθοψ* (vergl. Dietmar; das Vaterland der Chaldäer und Phönizier S. 32—38) führen sogar auf die Vermuthung, dass *αἴθοψ* und *ἐρυθρὸς* nahezu Synonyma gewesen, und die Namen „Aethiopen" und „Erythräer", sowie Himyariten, Edomiter und Phöniker, ursprünglich dasselbe, nämlich ein röthlich-braunes Volk bedeuten. Auch erwähnt Herodot (VII, 70) asiatische Aethiopen mit schlichtem Haare, zum Unterschiede vom Wollhaare der Neger.

Aethiopien kann also nebst Nubien jedes Land bedeuten, dessen Bewohner eine dunkle Hautfarbe haben. (Von den asiatischen Aethiopen speciell wird weiter unten gehandelt werden.) Wenn Jeremia (13, 23) ausruft: „Kann auch ein Kuschite seine Haut ändern oder ein Panther seine Flecken?" so beweist dieses ebenfalls nicht die Negerartigkeit der Kuschiten, sondern nur dass sie eine dunklere Hautfarbe als die Hebräer hatten.

Die angeführte Stelle bei Ezechiel, — „Aegypten von Syene bis an die Grenze von Kusch" — scheint auf das Gegentheil von dem hinzudeuten, was man daraus zu schliessen pflegt; denn der Prophet meint hier offenbar die beiden Endpunkte Aegyptens, und da Syene selbst am südlichen Ende Aegyptens, an der nubischen Grenze liegt, so muss Kusch nordwärts von Aegypten, entweder in Libyen oder in Arabia Petraea liegen.

Was die häufige Verbindung von Kusch mit Put betrifft, so ist es nur eine Vermuthung, dass Put ein afrikanisches Volk bedeute, und zwar darauf gegründet, dass Put unter die Hamiten gehört und auch sonst in mehreren Bibelstellen mit Kusch, Ludim und Lubim erwähnt wird. Es sind aber nicht alle Hamiten Afrikaner, und Put kommt auch zugleich mit Kusch, in der Verbindung mit Persien, Gomer und Thogarma, also mit asiatischen und jafetitischen Völkern im Skythen-Heere des nordischen Gog vor. (Ezechiel 38, 5—6).

Es ist also, trotz Bunsen's absprechender Behauptung, nicht bewiesen, dass das eigentliche Land Kusch in Afrika zu suchen sei, sondern nur, dass es in Afrika, und insbesondere in Nubien, auch Kuschiten gab.

Ueber die Lage von Kusch haben wir auch andere, aber allerdings sehr unsichere Andeutungen.

Das Tharg. Jes. (11, 11) bezeichnet Kusch als Indien und hiermit übereinstimmend wurde auch Ninus, als identisch mit dem Kuschiten Nimrod, an einer vereinzelten Stelle ein König der Inder genannt (Schol. ad Pharsal. III, 215). Die mosaische Genesis selbst (2, 13) sagt, dass der Fluss Dschihun das Land Kusch umfliesse. Da der Oxus zwischen Iran und Turan von den Asiaten heutigen Tags Dschihun genannt wird, so könnte man Kusch auch in jener Gegend vermuthen. Baron Eckstein versuchte auch die Stelle dieses Landes in der Tatarei zu bestimmen [1]. Insofern aber bei jüdischen und armenischen Schriftstellern auch der Aras „Dschihun" genannt wurde, so kann es auch seine Berechtigung haben, wenn die Juden von Schirvan das Land Georgien mit dem Namen Kusch bezeichnen [2], und hiermit stimmt ziemlich überein, dass nach der Apostelgeschichte (Hieronymus, Ambrosius, Paulinus und Sophronius über die Apostel Andreas und Mathias) Aethiopen in der Gegend von Colchis gewohnt zu haben scheinen, oder wenigstens dass die Flüsse und Orte, die dort als Aethiopisch bezeichnet werden, sich auch in Colchis finden [3].

Der Name Kusch oder Chus liegt wahrscheinlich vielen alten und neuen Länder- und Völkernamen in Asien zu Grunde, als Chusistan (خوزستان) (das alte Elam oder Susiana), bei Moses v. Chorene Kusastan, bei Herodot Kissia, das Land der *Κοσσαῖοι* des Strabo und des Ptolemäus und wahrscheinlich der Khushija der Keilschrift-Monumente, dann das Cutha, das Land der כותיים der spätern hebräischen Ueberlieferung und das Kutha (كوثى oder كوثا) des Abulfeda, ferner auch Kusdi in Caucasien, Kusthana in Thibet,

1) Des régions de Couch et de Havila, im Athen. franç. v. J. 1854. S. 426 ff.

2) Braun, Naturgeschichte der Sage I, 128, nach Chesnay, Expéd. I, 2 und II, 1.

3) Ninive und Persepolis von Vaux, Uebersetzung von Zenker S. 36.

Kusan in Beludschistan, Hindokusch (der Name des indischen Caucasus), Kuschu als Name eines indischen Patriarchen, Kuschikas oder Kauçikas als Bezeichnung der indischen Sudra's, und Kuschan als Benennung der Ureinwohner Asiens in der persischen Sage (bei Firdusi). Hienach scheint Kusch ein sehr weiter Begriff zu sein.

Die Völkertafel der Genesis nennt Nachkommen des Kusch, zwar nicht ausdrücklich, aber unzweifelhaft, in Nubien, Abyssinien und Süd-Arabien, indem Seba nach Josephus (Antiqu. 2, 10, 2) und der allgemeinen Annahme das äthiopische Meroë bedeutet, Havila, Sabteha, Sabtha und Rama nebst Dedan, wenn auch ihre Lage nicht sicher zu bestimmen ist, doch jedenfalls Gegenden in Arabien oder Abyssinien sind (Winer, bibl. Real-Wörterbuch, Art. Havila), und Scheba von Josephus (Antiqu. 8, 6, 5) und der heutigen abyssinischen Tradition ebenfalls mit Meroë identificirt, und wohl mit noch mehr Recht gewöhnlich für das Land der arabischen Sabäer gehalten wird, welche auch unter den Joktaniden vorkommen (Gen. 10, 28); endlich auch, und zwar am ausdrücklichsten in Mesopotamien, indem es heisst (Gen. 10, 8—12): „Chus zeugte den Nimrod etc. . . . .; der Anfang seines Reiches war Babel, Erech, Accad und Chalne im Lande Sinear. Und von diesem Lande ging er hinaus nach Assur, baute Ninive und Rehoboth-Ir und Calah, dazu Resen zwischen Ninive und Calah etc". Der letztere Satz dieser Bibelstelle heisst zwar nach dem Urtexte auch: „Und von dem Lande ist danach gekommen Assur und baute Ninive u. s. w."; aber eine authentische Randglosse erklärt diese Stelle in der obigen Weise, welche auch viel mehr innere Wahrscheinlichkeit hat, denn die Einschaltung des Semiten Assur mitten unter den Hamiten und ohne genealogischen Zusammenhang würde der ganzen Anlage der Völkertafel widersprechen. Wollte man aber dennoch diese andere Fassung annehmen, so würde auch daraus erhellen, dass Moses durch die Anführung der assyrischen Städte an jener Stelle die Mischung der semitischen Assyrer mit Kuschiten andeuten wollte, ähnlich wie es bei Scheba und Havila der Fall ist, welche sowohl unter den Kuschiten, als unter den Semiten vorkommen. Es bleibt immerhin unzweifelhaft, dass die Hauptmasse der Bevölkerung Assyriens dem semitischen Stamme angehörte, aber es ist möglich und wahrscheinlich, dass in Assyrien während der anderthalb tausend Jahre vor dem Falle Ninives, zeitweilig auch andere Nationen herrschten, und namentlich dass in alter Zeit die Kuschiten die assyrische Cultur begründet und die wichtigsten Städte jenes Landes erbaut haben, denn dafür spricht auch, dass die Semiten sehr lange Zeit Nomaden blieben, und diesen Charakter grossentheils auch bis heutigen Tags bewahrten. Ferner ist zu bedenken, dass die assyrische Keilschrift, wie Oppert bewiesen und auch Renan (Hist. des langues sémit., I, S. 72) bestätigt hat, keine semitische Erfindung sein kann, auch kann man ebenso wie einige

Sprachforscher [1] in den assyrischen Königsnamen arische Elemente ausfindig machten, aus den Namen der assyrischen Könige auf ein hamitisches und zwar kuschitisches Element schliessen. Ich verweise auf die vielen, in Khus endigenden Namen, welche Rawlinson und Oppert auf den assyrischen Monumenten entziffert haben, und auf die Namen Sargon und Tiglath, welche, sowie Nimrod, auch bei der XXII. Dynastie Aegyptens vorkommen; denn dem Tiglath entspricht dort Takilutha, wie Osorchon dem Sargon. Layard meint zwar, dass jene ägyptischen Könige nur einer muthmasslichen damaligen Allianz mit Assyrien zu Liebe assyrische Namen angenommen haben, aber diese Voraussetzung ist allzu künstlich. Viel wahrscheinlicher ist es, dass jene ägyptische Dynastie, möge sie immerhin bubastisch genannt werden, gleich wie die alte assyrische Dynastie kuschitischen Ursprungs war. Denn ein kuschitisches Element in Aegypten ist schon aus geographischen Gründen natürlicher als ein assyrisches, und ward durch das, was die Griechen (vgl. Diod. Sic. III, 3.) über die äthiopischen Colonien in Aegypten erzählen, ausdrücklich bestätigt; der mit jenem Osorchon (Osorthon) nach Etymologie, Regierungszeit und allen Umständen identische König Serach wird in der Bibel (2 Chr. 16, 8) sogar namentlich ein Kuschite genannt, was um so weniger Bedenken erregen kann, als auch der König Ammeris aus der 26. Dynastie, zu Sais, ein Aethiope war, worauf schon Gesenius aufmerksam machte (vgl. Winer, bibl. Real-Wörterbuch. Art. Serach). Auch ist Sisak oder Scheschenk (Sesonchis), der Name des ersten Königs jener XXII. Dynastie Aegyptens, identisch mit Sesak oder Scheschach, wie Jeremia (51, 41. u. 25, 26.) die Stadt Babylon nennt, — ein Name der schon manche, aber noch keine bessere Auslegung gefunden hat, als die von H. Rawlinson, dass er von dem gleichlautenden Namen eines in den assyrischen Inschriften erwähnten Gottes hergeleitet sei, wonach er um so eher als kuschitisch gelten kann, als seine Endung, ach oder ak, mit jener der kuschitischen Namen Serach und Tahrak (Tirhaka) übereinstimmt. Eine der auffallendsten Identitäten ist die zwischen dem Namen des kuschitischen oder äthiopischen Königs von Aegypten Tirhaka, Taharka oder Tahrak und dem Königsnamen Tirhak, welchen Rawlinson auf susianischen Monumenten gefunden haben will [2]. Jene Endung ak oder aka findet sich auch bei vielen alten Volksnamen im Osten von Assyrien [3]) und im assyrischen Königs- und Götternamen Sarak oder Assarak, sowie bei dem mit Nimrod identifizirten Zohak. Der Name Nimrod, welcher in jener XXII. ägypt. Dynastie vorkommt,

1) Renan, Hist. des langues sém. I. 60, u. Schrader, Ztschr. d. DMG. XVI, 483 ff.

2) G. Rawlinson, The 5 great Monarchies of the ancient eastern world, I. 203, Anm. 11.

3) Niebuhr, Gesch. von Assur und Babel S. 327, Anm. 2.

ist jedenfalls kuschitisch. Nicht nur heisst der mesopotamische Nimrod in der Genesis ein Sohn des Kusch, sondern es findet sich auch die Wurzel dieses Namens, Nimr, noch heutigen Tages als Name einer nubischen Gegend oder Völkerschaft (s. Kieperts Karte von Aegypt., Nubien und Arabien), und in der Form Nimmur als ein abyssinischer Personenname [1]). Eine ähnliche Analogie besteht zwischen dem biblischen Simri (Jer. 25, 25), *Ζαμάρης* nach Josephus (Antiqu. 8, 12, 5.), — welches von Jeremias neben Elam und Medien erwähnt wird, den susianischen Zimiri der Keilschriften Salmanassar's II, dem arischen Zimyra (Ptol. 6, 17. 8), dem armenischen Zimara (Ptol. 5, 7. 2. Plin. 5, 20) und der äthiopischen (nubischen) Steppe Ziniris (Plin. 36, 26).

Es ist oftmals, und namentlich von Movers (das phön. Alterthum I. 276—294) nachgewiesen worden, dass das Meiste, was die Alten von den mythischen Aethiopen (Memnon, Sandan etc.) erzählen, auf ein altes assyrisches Königreich Bezug hat. Movers will aber jene Bezeichnung und überhaupt die häufige Erwähnung der Aethiopen in Asien auf einen geographischen Irrthum der Alten zurückführen. Diese Annahme ist unnöthig und unwahrscheinlich; denn es finden sich hinlängliche Anhaltspunkte, dass in der ältesten Zeit ein weder semitisches noch arisches Volk über einen grossen Theil Asiens herrschte, und dass dieses Volk ein kuschitisches, gleichen Ursprungs wie ein Theil der Bevölkerung Nubiens und Abyssiniens war. Wozu also die Annahme eines so starken Irrthums, dass die alten Geographen Nubier und Assyrer, nur weil beide für sie sehr ferne Völker waren, mit einander verwechselt hätten? Schon oben wurde gezeigt, welche weite Verbreitung der Name Kusch hatte, und wie sich die Wohnsitze der Kuschiten nach der Bibel von Afrika bis weit nach Asien hinein erstreckten. Jetzt will ich zusammenstellen, welche zahlreichen Angaben über die Verbreitung eines äthiopischen Volkes in Asien bei den alten Schriftstellern vorkommen.

Homer sagt (Odyssee I, 23, 24), die Aethiopen seien getheilt und wohnen gegen Sonnen-Auf- und gegen Sonnen-Untergang. Strabo (II, 26—31) bestätigt dieses Zeugniss mit dem Bemerken, dass damit die Wohnsitze der Aethiopen auf der afrikanischen und auf der asiatischen Seite des rothen Meeres gemeint seien und dass nach Ephorus (Strabo I, 2, § 26—31) die ganze Südküste von Asien und Afrika von Aethiopen bewohnt gewesen sein soll. Herodot (VII, 68—70 u. III, 94.) erwähnt neben den Indern auch Aethiopen des Ostens, im persischen Heere. Eusebius (Chron. can. II, S. 278) erzählt, dass zur Zeit des ägyptischen Königs Amenophis III (im 14. Jhrhdt. v. Chr.) eine äthiopische Colonie vom Indus an den Nil gewandert sein soll.

1) S. Baker's Nile Tributaries in den Proceedings of the R. Geogr. Society, vol. X, No. 6.

Die Heroen Memnon, Sandan und Orontes werden von griech. und römischen Schriftstellern bald Aethiopen, bald Inder genannt [1]; Sandan scheint selbst der indische Schanda zu sein [2].

Die Memnonen werden von Alexander Polyhistor (frag. III) und Plinius (Histor. nat. VI, 30) als ein Aethiopisches Volk in der Gegend von Meroë erwähnt, und Memnon, der von Hesiod (Theogon. 984) und Pindar (Nem. III, 62, 63) ein äthiopischer König genannt wird, soll von den Aegyptern mit ihrem Könige Amenophis III identificirt worden sein (Euseb. Chron. can. II, 279. Syncellus, Chronograph. 151, c. etc.), zugleich aber heisst Memnon ein Sohn der Ἠώς, des Ostens (Hesiod. Theog. 984. Apollod. III, 12 § 4.), und wird übereinstimmend von Herodot (V, 54), Diodor (II, 22, § 3) und Strabo (XV, 3, §, 2) ein Susianer genannt. Er oder sein Vater Tithonus (Strabo a. a. O.), angeblich persischer Statthalter (soll wohl heissen Statthalter über Persien), soll die Burg von Susa erbaut haben, und Memnon's Mutter wird Kissia genannt (Strabo a. a. O.), wie das Land um Susa hiess. Derselbe Memnon führte nach Diodor Sic. (II, 22, 3), Pausanias (X, 31, § 2), Kephalion (Euseb. Chron. Can. I, 15, § 2) etc. auch ein vereinigtes Heer von Susianern und Aethiopen den Trojanern gegen die Griechen zu Hilfe. Das Alles deutet klar auf einen asiatischen Ursprung Memnon's, und beweist, dass es in Susiana Aethiopen gab, und die dortigen kuschitischen Spuren kein Zufall sind. Memnonien, d. h. dem Memnon zugeschriebene Bauten, gab es übrigens, ausser in Susa, auch in Ecbatana, Babylon, Phönicien, Syrien, Cypern, Kleinasien und Aegypten, was wenigstens auf grosse Berühmtheit und Eroberungszüge Memnon's, oder überhaupt der Aethiopen, schliessen lässt.

Wie die Memnonen werden auch die Kephener unter die Aethiopen gerechnet. Ihr Stammvater Kepheus wird ein Aethiope (Hesiod. Theog. v. 984. Apollod. Bibl. II, 4, § 3), ein Sohn des Belus und Bruder des Aegyptus (Apollod. Bibl. II, 1 § 4), und seine Stadt Joppe in Palästina wird eine äthiopische Stadt genannt (Plin. VI, 35). Die Kepheus-Sage wird von Einigen wie von Movers und Niebuhr, für eine Original-Sage der Philister-Stadt Joppe gehalten, weil sie dort besonders cultivirt wurde. Man zeigte dort sogar den Felsen, wo des Kepheus Tochter Andromeda angekettet war, die Quelle, wo sich ihr Befreier Perseus wusch, und die Ueberreste des von ihm getödteten Meerungeheuers, welches dem Kepheus das Menschenopfer abnöthigte. Aber, wie Duncker (Gesch. d. Alterthums I, 152, Anm. 3) ganz richtig bemerkt, wurde diese Sage wohl nur darum in Joppe lokalisirt, weil die Oertlichkeit und namentlich das aufgefundene grosse Thiergerippe zufällig zur Sage passte. Auch erhielt sich dort am längsten der Gebrauch, der Göt-

---

1) Movers, das phönic. Alterthum I. 289—291.

2) Baron Eckstein, des régions de Couch et de Havila im Athenaeum franç. v. J. 1854, S. 488—489.

tin Derketo Menschenopfer in's Meer zu versenken, was ebenfalls mit jener Kepheus-Sage in Verbindung gebracht wurde. Derketo war aber ebenso wie der Dagon der Philister, eine mesopotamische Gottheit, und Joppe war überhaupt, wie schon Movers (das phön. Alterth. I, 288) behauptete, von Assyrien oder, wie unten näher besprochen werden wird, von Chaldäa aus gegründet worden. Von dort kam also auch ohne Zweifel die Kepheus-Sage nach Joppe, denn nach Stephan. Byz. (Art. *Χαλδαῖοι*) war Kepheus der Stammvater der Chaldäer, und nach den christl. Chronisten[1]) König in Babylon, der Schauplatz jener Sage also ursprünglich wohl die Küste des persischen Meerbusens. Die Herrschaft des Aethiopen Kepheus in Chaldäa repräsentirt also wohl die des Kuschiten Nimrod. Nach Herodot (Pol. 61, 150) waren die Kephener die alten Perser. Diess will wohl nur sagen, dass sie in der ältesten Zeit in Persien herrschten. Sie können also immerhin eine von den Persern ganz verschiedene und ihnen feindliche Nation gewesen sein, und zwar dieselbe, welche in der persischen Sage durch die Tyrannei Zohak's repräsentirt wird. Z o h a k war schon von Abulfeda und im Tarich Guzideh (s. Herbelot s. v. Nemrod) mit Nimrod identifizirt, würde also schon aus diesem Grunde dem Kepheus entsprechen (dessen Identität mit Nimrod oben angedeutet wurde). Zohak ist aber auch unmittelbar mit Kepheus zu vergleichen, nicht nur weil, nach Obigem, die Kephener ebenso wie Zohak in der Urzeit über Persien herrschten, sondern auch weil die Sagen über Beide eine auffallende, auf den Kuschitismus oder Chamitismus zurückführbare Analogie zeigen. Unter Kepheus tritt ein Ungeheuer auf, welches mit Menschenopfern besänftigt werden muss, bis Perseus dasselbe erlegt und den Kepheus vom Throne verdrängt. (Nach der einen Sage beerbt er ihn als sein Schwiegersohn, nach der andern bekämpft er ihn, und gelangt dann des Perseus Sohn zur Herrschaft). Dem Zohak wachsen Schlangen auf den Schultern, welche mit Menschenopfern gesättigt werden müssen, bis Feridun, welcher dem Perseus fast auch etymologisch entspricht, diesen Tyrannen sammt seinen Schlangen überwindet. Man darf sich nicht daran stossen, dass Firdusi den Zohak auch Purasi nennt, was allerdings der Name des Perseus sein dürfte. Firdusi sagt ja nur, dass Zohak im Pehlvi so heisse, und diess ist wohl nur eine Verwechslung, entstanden, weil Beide Zeitgenossen waren; denn ihrem Wesen nach sind Zohak und Perseus einander ganz entgegengesetzt. Ich sehe nun in den beiden Sagen von Kepheus und von Zohak die Symbolisirung des Kuschitischen Thierdienstes und Gebrauches der Menschenopfer, welcher den Chamiten und ihren semitisirten Nachkommen (z. B. den Kanaanitern) grösstentheils eigen war, sich auch bis jetzt unter den Jeziden in Mesopotamien theilweise erhalten hat (s. im 6. Absch.)

---

1) Chron. pasch. I, 39. II. 40. 41. J. Antioch. b. Müller IV, p. 542. 543. J. Malalas p. 39 sqq. Cedrenus p. 20, Suidas s. v. Sardanapalus.

und betrachte die Erzählungen vom Auftreten Perseus-Feridun's als die Erinnerung an den Sturz der Kuschiten-Herrschaft durch die Arier, welche jenen entarteten Religions-Gebräuchen ein Ende machten.

Es ist wohl allgemein anerkannt, dass der Name Zohak oder (richtiger) Dahaka, wie er im Hymnus an Homa gegeben ist, die Bedeutung „beissend" enthält, welche im Vendidad unzweifelhaft in der Benennung „Ajis dahaka", „die beissende Schlange", erscheint. Die Identität dieses Namens mit Astyages und Dejokes wurde zuerst von H. Rawlinson [1]) behauptet und von Niebuhr [2]) der Hauptsache nach bestätigt; Spiegel suchte sie zu widerlegen, was ihm aber nicht in hinlänglich überzeugender Weise gelang. Ich wage nun über den Namen Dahaka eine eigene Vermuthung auszusprechen. Wenn der Name Zohak ursprünglich Ajis dahaka lautete, wie kommt es dann, dass sich in der abgekürzten Namensform gerade nur das Beiwort dahaka „beissend", und nicht vielmehr das Hauptwort Ajis „Schlange" allein erhalten hat? Könnte Dahaka nicht ein verstümmelter Eigenname sein, welchem erst später jene Bedeutung beigelegt wurde? Hier bietet sich der oben besprochene kuschitische Name Tirhak, Tahrak, Tirhaka oder Taharka dar. Aus diesem Namen konnte nun sehr leicht Dahaka entstehen. Freilich kann man dagegen einwenden, dass ein Name, welcher aus der arischen Sprache genügend erklärt wird, nicht auf einen fremden Ursprung zurückgeführt und das R, welches unter dieser Voraussetzung ausgefallen sein müsste, nicht ignorirt werden sollte. Aber schon durch die unsichere Stelle des Buchstaben R in dem Namen Tirhaka, Tahrak oder Taharka wird dessen Unwesentlichkeit bemerkbar und im Uebrigen stelle ich mir den Hergang der Sache einfach in folgender Weise vor: Wie jener äthiopische und jener susianische König führten wahrscheinlich mehrere in Iran herrschende kuschitische Könige diesen Namen, und war derselbe vielleicht einer ganzen Dynastie eigen. Da diese Könige die Arier hart bedrückten und aus deren Mitte Menschenopfer nahmen, so benützten die Arier die Aehnlichkeit jenes Namens mit Dahaka, um diese Tyrannen „die Beissenden" zu nennen und zwar die „beissenden Schlangen", weil dieselben, wie überhaupt die Hamiten, Schlangengötter verehrten, Schlangensymbole gebrauchten (Niebuhr a. a. O.), (wie noch heutzutage manche ost-asiatischen Stämme auf ihren Flaggen) und weil sie vielleicht sogar jene Menschenopfer lebendigen Schlangen vorwarfen. Wenn es auch — nach Spiegel — unrichtig sein mag, den alten oder eigentlich armenischen Namen der Meder, Mar, Plur. Markh, aus dem neupersischen mar مار, „die Schlange" zu erklären, — wie Rawlinson that, so bleibt es

1) Notes on the early history of Babylonia im Journal of the R. Asiat. Society XV, 2, S. 244. Anm. 2.

2) Geschichte von Assur und Babel 32.

doch wahrscheinlich, dass jene „beissenden Schlangen", die Ajis-Dahaka's, in Medien herrschten, denn dieser Name, sowie Dejokes, war den Medischen Königen eigen und blieb ihnen sogar bis auf Cyrus, ging also auch auf die arischen Meder über, wenn die griech. Historiker Recht haben, den Vorgänger des Cyrus Astyages zu nennen. Die griechischen Berichte über den Sturz des Astyages durch Cyrus lauten aber so abweichend, und die Erzählung über diese Catastrophe ist namentlich in der armenischen Ueberlieferung mit so vielen aus der Zohak-Sage entnommenen Zügen ausgestattet, dass man mit Recht zweifeln könnte, ob der Name Ajis-Dahaka — *Ἀστυάγης* — überhaupt noch den arischen Meder-Königen gegeben wurde, denn der angebliche Astyages hiess wahrscheinlich Dariawusch (Darius) (Niebuhr, Gesch. v. A. u. B. 45), was die Griechen gar nicht wussten. Jedenfalls dürfte der Name Ajis-Dahaka wenigstens ursprünglich die in Medien über die Perser herrschenden Kephener, oder wie Rawlinson sagt, die scythischen Meder, eigentlich die medischen Kuschiten bezeichnet haben.

Der in der Kepheus- und der Zohak-Sage angedeutete Thierdienst erinnert an den gleichen Religionsgebrauch der alten Aegypter und der Inder, bei welch' letztern er von den Schlangen anbetenden Sudra's herzukommen scheint, welche braune Race Baron Eckstein für die Nachkommen der Kuschiten hält [1]). Mit dem Thierdienste steht, wie auch Renan hervorhebt, die Thierfabel in innigem Zusammenhange. Diese Literaturgattung, die äsopische, wurde besonders auch von den alten Arabern und den Indern cultivirt; den Namen des Hauptrepräsentanten der Thierfabel, Aesop *Αἴσωπος*, halten aber Welcker und Renan [2]) für identisch mit *Αἰθίοψ*. Aesop's Rivale bei den Arabern ist Lokman, der mythische Repräsentant der aditischen, d. i. altarabischen Weisheit. Die altarabische Cultur scheint nicht ursprünglich semitisch, sondern kuschitisch gewesen zu sein, und von den Aditen herzurühren, auf welche die Araber ihre urgeschichtlichen grossen Erinnerungen zurückführen. Ueber die Herkunft der Aditen herrscht Ungewissheit unter den Gelehrten. Renan (a. a. O. S. 319) z. B. hält sie für Kuschiten, A. v. Kremer [3]) sagt, sie seien wahrscheinlich semitischen Stammes; übrigens bemerkt er selbst an einer andern Stelle (a. a. O. S. IX), dass diese Frage wohl immer ungelöst bleiben werde. Ihr Stammvater Ad erscheint allerdings in der arabischen Sage als ein Nachkomme Sem's, aber wie A. v. Kremer (a. a. O. IX) vermuthet, bezeichnete der Name Ad wohl nicht ein bestimmtes Volk, sondern verschiedene alte Volksstämme, womit die spätere Volksüberlieferung die Vorstellung von riesenhafter Grösse und Kraft verknüpfte, wie diess bei den meisten Völkern gegenüber den Ureinwohnern ge-

---

1) Les Ethiopiens de l'Asie im Athenaeum franç. v. J. 1854. S. 364—68
2) Hist. des langues sém. IV, 1. S. 321
3) Ueber die südarabische Sage, Einleitung S. XVI.

schicht. Caussin de Perceval[1]) hält auch die Sabäer für Aditen; Kremer (a. a. O. IX. u. XVI) stellt sie denselben direkt gegenüber. Beide können insofern Recht haben, als Saba in der Völkertafel der Genesis sowohl unter den Kuschiten (Gen. 10, 7) als unter den semitischen Joktaniden (Gen. 10, 28) vorkommt; denn hieraus kann man schliessen, dass in Saba ursprünglich aditische Kuschiten wohnten, mit welchen dann die ersten semitischen Einwanderer sich vereinigten und das nachmalige Volk der Sabäer bildeten. Auf diese Weise mögen sich auch die südarabischen Dialecte erklären lassen, — wovon übrigens später die Rede sein wird. Vor der Hand will ich nur bemerken, dass aus der Zeit vor der Einwanderung der Joktaniden keine Sprachdenkmäler in Arabien erhalten sind. — Bohlen (z. Genesis, 492) hält die **Sabäer** für Inder, und Lassen (Ind. Alterthumskunde II) schliesst aus der Aehnlichkeit der sabäischen mit der baricanischen Cultur auf eine vormalige Einwanderung von Malabar nach Yemen, — eine Ansicht welche auch A. v. Kremer (a. a. O. S. IX) adoptirte. In ähnlicher Weise nimmt Weber für Arabien und Indien eine gemeinsame Urbevölkerung an[2]). Es versteht sich aber, dass hiebei nicht an die arischen Inder, sondern nur an **die braunen Ur-Einwohner Indiens** zu denken ist. — Indien bietet auch mit dem afrikanischen Aethiopien und Aegypten so viele Cultur-Aehnlichkeiten dar, dass man dabei unwillkührlich an irgend einen nationalen Zusammenhang denken muss. Heeren[3]) hat besonders die Analogie der indischen und ägyptischen Gebräuche, Verfassung, Religion und Baukunst dargelegt. Eine der merkwürdigsten Eigenthümlichkeiten indischer Baukunst sind die Felsentempel. Wären die indischen Felsenbauten eine Erfindung der arischen Inder, so würde sich dort schwerlich die Sage erhalten haben, dass die Grotten zu Ellore von einem äthiopischen Künstler nach äthiopischen Mustern ausgehauen worden seien (s. Heeren, Ideen I, 3, 51). Dieser Umstand deutet wieder auf den Kuschitismus der Urbewohner Indiens hin, worauf schon mehrmals hingedeutet wurde und worüber später noch Näheres gesagt werden wird. Aehnliche **Felsenbauten** finden sich in Kurdistan, Palästina, Südarabien und Aethiopien. Felsenwohnungen hatten die Troglodyten in Aethiopien, am rothen Meere, sowie die fabelhaften Thamuditen, jenes mit den Aditen verwandte uralte Volk Südarabiens, welches die Felsenstadt Higr gebaut haben soll, und auch die Horiter am Berge Seir in Palästina, welche bekanntlich keine Kanaaniter waren. Von den Grottenbauten in Kurdistan namentlich bei Kerefta, berichtet Ker Porter[4]), dass sie den grossartigsten

1) Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme p. 45.

2) Renan, hist. des langues sém. IV. 1. S. 319.

3) Ideen üb. die Politik, den Verkehr u. Handel der vorn. Völker der alten Welt S. 371.

4) Trav. II, s. Ritter Erdkunde von Asien B. VI, z. 2. § 24.

Felsenbauten Indiens gleichen und offenbar für die Lichtanbetung eingerichtet waren. Rawlinson hält sie mit Recht für ein Heiligthum des Mithra-Cultus, denn wirklich weihte Zoroaster eine Grotte dem Sonnengotte Mithra. Die Lichtanbetung ist enge verwandt mit der Feuer-Anbetung, und letztere ist wahrscheinlich nur die Form, welche die Lichtanbetung zuerst in Aserbeidschan, dem Vaterlande Zoroaster's, wo es viele brennende Naphta-Quellen gibt, eben aus diesem Anlasse angenommen hat. Es ist diess ein echt kuschitischer Cultus, denn nach der Ueberlieferung des Chronicon paschale war es der Cuschite Nimrod, welcher die Assyrer das Feuer anbeten lehrte. Die Feueranbetung ging also auch wahrscheinlich erst von den Kuschiten auf die Assyrer, Chaldäer und Arier über. Es liegt kein Widerspruch darin, dass nach Malala (p. 44) Perseus den Feuerdienst erfunden haben soll, denn er kann als der Stifter dieses Cultus unter den Indogermanen betrachtet werden, nachdem er zuerst ihn in Mesopotamien von den Kuschiten kennen gelernt hatte. Der mythische Zoroaster oder Zarathustra ist auch kein Anderer als der Cuschite Nimrod. Schon H. Rawlinson hat diess nachgewiesen[1]). Nicht nur wird Zoroaster ebenso wie Nimrod als der Stifter des Feuerdienstes bezeichnet, Zoroaster war nach Syncellus auch der erste historische König von Babel, wie Nimrod nach der Bibel, und ein weiterer Beweis ihrer Identität liegt darin, dass nach dem Mythus Zoroaster, als er zum Sternbilde Orion betete, von dessen Feuer verzehrt wurde, während Orion nach der Ueberlieferung der christlichen Chronisten Nimrod ist. Diese Fabel wurde zwar später verdreht und von Gelehrten, worunter auch Movers, wegen der Verwechslung Nimrod's mit Ninus so ausgelegt, als ob sie eine Feindseligkeit zwischen Zoroaster und Orion-Nimrod andeuten würde, sie bedeutet aber ursprünglich offenbar die Vergötterung Zoroaster's im Sternbilde Orion, also seine Identificirung mit demselben, und wenn also Zoroaster=Orion, und Orion=Nimrod ist, so muss auch Zoroaster=Nimrod sein. Nach den clementinischen Recognitionen ist Zoroaster auch Cham und zugleich das von den Persern verehrte heilige Feuer, — ein weiterer Hinweis auf den chamitischen nämlich cuschitischen Ursprung des iranischen Feuerdienstes. Wie Moses v. Chorene (Hist. Arm. 1, c. 5.) aus der Geschichte des Berosus berichtet, war Zoroaster auch dieselbe Person wie Zervan oder Kronos, welcher nach der berosianischen Sibylle bald nach der Sündfluth König wurde und allein herrschen wollte, — was wieder auf Nimrod, den ersten Gewaltherrscher (Gebbor, Dschabbar) hindeutet. Hier muss ich der Einwendung begegnen, dass diese Sage vom Kampfe des Kronos mit Titan und Japet nur eine Entstellung des griechischen Mythus vom Titanen-Kampfe sei. Diese

1) Notes on the early history of Babylonia. Journ. of the R. Asiat. Soc. of Gr. Brit. and Ireland Vol. XV, P. 2. S. 229.

babylonische Sage weist nicht auf Griechenland, aber der griechische Mythus weist überhaupt auf Asien hin, und Asien war ja wirklich die Urheimath der Griechen wie aller europäischen Völker. Es ist daher viel wahrscheinlicher, dass die griechische Darstellung des Titanen-Kampfes nur eine religiös-poetisch eingekleidete Erinnerung an ein historisches Ereigniss ist, welches sich in Asien zutrug. Dieses Ereigniss mag dann in der Sage mit dem ägyptischen Götterkriege zusammengeschmolzen sein, und Nimrod deshalb den Namen Zervan-Kronos erhalten haben. (So wird also auch Braun's Ansicht dadurch nicht widersprochen). In jener Sage scheint zwar Moses v. Chorene den Zervan für Sem zu halten und viele neuere Gelehrte sind dieser Auslegung gefolgt, indem sie den Zervan-Kronos als Bel für den mythischen Stammvater der Semiten erklären, aber Movers hat in seiner „Religion der Phönicier" (S. 350.) gezeigt, dass jener Zervan den biblischen Cham repräsentirt, wie auch, nach Obigem, der mythische Zoroaster, welcher mit ihm identisch ist. So haben wir also Nimrod=Orion=Zoroaster=Zervan=Cham, unter welch Letzterem aber nicht eine Person, sondern das chamitische Menschengeschlecht zu verstehen ist, welches allerdings auch durch Nimrod repräsentirt wird. Der Licht- und Feuerdienst des Nimrod-Zoroaster ging also von den Kuschiten auf die Assyrer, Chaldäer und Arier über, bei denen er namentlich von den **Magiern** cultivirt wurde. Diese Priesterkaste nennt Herodot einen medischen Stamm; um so näher liegt also die Vermuthung, dass sie nicht bloss eine Kaste der arischen Meder, sondern ein Ueberrest der Kuschiten war, welche nach H. Rawlinson und nach dem, was oben über Zohak gesagt wurde, die Ureinwohner Mediens gewesen sein dürften, wie sie auch, — was oben anlässlich der Kephener gezeigt wurde —, wahrscheinlich die ältesten Beherrscher von Persien waren. Was Spiegel (Erân, S. 47—48) gegen den Cuschitismus der Magier einwendete, ist nicht überzeugend, — wenigstens kein Gegenbeweis. Allerdings wäre es aber möglich, dass in die magische Kaste nach und nach Arier eintraten, wie z. B. die chaldäische Kaste auch Juden aufnahm. Aus dieser Magier-Kaste ist wahrscheinlich später ein Reformator hervorgegangen, welcher zwar die Magier als Kaste beibehielt, aber den Thierdienst und die Menschenopfer einschränkte, und das dualistische Religionsprinzip der Arier mit dem kuschitischen Licht- und Feuerdienste vereinigte, womit er der eigentliche Religionsstifter der Arier wurde. Dieser Reformator verschmolz in der Legende mit dem ursprünglichen vergötterten Stifter des magischen Feuerdienstes (er vereinigte sich mit ihm, indem ihn das Feuer des Orion verzehrte), ähnlich wie der Stifter des Buddhismus, Gautama, mit dem Brahmanischen Buddha verschmolz. So hätten wir also neben dem mythischen Zoroaster, welcher Nimrod ist, den historischen Zoroaster oder Zarathustra, welcher der arischen Periode angehört, dessen Lebenszeit aber schwer zu bestimmen ist. Mit dieser Auffassung

stimmt die Ansicht Spiegels (Erân S. 343), in dem einen Namen Zoroaster seien die Arbeiten von Jahrhunderten und verschiedenen Entwicklungsstufen zusammengefasst — in der Hauptsache überein; nur erkennt er keinen zweiten Zoroaster als historische Person. Durch die Trennung des historischen vom mythischen Zoroaster, welche dem ausdrücklichen Zeugnisse des Suidas entspricht, erklären sich die ungeheuern Widersprüche der Angaben über die Zeit seines Auftretens, und auch andere Schwierigkeiten, namentlich die, dass Zoroaster einerseits der Religionsstifter der Arier und anderseits, wegen der Gleichung Zoroaster=Nimrod=Zohak ihr fremder Unterdrücker gewesen sein musste. Zohak repräsentirt nur die Fremdherrschaft der Kuschiten über die Arier, Zoroaster aber den Stifter der kuschitischen Religion und den arischen Reformator derselben. Was Nimrod betrifft, stellt derselbe sowohl das politische als das religiöse Auftreten der Kuschiten dar, ist daher sowohl Zohak als Zoroaster. (Die allgemein verbreitete Ansicht, dass Zoroaster ein Arier gewesen sei, lässt sich dagegen nicht beweisen, und hat auch nicht viel mehr für sich, als wenn man behaupten würde, Christus sei ein Römer gewesen, weil er seine Religion im römischen Reiche verbreitete und die katholische Kirchensprache lateinisch ist).

Die oben entwickelte Behauptung, dass der mythische Zoroaster ein Kuschite war, stimmt eigentlich mit der von H. Rawlinson in seinen Notes of the early history of Babylonia [1]) dargelegten Ansicht, dass Zoroaster ein Scythe gewesen sei, vollkommen überein, denn H. Rawlinsons Scythen sind Hamiten, namentlich Kuschiten, — wie er ja auch Nimrod hieher rechnet.

Der Skythismos dauerte nach Epiphanius und den christlichen Chronisten Melala, Cedrenus etc. bis auf Therach oder Peleg, nach Justinus 1500 Jahre, bis auf Ninus. In den beiden ersten Angaben sehe ich einen neuen Beweis für die Identität dieses Skythismos mit dem Hamitismus und speciell mit dem Kuschiten-Reiche Nimrod's, denn Therach hat nach der von Josephus, von den Rabbinen, den Arabern und den Kirchenvätern, namentlich Hieronymus, überlieferten Sage einerseits noch am Hofe Nimrod's, d. h. unter der Nimrod-Dynastie, gelebt, anderseits ist er später wegen eines Dynastiewechsels, nämlich des Auftretens der Chaldäer, nach Haran ausgewandert. Wenn Peleg statt Therach genannt wird, so deutet diess ebenfalls auf das Ende des Nimrod'schen Reiches, denn dieses ist das einzige, welches in der Zeit vor Peleg erwähnt wird. Der 25. Vers des 10. Capitels der Genesis wird auch so aufgefasst, dass damals das Reich, was also nur Nimrod's Reich sein kann, zerstört wurde (Böhmer, die Thora, S. 160), und wenn man ihn wie gewöhnlich so auslegt, dass damals die Erde vertheilt wurde, so bedeutet dieses auch wohl nichts anderes, als dass die Völker

1) Journal of the R. Asiatic Society, vol. XV, Part. 2.

die damals in Westasien alle von Nimrod unterjocht waren, sich freimachten, auswanderten und neue Reiche stifteten. So zogen die Mutaarribah nach Arabien unter der Führung Joktan's, welcher Peleg's Bruder heisst, so entzogen sich die Armenier, nach ihren eigenen Geschichtsschreibern, durch ihre Wanderung nach Armenien der Tyrannei des Bel-Nimrod, und so fand die von Herodot erwähnte Wanderung der Phönizier vom erythräischen, d. h. persischen, ans mittelländische Meer wohl aus derselben Veranlassung statt. Zu Peleg's Zeit mag der Verfall des Kuschiten-Reiches, zu Therach's Zeit dessen Untergang eingetreten sein. Wenn aber Justinus den Skythismus durch Ninus untergehen lässt, so will er damit wohl nur andeuten, dass die Skythenherrschaft von Assyrien aus gestürzt wurde, aber gewiss nicht, dass dies durch Nimrod geschehen sei, welcher nicht von Assyrien ausging, sondern erst von Babel dort eindrang, und der nur als Erbauer Ninive's dem Ninus gleichsteht, während Ninus die ganze Urgeschichte Assyriens, namentlich die erobernden Herrscher desselben bis einschliesslich den Tiglati Nin des 13. Jhrhdts. v. Chr. repräsentirt. Aehnlich sagt Weissenborn [1]: „Ninus ist vielleicht nur die Personification der Stadt oder des ursprünglich kleinen Gebietes (von Ninive)". — Justin's Aeusserung kann also die Angaben des Epiphanius und der christlichen Chronisten bezüglich des Endes der skythischen Periode nicht widerlegen, und es bleibt das Wahrscheinlichste, dass dieselbe den Hamitismus, namentlich das kuschitische Reich Nimrod's bedeutet. Wie H. Rawlinson hält auch Böhmer den Nimrod für einen Skythen (die Thora S. 156—310). Der Name Nimrod erinnert übrigens auch durch seine Endung an skythische Namen, insofern nach Hinweglassung der griech. Endungen bei Herodot sich Skolot, Arot u. s. w. als skythische Stammnamen ergeben [2]. Auch kommen die Kuschiten in der Bibel im Skythenheere des Gog vor (Ezech., Cap. 38, Vers 5—6). Aus derselben biblischen Stelle wollte man zwar beweisen, dass die Skythen Jafetiten seien, weil sie als Magog und als Beherrscher von Mesech und Thubal bezeichnet wurden und letztere 3 Namen in der mosaischen Völkertafel unter den Jafetiten erscheinen. Wie sieht es aber mit der dieser Auslegung zu Grunde liegenden Stelle bei Ezechiel aus? Dort heisst es, — wahrscheinlich wohl mit Bezug auf jenen Skythenzug (nach M. v. Niebuhr, Gesch. v. Ass. u. Bab. S. 223, A. 2 jedoch vom Mederheere) — Gog sei „im Lande Magog", und er sei „Fürst über Mesech und Thubal" (Ez. Cap. 38 Vers 2 u. 3) — was über die Nationalität dieses Eroberers gar nichts besagt, ferner: „er führe mit sich Perser, Kuschiten, Put, Gomer und das Haus Thogarma" (a. a. O. V. 5. u. 6), — also Jafetiten und Hamiten bunt durcheinander. Daraus kann man nur schliessen, dass die Magog

1) Ninive und sein Gebiet, S. 14 Anm. 1.
2) Neumann, Hellenen im Skythenlande, 2. Buch.

unterworfene Völker verschiedenen Stammes mit sich führten, oder dass die Skythen ein Mischvolk waren. Dies ist auch gewiss richtig, insofern die Griechen alle im N. des schwarzen und des kaspischen Meeres wohnenden Völker als Skythen bezeichneten. Die Gelehrten streiten darüber, ob die Skythen zu den Ariern oder zu den Tataren gehören. Namentlich Zeuss hat die erstere Ansicht vertheidigt: H. Rawlinson, M. v. Niebuhr und Dr. C. Neumann aber die entgegengesetzte Ansicht. Neumann insbesondere (Die Hellenen im Skythenlande, II. Buch) zeigte, dass die (asiatischen) Skythen Herodot's (also wohl auch die Magog) ein Volk mongolischer Abstammung waren. Darauf deutet vor Allem ihre von Herodot beschriebene Beschaffenheit und die Namen ihrer Stämme.

Nun entsteht aber die Frage, ob unter den jafetitischen und hamitischen Völkern des Gog Mongolen vermuthet werden können, und ob dies dann mit der Behauptung, dass die Kuschiten ebenfalls Skythen waren, zusammenstimmt. Um hierauf antworten zu können, müssen wir untersuchen, ob und wo in der mosaischen Völkertafel tatarische Völker vorkommen. Dass sie darin vorkommen, ist höchst wahrscheinlich, denn da in Susiana und Mesopotamien, wie die Forschungen von Oppert, Norris und A. ergaben, so alte turanische Sprachüberreste gefunden wurden, so müssen die Tataren dem Moses, der die Völker von der Sahara bis über den Caucasus und nach Hochasien hinein verzeichnete, schon bekannt gewesen sein. Sie müssen also, da sie unter den, lauter bekannte Völkerschaften umfassenden und eine abgeschlossene Völkerfamilie bildenden Semiten nicht vorkommen können, unter den Jafetiten oder unter den Hamiten, vielleicht unter Beiden zugleich zu finden sein; denn unter diesen sind manche sowohl den Hebräern als unsern Gelehrten nicht genau bekannte Völkerschaften begriffen. Einen Fingerzeig in dieser Frage gibt die, wenn auch jüngere arabische Ueberlieferung[1]. Dort hat Japhet 11 Söhne, Namens Dschin, Seklab, Manschudsch, Gomari, Turk, Khaladsch, Khazar, Ros, Sussan, Gaz und Toradsch. Offenbar bedeutet Dschin die Chinesen, Seklab die Slaven, Turk die Türken, Khazar die Chazaren, Ros die Russen, Sussan die Susianer, Gomari ist Gomer, Khaladsch sind vielleicht die Chaldäer, Manschudsch halte ich für die Mandschuren und wegen ihrer Stelle unter den Jafetiten, sowie wegen der näher liegenden Form ماجوج (Winer, bibl. Realwörterbuch Art. Magog, weil das g sehr häufig in dsch übergeht) auch für die biblischen Magog. Jedenfalls sind unter den genannten mehrere tatarische Völker. Es werden also wohl auch unter den mosaischen Jafetiten (Gomer, Magog, Madai, Javan, Thubal, Mesech, Thiras) Tataren vorkommen. Hier haben wir zuerst Magog, als durch die Vermittlung der Formen Madschudsch und Manschudsch mit den Mandschuren zu identifizi-

1) Herbelot Bibl. or. II, 281; Winer, bibl. Realwörterbuch, Art. Japhet.

ren, also gerade den Hauptstamm der Skythen. Gomer, Mesech und Thubal, oder die Kimmerier, die Moscher und die Tybarener sind zu wenig bekannt, als dass man entscheiden könnte, ob sie Arier oder Tataren waren. Bei den Abkömmlingen des Gomeriten Thogarma, nämlich den Armeniern und den Georgiern, finden sich allerdings keine physischen Merkmale der Tataren, aber die Sprache der Georgier hat auch sehr wenig Arisches, und die der Armenier ausser dem Arischen auch ein fremdes Element in sich (namentlich die finnisch-ugrische Plural-Form). Die Madai können sowohl tatarische als auch arische Meder sein; die Javan sind jedenfalls die arischen Griechen und Halbgriechen (Makedonier etc.). Bezüglich Thiras wage ich eine besondere Vermuthung aufzustellen. Thiras deuteten Josephus (Antt. I, 6, 1), Hieronymus u. A. wegen der Aehnlichkeit von תירס mit *Θρᾷξ*, auf die Thracier, Tuch durch die Vermittlung der *Τυρσηνοί*, auf die Tyrrhener; Schultess (Parad. 194), Michaelis u. A. auf die Tyriten am Dniester. Auf Thracien möchte ich lieber den Javaniten Tharschisch beziehen, weil seine Brüder Elisa, Kittim und Dodanim offenbar Hellas (Elis), Makedonien (vergl. I. Macc. 1, 1 u. 8, 5) und Epirus (Dodona) bedeuten, wozu Thracien viel besser passt als Tarsus in Cilicien und Tartessus in Spanien, Carthago und alle die andern fernen Gegenden, auf welche man es zu deuten pflegt [1]. Auch ist der Unterschied zwischen תרשיש und *Θρᾷξ* nicht bedeutender als der zwischen תירס und *Θρᾷξ*. Eher als auf die Thracier und auf die Tyriten möchte ich Tharschisch auf die Tyrsener und Tyrrhener beziehen; in diesem Falle waren sie schwerlich ein arisches Volk. Am wahrscheinlichsten aber dünkt mir die Auslegung der Araber, welche Thiras auf Persien beziehen [2], und zwar halte ich mich an folgende Gründe. Die Perser, wo immer sie ursprünglich gewohnt haben mögen, durften zu Moses Zeit, wenn auch kein berühmter, so doch schon ein bekannter Volksstamm gewesen sein, sollten also füglich in der mosaischen Völkertafel vorkommen, wo man sie bisher nicht gefunden hat. Erst bei den spätern Propheten kommt פָּרַס vor, und zwar immer in Verbindung mit mehreren in der Völkertafel erwähnten Völkern (Ezechiel 27, 10 u. 38, 5). Es wäre nun möglich, dass תירס Thiras statt פָּרַס Faras verschrieben ist, und es kann auch aus der Urform Thiras sich Firas, Fars und Pars entwickelt haben, weil der Uebergang von Th in F ebenso häufig ist, wie der von F in P; ein Beispiel dafür ist nicht nur das englische th und das griechische *ϑ*, sondern auch der Uebergang von Thraetona in Feridun [3]. Nach diesen sechs Söhnen erwähnt die Völkertafel die

---

1) Josephus, Bochart, Michaelis, Gesenius, Bohlen etc. s. Winer bibl. Realwörterbuch Art. Tharschisch.

2) Winer, bibl. Realwörterbuch, Art. Thiras, wo dies jedoch gerade für die unpassendste Deutung erklärt wird.

3) Ich behandle dies so ausführlich, weil ich mich im 5. Abschnitte auf diese Erklärung werde beziehen müssen.

2*

Heiden, die Gojim, als die Nachkommen der Jafetiten. Es geht nun aus dem Allen hervor, dass unter den Jafetiten der Völkertafel sowohl Tataren als Arier vorkommen.

Unter den Hamiten gibt es ebenfalls gar mannigfache Völker, welche kaum als durch gemeinsamen Ursprung unter sich verwandt angesehen werden können: die ägyptischen Mizraim, die semitisch redenden Kanaaniter, die räthselhaften Kuschiten und das fast ganz unbekannte Volk Put. Bezüglich des letztgenannten Volkes habe ich schon im Anfange dieses Aufsatzes gezeigt, dass seine Identificirung mit den Libyern nur eine unsichere Hypothese ist. Ich füge hier nur noch hinzu, dass die englischen Gelehrten Put auf die Budier des Herodot in Medien deuten (Niebuhr a. a. O.). Dieses zwar wenig bekannte Volk würde für die bekannte Stelle bei Ezechiel (38, 5—6), wo Put mit Kusch unter Persien, Gomer und Thogarma erwähnt wird, allerdings besser passen als die libyschen Neger. Am ehesten ist es möglich, dass die Völkertafel der Genesis die Negervölker mit Stillschweigen übergangen hat; man mochte sie für Kainiten, oder vielleicht für Halbmenschen betrachten, welche der Erwähnung unter den Nachkommen Noah's nicht würdig seien. Jedenfalls in Asien wohnten auch die hamitischen Kanaaniter und Kuschiten, letztere sogar so weit hinein, dass sie mit den Jafetiten zusammenstossen mussten. Put und Kusch könnten also — möglicher Weise — auch tatarische Völker sein. Die Enkel Noah's sind allerdings bestimmte Nationen und ihre Söhne sind deren Stämme und Colonien, aber die Väter jener Enkel Noah's, Sem, Ham und Jafet, sind keine rein nationalen Begriffe mehr; der Verfasser der Völkertafel hat schwerlich die vergleichende Sprachforschung betrieben. Auch nicht rein geographische Begriffe sind jene 3 Söhne Noah's — was die meisten neuern Forscher behaupten — sondern sie sind die Gruppen, in welche derselbe die Völker mehr vom national- und religiös-politischen Standpunkte aus vertheilte. Semiten waren die mit den Hebräern durch ganz unverkennbare Sprachverwandtschaft und Gemeinsamkeit der ältesten Erinnerungen verbundenen, ihnen weder religiös noch politisch besonders feindselig gegenüberstehenden Völker.

Die Hamiten waren die mit den Hebräern grösstentheils in Feindschaft lebenden und unter sich durch gewisse Religionsbegriffe verwandten Völker des Südens und des Ostens.

Die Jafetiten waren die Heiden, die den Hebräern politisch gleichgiltigen, weder durch die Sprache, noch durch gemeinsame Erinnerung verwandten, aber ihnen auch nicht feindselig gegenüberstehenden, und weder semitische noch hamitische Religionen bekennenden Völker des Nordens. Nur auf diese Weise erklärt es sich, wie so die Kanaaniter unter den Hamiten, und Arier sammt Tataren unter den Jafetiten vorkommen können.

Nach dieser Auffassung könnte es auch nicht auffallen, wenn sich auch unter den Hamiten tatarische Völker fänden. Die nörd-

lichen, mit den Hebräern wenig in Berührung gekommenen Tatarenstämme kommen unter den Jafetiten vor, die südlicheren, welche in Mesopotamien einst über die Hebräer herrschten, und welche viele ägyptische Religionsideen in ihre Religion aufgenommen hatten, mögen unter den Hamiten eingereiht sein. (Unter Tataren verstehe ich hier nämlich alle zur tatarischen oder turanischen Völkerfamilie gehörigen Nationen, von den Mandschuren bis zu den Magyaren, also Völker, deren Zusammengehörigkeit ohnehin nur durch tiefere Sprachforschung erkannt werden kann.). *Die Ansicht, dass die Kuschiten Skythen seien, steht also mit der Völkertafel der Genesis, selbst dann, wenn die Skythen Tataren waren, in gar keinem Widerspruche.*

Es ist also jetzt nur zu beweisen, *dass dort, wo wir kuschitische Spuren nachgewiesen haben, nicht nur skythische, sondern speciell auch tatarische Spuren vorkommen, welche mit den ersteren (kuschitischen) in Zusammenhang stehen.* Schon der Magismus erinnert an den Schamanismus heutiger mongolischer Völkerschaften, an ihre Verehrung des Feuers und der Hunde. Suchen wir aber auch sprachliche Gründe, zuerst in Mesopotamien, dem Lande Nimrod's des Kuschiten.

Oppert [1]) hat gezeigt, dass die Keilschrift überhaupt, welche von den Chaldäern, Assyrern, Elamiten und Persern gebraucht wurde, von einem turanischen Volke erfunden sein muss. Es ist durch denselben Gelehrten, durch Norris, H. Rawlinson u. s. w. ausser Zweifel gestellt worden, dass tatarische Elemente, als secundär neben dem semitischen Elemente, in den alt-babylonischen Inschriften, und als Hauptelement in den susianischen und in den sogenannten medischen Inschriften auf den persischen Monumenten erscheinen. Der Name des Kuschiten Nimrod oder Nimrut selbst klingt tatarisch. Man vergleiche damit die mongolischen Volksnamen Dsarod, Olchonod, Ognighod [2]), die Namen der Burätenstämme Algut, Kuldut, Golot, Tschitut [3]), die der drei Kalmükenstämme Torghot, Derbot und Khoschot. Auch der Name jenes in Babylonien und Armenien ansässigen wichtigen Volkes der Accad, Burbur oder Urarda, wahrscheinlich die *Ἀλαρόδιοι* Herodots, welches Volk auch G. Rawlinson [4]) für ein turanisches hält, schliesst sich an die mongolischen Namensformen an. Man vergleiche damit namentlich den mongolischen Volksnamen Urad (Schmidt a. a. O.), welcher mit Accad in der Endung, mit Urarda in der allgemeinen

1) État actuel du déchiffrement des écritures cunéiformes, S. 24—25.

2) Schmidt, der Volksstamm der Mongolen, in den Mém. der Petersburg. Academie VI, 2.

3) Pallas, Sammlung hist. Nachrichten über mongolische Volksstämme I, 1.

4) The 5 gr. Mon. of the east. world, I. 68—69.

Lautgestaltung übereinstimmt, während Alarod auch in die Kategorie der obigen auf od gehört. Da Burbur an Berber erinnert, so führt uns dieses auch auf eine tatarische Reminiscenz in Afrika. — Die wichtigsten tatarischen Spuren finden wir in Susiana, welches durch seine Bezeichnung als Chusistan und Kissia, als Land der *Κοσσαῖοι* und wahrscheinlich auch der Khusija, sowie als Heimath des Aethiopen Memnon und durch die Namen Tirhak und Simri eben auch am meisten an Kusch erinnert. Die dortige Keilschrift ist am entschiedensten tatarisch. Der Name des susianischen Hauptflusses, Ulaj, ist wohl ebenfalls tatarisch, denn in der Mandschurei ist der Hauptname für grosse Flüsse Ula [1]. Die Afarti, nach welchen das susianische Land in den tatarischen Keilschriften benannt wurde, sind nach Norris mit den Amardi oder Mardi, welche Plinius (Hist. n. VI, 19) einen Skythenstamm nennt, als identisch zu betrachten (Niebuhr a. a. O. 394). Diese Amarder wohnten zwischen anderen Völkern zerstreut, nach Plinius an der susianisch-medischen Grenze und in Margiana, nach Ptolemäus in Turan, nach Arrian in Hyrkanien, nach Anderen auch in Armenien, am Elbursgebirge, und am indischen Meere (Niebuhr a. a. O. 397), was auf eine frühere grosse Ausbreitung dieses Volks schliessen lässt. Die Susianer werden im Buche Esra (4, 9) Susanaka genannt. Die Endung aka oder ak, welche schon früher erwähnt wurde, ist entschieden tatarisch. In der türkischen Sprache ist die Endung ak (nach weichen Vokalen ek) die allerhäufigste, nicht etwa bloss in den Infinitiven und anderen Verbalformen, sondern auch bei den Hauptwörtern und Beiwörtern; und im Magyarischen ist diese Endung das allgemeine Pluralzeichen der Hauptwörter. Freilich kommt dieselbe Endung auch in anderen Sprachen sporadisch, und in einigen slavischen Sprachen auch wesentlich vor, sowie auch die armenische Pluralendung ähnlich lautet, aber diese Sprachen haben eben tatarischen Einfluss erfahren, und diesem Einflusse muss die Einbürgerung dieser Endung zugeschrieben werden, denn für so ursprünglich indogermanisch, wie sie original-tatarisch ist, kann man sie nicht betrachten. Wir finden die Endung ak in den assyrischen Namen Assarak oder Sarak, in dem der iranischen Urgeschichte angehörigen Namen Zohak oder Dahaka, und dem afrikanisch-kuschitischen Namen Tirhaka wie in dem muthmasslichen susianischen Tirhak; dessgleichen in den Namen mehrerer Völker in Iran, namentlich auch in dem der Paretaken. Dieses letztere Volk wohnte zerstreut wie die Amarder in den Gebirgen von Elam, zwischen Medien und Persien, zwischen Aria und Parthien, zwischen Sogdiana und Baktrien, und in Sakastan, das nach Isidor Charak. auch Paretakene genannt wurde (Niebuhr a. a. O. S. 387—389, 397). Herodot (Clio, 101) nennt die Paretaken zwar einen medischen Stamm, aber hieraus folgt nicht nothwendiger Weise ihre

---

1) Niebuhr, Gesch. v. Assur und Babel S. 405 Anm. 1.

arische Abkunft, um so weniger, als sie sonst von den eigentlichen Medern unterschieden werden. Niebuhr (a. a. O. S. 394 ff.) hält diese Paretaken für Stammgenossen der Amarder, in denen wenigstens Pareta in der That mit Afarti identisch sein könnte; er hält sie folglich auch für Tataren, und er rechnet hiezu die Parratha, die Pratiten, Parikanier, Parrasier, Paruten, Parieten, Pargieten, lauter in Iran zerstreute Stämme, überhaupt die mit der Silbe Par beginnenden Völker (die Para-Völker, wie er sie nennt), worin er wohl vielleicht zu weit geht. Viel Wahrscheinlichkeit hat aber immerhin Niebuhr's Ansicht, dass diese zerstreuten Paretaken die Ueberreste der tatarischen Urbevölkerung Irans waren (Niebuhr, a. a. O. S. 401. 402), also jener Kephener, welche als ein äthiopischer Volksstamm einst in Persien geherrscht haben sollen. Aus dem Umstande, dass die persischen Könige ihre monumentalen Inschriften ausser in's Assyrische auch in eine tatarische Sprache übersetzen liessen, muss man jedenfalls auf eine grosse Verbreitung der letzteren im persischen Reiche schliessen. Als Skythen, und zwar als deren östlicher Zweig, waren wohl auch die Saken ein tatarisches Volk. An diesen Namen erinnern, wie Niebuhr (a. a. O. 151) bemerkt, auch die Dsagatai in Turkestan. Die Saken wohnten bis nach Indien hin, das Land an der Indus-Mündung hiess Indoskythia.

In Indien, dem Hauptwohnsitze der asiatischen Aethiopen, dem Lande, welches selbst für Kusch erklärt wird, wo die Race der Kuschika's und der Patriarch Kuscha an Kusch, wo die Felsentempel und die älteste Cultur an die Aethiopen oder Kuschiten in Südarabien und Afrika erinnern, da gibt es auch jetzt noch unter den Ureinwohnern von Dekan nicht-arische Sprachen, die Dravida-Sprachen, welche, wie besonders das Tamulische, nach den neusten Forschungen von Max Müller [1]) und Caldwell [2]) der turanischen Sprachfamilie angehören. Zu demselben südindischen Volksstamme gehören, nach Lassen, auch die Brahui in Beludschistan; und selbst der vorsichtige Dr. Spiegel (Erân 14 u. 333) spricht die Vermuthung aus, dass jener Volksstamm vor Alters noch weiter über Westasien und namentlich über Susiana verbreitet, und mit den Afarti oder Kossäern verwandt war, welche oben als tatarisch-kuschitisches Volk bezeichnet wurden.

Auch im Caucasus, wo die Juden von Schirwan ein Kusch, und wo die Kirchenschriftsteller Aethiopen erwähnen, sind unter Anderen auch mehr oder weniger rein tatarische Sprachen einheimisch. Fern mit dem turanischen Sprachstamme verwandt sind dort die mitscheghischen und die tscherkessischen Sprachen (Müller a. a. O. S. 125—134).

---

1) The languages of the seat of war S. 122—123.

2) Die Sprachen Indiens von Dr. Friedr. Müller in der österr. Wochenschrift für Wiss., Kunst u. öff. Leben No. 51 Jahrg. 1865.

Ich fürchte zu weit zu gehen, wenn ich, wie H. Rawlinson gethan, bei dieser Gelegenheit auch von den Iberern und Basken, von den Tyrrhenern, Etruskern und Rhätiern, von den Albanesen und Pelasgern spreche. Ich will nur die auffallenden Aehnlichkeiten hervorheben, dass sowohl Spanien als Georgien vormals Iberia hiess und die westlich von Georgien wohnenden (jetzt aber grösstentheils in die Türkei ausgewanderten) abhasischen Ubychen von ihren tscherkessischen Nachbarn Baskéh (Müller a. a. O. 133) genannt werden, was an die spanischen Basken erinnert, ferner, dass der Name *Τυῤῥηνοί* an Tur und Turan erinnert, dann dass die Tscherkessen, die vor Alters *Ζύχοι* hiessen (Müller a. a. O. 132), für „Mensch" das Wort Zich oder Zuch besitzen, während im Tyroler Dialekte das offenbar aus dem Etruskisch-Rhätischen stammende Wort Zoch oder Zuch für einen starken Menschen gebraucht wird [1]; dass im tybarenischen Chaldäa der Bergname Kurgaletzos vorkommt [2], während ein Berg in Graubünden Kurgaletsch heisst, und dass Mesach ein Chaldäername (Daniel 1, 7) und zugleich der alte rhätische Name des Thales von Misocco in Graubünden ist, endlich dass so wie die Etrusker auch Tusci oder *Τοῦσκοι* hiessen, so auch die Mitschegen, welche sich eigentlich Tusch nennen, nach Schiefner (Müller a. a. O. 130) mit den *Τοῦσκοι* des Ptolemäus identisch sind, und einer ihrer Stämme Kek heisst, während die zwei Hauptstämme der Albanesen oder Skipetaren Tosk und Ghega heissen; auch haben Kiepert und Dr. Blau [3]) die Verwandtschaft der Albanesen mit den alten Lelegern in Karien und Lykien gezeigt, und auf obige Weise liesse sich ihre Spur vielleicht bis an den Caucasus zurück verfolgen. Die Albanesen sind wenigstens jetzt Indogermanen; es scheint aber allerdings ein fremdes Urelement in ihnen zu liegen. Die Pelasger werden bald für Indogermanen, bald für Semiten gehalten; viele Gelehrte halten auch die Etrusker für Semiten, bezüglich der Iberer und Basken scheint es wohl gewiss, dass sie ein von den übrigen Europäern wesentlich verschiedenes Urvolk sind, aber welchem Stamme sie angehören, ist noch zweifelhaft. H. Rawlinson hält diese Völker für Skythen. Die Sprachwissenschaft hat diese Frage noch nicht gelöst, aber manche Gründe sprechen dafür, dass diese Völker, wenigstens theilweise mit tatarischen Völkern, vielleicht zunächst mit den Kuschiten verwandt und, so wie die Finnen und Lappen, Ueberreste der tatarischen Urbevölkerung Europas sind. Eine solche, und zwar eine mongolische, haben bereits mehrere Gelehrte angenommen, namentlich auch Graf

---

1) Fallmerayer, kritische Versuche, über Neumann's „Russland und die Tscherkessen".

2) Des Verfassers Excursion ins pontische Hochland, Wiener Abendpost vom 28. April 1865.

3) Ztschr. d. D. M. G. XVII. Band, S. 649: Das Albanesische als Hilfsmittel zur Erklärung lykischer Inschriften, von Dr. Blau.

Gobineau [1]) und Dr. Carus [2]), welche die bisherigen Resultate der bezüglichen Forschungen übersichtlich zusammengestellt haben. Dieser Urbevölkerung werden die alten Grabhügel mit Skeleten von mongolischem Typus, die Hünenbetten, die Runensteine, die See- oder Pfahlbauten mit den Steinwerkzeugen, die in verschiedenen Gegenden Europas gefunden wurden, zugeschrieben, und man vermuthet, dass die Erinnerung an dieses mongolische Urvolk in den Sagen von den Bergmännlein, als einem geheimnissvollen, Metalle verarbeitenden Zwergenvolke, zu Grunde liegt. Diess stünde nicht in absolutem Widerspruche damit, dass Nimrod, der Repräsentant derselben Ur-Race, als Gigant aufgefasst wird; denn der ursprüngliche Titel Nimrod's lautet nur גבר oder جبّار, was nichts anderes als „ein Gewaltthätiger“ bedeutet und daher nur durch willkürliche Auslegung mit „Gigant“, „Riese“, übersetzt wird. Eine analoge Erinnerung an die mongolische Urbevölkerung Westasiens sehe ich in den orientalischen Sagen von den Dschinnen, جنّ, welche von den mythischen Helden der Perser etc. bekämpft und überwunden wurden, und häufig mit Felsengrotten in sagenhafte Verbindung gebracht werden; und diese Ansicht wird auch dadurch unterstützt, dass dasselbe Wort Dschinn auch die Chinesen bedeutet, welche ja ebenfalls zur mongolischen Menschenrace gehören. Waren die Mongolen selbst über Europa verbreitet, so ist es schon desshalb wahrscheinlich, dass sie auch in den zwischen diesem Welttheile und ihrer Heimath liegenden westasiatischen Ländern wohnten. V. de Saint Martin [3]) fragt: „Qui nous dira quel peuple éleva les nombreuses villes de Thèbes, au nom probablement symbolique, qui forment dans tout l'ancien monde une longue chaîne dont une extrémité touche à l'Inde et l'autre à la vieille terre des Pelasghes, en passant à la fois par le coeur de l'Arabie et par la mystérieuse région de Méroë, et se prolongeant de là à travers le pays d'Aram et l'Asie mineure? Qui nous révélera jamais, à quelle race se rapportent les innombrables excavations que récèlent les parties centrales de la Péninsule, et qui semblent appartenir à une époque antérieure où l'homme plus civilisé éleva ses demeures sur le sol après en avoir habité les entrailles.“ Die Antwort auf diese Fragen ist schon gegeben. Das weit verbreitete Urvolk, von welchem die alten Theben und diese Grottenwohnungen wie die schon früher in Aethiopien, Südarabien, Palästina, Kurdistan und Indien erwähnten Felsenbauten (ebenso wie die alten Seewohnungen in flacherem Terrain) herrühren, waren Mongolen oder Tataren, die Dschinnen

---

1) Essai sur l'inégalité des races humaines.

2) „Die Frage nach Entstehung und Gliederung der Menschheit“, im 14. Hefte des Jahrbuchs „Unsere Zeit“.

3) Description hist. et géogr. de l'Asie mineure, I, S. 220.

der mythischen Zeit, die Aethiopen, Kephener und Skythen der frühesten historischen Dämmerungsperiode. Sogar der Name der Kephener dürfte auf die Felsenwohnungen hindeuten, denn von allen bisherigen Ableitungen dieses Namens ist die wahrscheinlichste diejenige, welche Dr. Blau versucht und dem Verfasser mitgetheilt hat, nämlich: die Wurzel von *Κηφεύς* und *Κηφῆνες* sei das semitische Keifa, Fels, welches im Aramäischen und Chaldäischen כֵּיפָא, im Althebräischen כֵּפִים, im Nasaräischen ࡊࡉࡐࡀ und im Syrischen ܟܐܦܐ, überall in derselben Bedeutung erscheint, und anerkanntermassen dem Namen *Κηφᾶς*, welches von *Κηφεύς* kaum verschieden ist, und ebenso den Ortsnamen حصن كيفا am Tigris und حيفا an der palästinischen Küste — wo ja auch die Kepheus-Sage cultivirt wurde — zu Grunde liegt. So wäre also *Κηφῆνες* der gräcisirte semitische Ausdruck für „Felsenbewohner", wie die tatarischen Kuschiten von den semitischen Babyloniern und Assyrern, den Kanaanitern u. dgl. genannt worden sein mögen, ein Analogon zu der Bezeichnung *Τρωγλοδύται* für die wahrscheinlich demselben Stamme angehörigen afrikanischen Aethiopen am rothen Meere.

Auch die Bezeichnung *Αἰθίοπες*, „Dunkelfarbige" passt hinlänglich auf südliche Stämme der mongolischen Race, deren gelbe Hautfarbe allein schon diesen Ausdruck rechtfertigen könnte, was noch mehr der Fall ist, wenn diese Stämme in südlichen Gegenden, wie in Dekan, Nubien und Süd-Arabien wohnen. Die Kuschiten brauchen aber durchaus keine reinen Mongolen gewesen zu sein. Es haben ja auch die Türken und die Magyaren den echt tatarischen Typus grösstentheils eingebüsst, obwohl sie ursprünglich zu derselben Race gehören. Vielleicht sind die Abbildungen von Susianern auf den Monumenten zu Kojundschik [1]), welche eine halb mongolische, halb negerartige Physiognomie darstellen, ein charakteristisches Bild der Kuschiten.

Es ergibt sich also aus dem Gesagten, aus der Combination der ältesten Sagen, geschichtlicher Daten, culturhistorischer Anhaltspunkte, und sprachlicher Vergleichungen, dass die Kuschiten eine zur tatarischen Völkerfamilie gehörige Nation waren, welche in uralter Zeit über Nubien, Abyssinien, Süd-Arabien, Indien, Iran, Mesopotamien und Caucasien, vielleicht über ganz West-Asien und noch weiter verbreitet war. Die Ur-Heimath dieses Volks dürfte am Hindukusch, am Paropamisus gewesen sein, von wo sie sich wahrscheinlich in der früheren Hälfte des 3ten Jahrtausends v. Chr. über Indien und Iran (bis zum Dschihun) ausbreiteten, und von Iran aus mögen sie um 2458 v. Chr. nach Babylonien, und etwas später nach Assyrien, von Indien aus aber nach Süd-Arabien, und

---

1) G. Rawlinson, the 5 gr. Monarchies of the anc. east. world, III, 4th Monarchy, S. 325.

im 14ten Jahrhundert weiter nach Abyssinien und Nubien gezogen sein, von wo sie vielleicht schon unmittelbar darauf in Aegypten einwanderten, bis sie im 8ten Jahrh. v. Chr. dieses Land förmlich eroberten. Einen Anstoss zu ihrer theilweisen Auswanderung aus Indien gab ohne Zweifel das Vordringen der Arier aus dem Norden (Saint-Martin, Asie mineure II. Cap. S. 202, vermuthet selbst in den Phrygiern, deren alter Name *Βρίγες* war, die von den Ariern verdrängten indischen Brigu). Am längsten erhielten sich die Kuschiten in Susiana oder Elymais selbstständig. In Iran und in Indien wurden sie früh von den Ariern unterjocht, erhielten sich jedoch in Iran längere Zeit als Magier, und in Indien sogar bis jetzt, wenn auch sehr verändert, als Sudra's und Paria's. In Babylonien, Assyrien, Arabien und in Afrika wurden sie früher oder später semitisirt. Aus der Vermischung der kuschitisch-tatarischen mit der semitischen Sprache der Babylonier entstand die Sprache der ältesten chaldäischen Keilschrift. Das semitische Element derselben nähert sich am meisten jenen südarabischen und abyssinischen Dialekten, die man gewöhnlich kuschitisch nennt, nämlich dem Himyaritischen und und dem Ghees, besonders dem Ehkili von Mahra und der Galla-Sprache (G. Rawlinson a. a. O. I, 65). Auch diese Sprachen sind in Gegenden entstanden, wo ein kuschitisches Element vorhanden war, nur ist ein tatarisches Element in denselben nicht mehr zu erkennen. Es bleibt der Sprachforschung zur Entscheidung vorbehalten, ob sich die Abweichung dieser kuschitisch-semitischen Dialecte von den übrigen semitischen Sprachen nicht vielleicht theilweise durch tatarischen Einfluss erklären lasse. Uebrigens überschwemmten die Semiten diese Gegenden schon im 2ten Jahrtausend v. Chr.; aus einer früheren Periode sind dort keine Sprachdenkmäler erhalten, und man kann daher aus solchen nicht beweisen, welche Sprache dort herrschte; seitdem sind aber auch bis auf die Zeit der ältesten himyaritischen Sprachdenkmäler so viele Jahrhunderte verflossen, dass von jener Ursprache leicht jede Spur verschwinden konnte.

Nachdem der Tatarismus der babylonischen, assyrischen, susianischen, iranischen, caucasischen und indischen Kuschiten, wenn auch nicht überall mit Sicherheit, so doch mit Wahrscheinlichkeit dargethan, und andererseits der nationale Zusammenhang dieser Kuschiten mit den südarabischen und ostafrikanischen Kuschiten bewiesen ist, so folgt daraus mit logischer Nothwendigkeit, dass auch diese letzteren Kuschiten ursprünglich ein tatarisches Volk gewesen sein müssen.

Hiermit soll auch nicht gesagt sein, dass die kuschitische Sprache eine Tochtersprache des Mongolischen oder dgl. gewesen sei, sondern vielmehr dass sie eine Schwester der ältesten tatarischen Sprachen, des Tungusischen, Mongolischen, Türkischen, Samojedischen, Finnischen, sowie wahrscheinlich des südindischen Sprachstammes war, indem sich diese tatarischen und die kuschitische

Sprache nebeneinander aus einem gemeinsamen Ur-Sprachstamme entwickelt haben müssen. Die tamulischen und malajischen Sprachen enthalten vielleicht vorzugsweise kuschitische Elemente, — was wieder eine der Sprachforschung vorbehaltene Frage bleibt. Der reinste Ueberrest der kuschitischen Sprache findet sich aber jedenfalls in der susianischen Keilschrift.

Was die Cultur der Kuschiten anbelangt, so waren sie ursprünglich, wenigstens in einigen Gegenden, Höhlenbewohner, später erbauten sie mächtige Städte, als Meroe, Ninive, Calah; sie erfanden die Keilschrift; sie hatten eine mit dem magischen Zauberei-Glauben verbundene Lichtreligion, beteten die Gestirne an, wie ihre sabäischen Nachkommen, und stifteten den Feuerdienst, der mit den Magiern auf die Arier überging und sich bei den Parsen bis heute erhalten hat; sie gründeten endlich das älteste grosse Reich in Asien, bis zu welchem die historische Erinnerung zurückreicht.

III. Abschnitt.

Welche babylonische Dynastie des Berosus ist die kuschitische Dynastie?

Nachdem im vorigen Abschnitte festgestellt wurde, dass die Kuschiten einst in Babylonien herrschten, handelt es sich jetzt um die Frage, wann dies gewesen sei, und welche der berosianischen Dynastien ihre Herrschaft repräsentire, oder, da nach der Bibel dieses Kuschiten-Reich durch Nimrod gestiftet wurde, welche jener Dynastien die des Nimrod sei.

Diese Frage wurde bisher in der verschiedensten Weise beantwortet, so dass die Zeitangaben über Nimrod um Jahrtausende schwankten.

Bunsen findet für Nimrod unter den berosianischen Dynastien gar keinen Platz, und setzt ihn in das 5. bis 8. Jahrtausend v. Chr. hinauf, — eine Annahme, deren Willkührlichkeit am Tage liegt, und die insbesondere schon von Gutschmid [1]) widerlegt wurde.

Syncellus setzte Nimrod in seiner Dynastie-Liste allerdings dem Evechius gleich, welchen er, nach Berosus, als ersten König nach der Fluth, an die Spitze der mythischen ersten Chaldäer-Dynastie stellt. Aber wie Niebuhr (a. a. O. S. 490) gezeigt hat, ist diese Identificirung irrig und ist die Dynastie-Liste des Syncellus überhaupt nur eine willkührliche Reducirung der berosianischen Liste. Die vorhistorische Dynastie des Berosus passt auch schon wegen ihres zu hohen Alters nicht zu den Traditionen, welche die Nimrod-Dynastie mit Therach und sogar mit Abraham in Verbindung bringen, und nicht einmal zu der Zeit Peleg's, unter welchem die mesopotamische Völkerwanderung begann, denn Peleg müsste

1) Gutschmid's Beiträge zur Geschichte des alten Orients, über Aegypten's Stelle in der Weltgeschichte v. Bunsen. S. 98.

auch nach den am höchsten hinaufgehenden Berechnungen viel später als 2458 v. Chr. geboren sein, in welchem Jahre jene vorhistorische Dynastie des Berosus endigte.

Nach H. Rawlinson's im J. 1855 erschienenen Notes on the early history of Babylonia (Journal of the Asiatic Society XV, 2) wäre Nimrod als Repräsentant der im J. 2234 gestürzten Scythen-Herrschaft, mithin als Stifter der zweiten (ersten historischen) d. i. der medischen Dynastie des Berosus zu betrachten, welch' letztere nach der von Gutschmid ersonnenen und nun allgemein als richtig anerkannten Hypothese von 2458—2234 v. Chr. regierte. Auch Niebuhr (a. a. O.) unterstützt jene Annahme insofern, als er die medische Dynastie des Berosus für tatarisch hält. Aber H. Rawlinson blieb sich nicht consequent, und G. Rawlinson [1]) erklärt nun Nimrod für den Stifter der 3. Dynastie (2234—1976 v. Chr.), deren Herkunft aus Berosus nicht ersichtlich ist. Auch Böhmer stellte dieselbe Ansicht auf. Es ist freilich am bequemsten, Nimrod gerade hier unterzubringen, weil das Stillschweigen der berosianischen Excerpte über die dieser Dynastie angehörigen 11 Könige der Combination freien Spielraum lässt. Aber diese Annahme hat eben nur negative Unterstützungsgründe für sich, und beruht bei G. Rawlinson auf der Voraussetzung, dass die Kuschiten von dem turanischen Elemente der Babylonier verschieden seien, was aber im vorigen Abschnitte widerlegt wurde.

Gutschmid meinte in seiner Kritik der „nabatäischen Landwirthschaft", es liege am nächsten, die 4. berosianische (chaldäische) Dynastie (1976—1518 v. Chr.) für die des Nimrod zu halten. Aber diese Annahme stützt sich nur auf die ganz unsichere Zeitangabe über die Erbauung Ninive's nach Ktesias, und ist auch aus dem Grunde verwerflich, weil die Versetzung Nimrod's in so späte Zeit mit der Nimrod-Sage nicht vereinbar ist; welche Sage, wie Gutschmid selbst hervorhob, auf das höchste Alterthum weist. Der Verfasser der Genesis setzt Nimrod in die dritte Generation nach Noah, und der Umstand, dass er (im 10. Capitel) so auffallend viel von Nimrod's Reiche erzählt, erklärt sich wohl dadurch, dass die Vorfahren der Hebräer unter jener Herrschaft noch in Babylonien wohnten, wie auch nach der bei den Rabbinen und Kirchenvätern erwähnten hebräischen Ueberlieferung und nach der arabischen Sage Abraham und sogar schon sein Vater Therach in Ur an Nimrod's Hofe gelebt haben soll, — nach der arabischen Sage sogar als Nimrod's Eidam. Abraham zog aber von Haran nach Canaan im 21. oder 22. Jahrhundert, wenigstens früher als 1976 v. Chr., nämlich zufolge Eusebius während der 16. thebaischen Dynastie Aegyptens (welche nur bis in's 21. Jhdt. v. Chr. regierte), nach der Berechnung M. v. Niebuhr's im J. 2140, nach jener Palmer's 2084, und nach jener Clinton's 2055 v. Chr.; Böhmer setzt

1) The 5 great mon. of the anc. eastern world, I. B. S. 195.

zwar jenen Auszug von Haran in's Jahr 1965 v. Chr., aber für den Aufenthalt in Haran müssten, da sich davon eine Erinnerung erhalten hat, wohl auch mehr als 11 Jahre angenommen werden, so dass der Auszug aus Ur, wo Therach unter der Nimrod-Dynastie gelebt haben soll, selbst nach dieser Berechnung in viel frühere Zeit fallen würde. Nach den andern Berechnungen kann der Auszug aus Ur gar wohl in's 22. Jahrhundert und der dortige Aufenthalt bis in's 23. Jhrh. v. Chr. gesetzt werden, da ja Therach nach der Genesis 145 Jahre vor jenem Auszuge geboren war.

Gutschmid hat selbst aus dem Alter der Nimrod-Sage die Hypothese Chwolson's widerlegt, welcher Nimrod als den Stifter der 5., d. i. arabischen Dynastie (1518 – 1273 v. Chr.) betrachtet, weil Quthâmi in der „nabatäischen Landwirthschaft" Ibn Wahschijja's Nimrod den Stifter der kanaanäischen Dynastie Babylon's nennt, und Berosus unter seinen Arabern auch Kuschiten gemeint haben könnte, welche bisweilen mit den Kanaanäern verwechselt werden. Abgesehen von der Bedenklichkeit der Autorität Ibn Wahschijja's ergiebt sich die Widerlegung dieser Hypothese nach dem oben Gesagten von selbst, denn wenn schon das 20. Jhdt. v. Chr. für Nimrod zu spät ist, so kann er umsoweniger dem 16. Jahrh. v. Chr. angehört haben.

Es erscheinen also alle hier erwähnten Hypothesen verschiedener Gelehrten über die Stelle Nimrod's unter den berosianischen Dynastien als verwerflich, — mit Ausnahme der aus H. Rawlinson's ursprünglicher Ansicht deducirten, nämlich, dass die kuschitische Nimrod-Dynastie die 2. oder medische Dynastie des Berosus sei.

Vorerst ist zu bemerken, dass diese Annahme zu dem Umstande passt, dass die Nimrod-Dynastie, wie oben gezeigt, in das 3. Jahrtausend v. Chr. gehört. Im Laufe desselben Jahrtausends regierten zwar 3 Dynastien in Chaldäa; aber die erste ist, wie oben angedeutet, als im J. 2458 v. Chr. schon endigend, mit den Traditionen über Therach und auch mit Peleg nicht vereinbar, und die dritte passt auch nicht so gut, wie die 2. Diese zweite, die medische Dynastie, ist die erste menschliche nach den mit übermenschlicher Regierungsdauer bedachten Regenten der ersten Dynastie und somit hoch genug im Alterthume, um der Dynastie des Enkels Noah's entsprechen zu können; auch steht das Datum ihres Antritts, die Mitte des 25. Jahrhunderts v. Chr. nach der Niebuhrschen Chronologie, nahe genug an der Zeitbestimmung der biblischen Fluth, nämlich 2507 v. Chr., und an dem Geburtsjahre des Patriarchen Peleg — 2406 v. Chr. — wo die mesopotamische Völkerwanderung (die Vertheilung der Erde) stattfand. Das Jahr 2234 v. Chr., als das des Untergangs dieser Dynastie, passt sehr gut zu der in jüdischen sowie in arabischen Quellen erwähnten Ueberlieferung[1]), wonach Therach noch am Hofe Nimrod's, das heisst wohl

1) Beer, Leben Abraham's, S. 1, 96; R. Gedalja im Schalscheleth ha kabala, S. 94; Herbelot s. v. Abraham.

unter der Nimrod-Dynastie lebte, und später mit seinem Sohne Abraham nach Haran zog, was auch auf einen Herrschaftswechsel in Mesopotamien deutet. Therach war im J. 2284 v. Chr. nach der biblischen Chronologie wirklich noch am Leben, und 51 Jahre alt, konnte also noch recht gut am Hofe jener Nimrod-Dynastie gelebt haben, — wenigstens wenn man, mit M. v. Niebuhr (a. a. O. S. 271) Abraham's Auswanderung um 2140 v. Chr. ansetzt, welche chronologische Bestimmung, abgesehen von ihren innern Gründen, in der babylonischen Geschichte allein verwendbar ist, denn nach den andern Berechnungen, welche Abraham in spätere Zeit versetzen, würde das Datum der Sündfluth in die Zeit der medischen Dynastie fallen.

Wie die Zeitbestimmung dieser Dynastie, passt auch die Nationalität derselben auf die kuschitische Nimrod-Dynastie. Nach der im vorigen Abschnitte bewiesenen Verbreitung der Kuschiten und bei dem Umstande, dass speciell auch Iran den Namen Kusch führte und am Südwest-Rande Medien's die Kossäer sich besonders lang erhielten, kann kein Zweifel darüber sein, dass die alten Maren, die Urbewohner Medien's, ein kuschitisches Volk waren. Durch den Umstand, dass die Meder, als Madai, in der Völkertafel der Genesis unter den Jafetiten vorkommen, kann die Richtigkeit jener Annahme ebenso wenig widerlegt werden, als durch das Zeugniss Herodot's über die arische Nationalität der Meder; denn diese arischen Meder, wohl die biblischen Madai, wohnten in der ältesten Zeit offenbar viel nördlicher und breiteten sich erst später, wahrscheinlich im 8. Jahrhundert v. Chr. (nach Niebuhr a. a. O. S. 151, 272) südwärts über ganz Medien aus, sind also mit den Ur-Medern nicht zu verwechseln. Es waren ja auch nach dem Vendidad nur die nordmedischen Provinzen Raga und Varena alte Wohnsitze der Arier; das eigentliche Medien erscheint als der vorletzte (Vendidad 1. Fargard). Die kuschitischen Eroberer Babyloniens zogen erst von Babel nach Assur; sie konnten also gar wohl aus dem südlichen Medien, wo dieses mit Cossäa an Susiana grenzt, und die Arier erst zu allerletzt sich ansiedelten, nach Babel gekommen sein. Die namentlich von G. Rawlinson [1]) vertheidigte Ansicht, dass jene alten berosianischen Meder Arier gewesen seien, ist durch nichts bewiesen, und ist sogar unwahrscheinlich, sowohl aus jenem geographischen Grunde, als auch desswegen, weil nach einer solchen Glanzperiode das fast anderthalbtausend-jährige Verschwinden desselben Volkes aus der Geschichte und sein späteres Wiederaufleben nach so langer Zeit ohne Beispiel dastände. — (Auch H. Rawlinson's künstliche, namentlich von Spiegel bekämpfte Annahme, dass die Meder zuerst Arier gewesen, dann skythisirt und endlich wieder arisirt worden seien, wird auf diese Art unnöthig, wenn man einfach annimmt, dass Medien ursprünglich von einem kuschi-

1) The 5 great monarchies of the anc. east. world, B. III, S. 160.

tischen Volke bewohnt war, und dann erst von den Ariern erobert wurde, — wofür ja so viele gewichtige Anhaltspunkte vorliegen).

Ein weiterer Beweisgrund dafür, dass Nimrod die berosianischen Meder repräsentirt, liegt darin, dass Nimrod, wie im vorigen Abschnitte gezeigt wurde, dem chaldäischen Zoroaster entspricht, welcher bei Syncellus die zweite berosianische Dynastie des Eusebius vorstellt, indem er unmittelbar auf die 86 mythischen Könige folgt, wie bei Letzterem die medische, und welcher auch bei Moses von Chorene Medorum principium genannt wird.

Endlich stimmt auch die biblische Schilderung Nimrod's als gewaltiger Jäger zu der bekannten Jagdlust der Meder (G. Rawlinson a. a. O. III, S. 89), und sein in der Bibel erzähltes politisches Auftreten zu der Schilderung der medischen Eroberung bei Berosus. „Plötzlich haben die Meder (die Maren) mit Heeresmacht Babylon erobert und dort aus ihrer Mitte Gewalthaber eingesetzt" sagt Eusebius nach Berosus, und die Genesis erzählt: „Nimrod fing an ein Gewaltherr zu werden auf Erden; . . . . und der Anfang seines Reiches war Babel etc." Diese an und für sich wohl nichts beweisende Uebereinstimmung in der Charakteristik der medischen und der kuschitischen Herrschaft in Babylon gewinnt, abgesehen von den früheren Beweisgründen, ihre Bedeutung auch dadurch, dass der mosaische Nimrod in Babel das erste Reich auf Erden gründete, und die berosianischen Meder ebenfalls nach der mythischen Chaldäer-Herrschaft die erste historische Dynastie bilden.

Eine ähnliche Uebereinstimmung könnte man mit Bezug auf die oben aufgestellten Gleichungen Nimrod = Zohak und Zohak = Dejokes zwischen Nimrod und Dejokes finden, indem Letzterer von Herodot, obwohl in viel spätere Zeit versetzt, doch als erster König der Meder gewissermassen als allegorischer Repräsentant des Ursprungs der Monarchie geschildert wird, wie auch Nimrod in der Bibel, und indem die herodotische Beschreibung seines Palastbaues in Ekbatana genau genug auf den babylonischen Thurm passt, dessen Erbauung, mit Recht oder mit Unrecht, dem Nimrod zugeschrieben wird; denn die Untersuchungen an Ort und Stelle haben gezeigt, dass die 7 Farben, mit denen Dejokes die thurmartig immer höher ragenden 7 Mauern seines Palastes geschmückt haben soll, sich an den Trümmern der 7 Stockwerke des babylonischen Belus-Thurmes noch heute beobachten lassen, und es ist unzweifelhaft, dass dieses Spiel mit 7 Farben und 7 Mauern oder Stockwerken in der kuschitisch-chaldäischen Astrologie begründet ist. Scheint es also nicht, dass Herodot die Sage, die er von Nimrod als erstem Meder-Könige gehört haben mochte, in seiner Geschichte von Dejokes verarbeitet habe? Dass Herodot den Dejokes in milderem Lichte schildert, als Berosus die Meder, wäre nicht auffallend, denn Letzterer sah in den Medern zunächst die fremden Beherrscher Babel's, wie die Arier in Zohak oder Dahaka ihren Unterdrücker sahen.

Möge man über den letzten Punkt wie immer urtheilen, — gewiss genügen die oben besprochenen Anhaltspunkte, um den unhaltbaren entgegengesetzten Hypothesen gegenüber die höchste Wahrscheinlichkeit der Annahme zu zeigen, dass die Kuschiten-Herrschaft in Babylon bei Berosus-Eusebius durch die zweite oder medische Dynastie repräsentirt ist.

Die Hauptstämme dieser medischen Kuschiten, welche sich in Babylonien niederliessen, mögen die Nimrod oder Namri und die Akkad oder Burbur gewesen sein, wovon der erstere, als der herrschende, in Nimrod personificirt wurde, während der letztere unter den ältesten bekannten Königen von Babylonien häufig erwähnt wird, und auch in Armenien ansässig blieb (G. Rawlinson a. a. O. I, S. 68). Auch G. Rawlinson hielt es für möglich, dass diese Akkad die Meder des Berosus seien, aber er stellt sie als Turanier den Kuschiten entgegen, was irrig ist, insofern, nach dem vorigen Abschnitte, die Kuschiten selbst zur turanischen Völkerfamilie gehörten.

Es ist übrigens möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass sich im Heere der medischen Nimrod's auch jafetitische Stämme befanden, denn die biblische Allegorie von der Sprachverwirrung deutet auf die Ankunft mehrerer fremder Völker hin. Aber diese Jafetiten spielten damals keine selbstständige Rolle, sondern waren nur von den erobernden Kuschiten mitgezogen oder vorwärts gedrängt.

Die zweite berosianische Dynastie Babel's, die sogenannte medische, ist also die biblische Nimrod-Dynastie und folglich dieselbe, welche in der persischen Sage durch Zohak, in den Sibyllen durch Zoroaster-Zervan und in der griechischen Sage durch die mythischen Aethiopen, namentlich durch Kepheus repräsentirt ist.

IV. Abschnitt.

Der Ursprung der Chaldäer und der chaldäischen Cultur.

Wer waren nun die Chaldäer, die *Χαλδαῖοι* der Griechen und die כשדים der Hebräer?

Behufs Beantwortung dieser Frage ist vorerst festzustellen, in welcher Weise die Chaldäer in den Quellen erwähnt werden.

Auf den babylonischen Keilschrift-Monumenten aus der Zeit des alten chaldäischen Reiches wurde dieser Volksname nicht gefunden, indem die ältesten Könige sich nur die Herrscher der 4 Nationen (Kiprat-arbat) nannten, und das Land „Schinear“ hiess. Erst auf den assyrischen Monumenten, in einer Inschrift des Königs Asshuridannipal — nach Rawlinson's neuester Ansicht im 9. Jahrhundert v. Chr. — sollen die Chaldäer als die besiegten Babylonier angeführt sein.

In den griechisch-armenischen Auszügen aus dem babylonischen Geschichtsschreiber Berosus erscheinen die Chaldäer als die

Repräsentanten des einheimischen und schon lange vor Semiramis, selbst vor der Sündfluth, in Babylonien herrschenden Volkes.

Bei Hellanicus (Steph. Byz. Art. Χαλδαῖοι) sind die Chaldäer ebenfalls das herrschende Volk des Landes, aber als Nachkommen der Kephener.

Bei Dikäarchus (Steph. Byz. ibid.) erscheinen sie als ein vormals zerstreutes Volk, welches Chaldäus, der 14. König nach Ninus, in Babylon versammelte.

Bei Xenophon sind sie ein Volksstamm in den armenischen Gebirgen (Cyrop. III, 1, 34. Anab. IV, 3, 4, 7, 8, 25), und erscheinen als Miethstruppen in persischen und indischen Heeren (Cyrop. III, 27; VII, 25. Anab. IV, 3, 4).

Bei Strabo sind sie sowohl die Nachkommen der alten Chalyber, im Pontus wohnend (Geograph. XII, 3), — [wo sich Χαλδία lange als Landesname erhielt, und noch heutzutage ein Thal bei Trapezunt den Namen Keldir führt], — als auch ein in der südbabylonischen Küstenlandschaft am persischen Meerbusen ansässiger Volksstamm, — womit auch Ptolemäus übereinstimmt, und insbesondere eine in Babylonien einheimische Kaste von Gelehrten und Astronomen (Geograph. XVI, 1).

Diodorus Siculus (II, 29), Ammianus Marcellinus (XXIII, 6) und Arrianus (Alex. III, 16) bezeichnen sie ebenfalls als babylonische Gelehrtenkaste; Diodor insbesondere (I, 28, 81) als ägyptische Colonisten in Babylonien, welche dort das Priesteramt und die Wissenschaften ausübten.

Bei Herodot (I, 184) sind sie die Priesterkaste der Babylonier, Hesychius nennt sie ein γένος Μάγων; die Magier aber, ursprünglich der Priesterstamm der Meder, von welchen sie auch auf die Perser übergingen (Herodot I, 101), waren auch eine babylonische Priester- und Gelehrtenkaste (Diog. L. VIII, 3; Curt. V, 1, 22; Daniel II, 2, 48), und insbesondere Wahrsager, Zauberer, Traum- und Sterndeuter (Herodot I, 107, 120; Strabo XVI, 1).

Unter dem Namen Chasdim oder Kasdim erscheinen die Chaldäer ebenfalls als Traumdeuter in Verbindung mit den babylonischen Sternsehern, Weisen, Zauberern und Magiern, aber nicht als identisch mit ihnen, bei Daniel (II, 2, 10, IV, 4); dann aber, ebenfalls bei Daniel (IX, 1), als Hauptbevölkerung von Babylonien; bei Jeremias (21, 4; 32, 4) und im 2. Buche der Könige (25, 4) als das kriegerische Volk Nebukadnezar's, des Königs von Babel. Habakuk (1, 6) schildert die Chasdim als ein eroberndes schnelles Reitervolk; Jesaias als ein von den Assyrern unterjochtes, erst neu aufgetretenes Volk, „das früher keines war" (Jes. 23, 13) — eine unklare Stelle, die sehr verschieden übersetzt wird; an andern Stellen bezeichnet er sie aber als ein Volk, das Schiffe besitzt (Jes. 43, 14) und nennt Babel „die Tochter der Chasdim" und „Herrin der Königreiche" (Jes. 47, 1 u. 5).

Die Chaldäer werden auch im 1. Buche Moses (11. 28 u. 31) erwähnt, insofern dort die Vaterstadt Abrahams „Ur Chasdim" genannt wird, und werden in der arabischen und jüdischen Tradition als Abraham's Verfolger dargestellt, so namentlich von Josephus (Ant. I, 8), welcher sie überdies ausdrücklich von den übrigen Mesopotamiten unterscheidet.

In der „nabatäischen Landwirthschaft" Ibn Wahschijah's (bei Chwolson S. 114—115), einer allerdings nicht sehr lauteren Quelle, werden die Chaldäer neben den Hermesianern, den Sabiern und den Nabatäern, — welch' letztere dort die Hauptbevölkerung Babyloniens vorstellen, — als eines jener 4 ältesten Völker erwähnt, „von denen alle Nationen der neuern Zeit ihre Schrift entlehnt haben", und werden an einer andern Stelle (bei Chwolson, S. 129) „die weisesten Männer ihrer Zeit" genannt, „mit welchen nur die Gordyäer (nicht die Kurden, wie Chwolson übersetzt) in der Wissenschaft zu wetteifern wagten, aber vergeblich, indem diese selbst erst von den Chaldäern civilisirt worden seien".

Aus der Combination der angeführten Stellen ergibt sich nun, dass die Chaldäer, identisch mit den biblischen Casdim, ein vom persischen Meerbusen bis an das schwarze Meer ausgebreiteter, besonders in Babylonien seit uralter Zeit herrschender Volksstamm waren, welcher sich am längsten in dem südlichen Landstriche an der Eufrat-Mündung und in den armenisch-pontischen Gebirgen erhalten hat, in Babylonien aber vorzüglich in der Priesterkaste vertreten war und die Gelehrsamkeit repräsentirte.

Indem diese Auffassung allein die scheinbaren Widersprüche der verschiedenen Angaben über die Wesenheit dieses Stammes auf natürliche Weise versöhnt, widerlegen sich von selbst alle entgegengesetzten Ansichten, welche nur einzelne Quellen-Angaben berücksichtigen und die übrigen willkührlich ignoriren. So widerlegt sich die von manchen Gelehrten ausgesprochene Meinung, dass die Chaldäer und Kasdim zwei verschiedene Völker waren, sowohl durch die Vergleichung der Quellen als durch ihre innere Unwahrscheinlichkeit, welche sich auch in dem missglückten Erklärungsversuche Renans (Hist. des Langues sémitiques I, 68) zeigt. Eine philologische Schwierigkeit hinsichtlich der Identität von *Χαλδαῖοι* und כשדים besteht gar nicht, weil in beiden Worten die Wurzel Kald, Kasd oder Kard lautet, indem nach den Lautverwandlungsgesetzen sowohl Kald als Kasd aus Kard, und auch — besonders im babylonisch-assyrischen Dialecte — Kald unmittelbar aus Kasd entstehen konnte. Hievon wird weiter unten ausführlicher die Rede sein. Ebenso fällt die von Gesenius ersonnene und seither von vielen Gelehrten, darunter auch von Renan adoptirte Hypothese, dass die Chaldäer erst im 7. oder 8. Jahrhundert v. Chr. nach Babylonien gekommen seien, was aus der angeführten Stelle bei Jesaias, 23, 13

deducirt wurde; denn diese Deutung widerlegt sich, abgesehen von der Undeutlichkeit der betreffenden Stelle, schon durch die andern angeführten Aeusserungen desselben Propheten, durch die Erwähnung der Chaldäer (in Ur) im 1. Buche Mosis, durch die jüdische Tradition, durch die assyrischen Keilinschriften, durch Ibn Wahschija, Diodor, Dikäarch und durch Berosus.

Es ergiebt sich aber weiter aus den angeführten Stellen, dass die Chaldäer ungeachtet ihrer uralten Niederlassung in Babylonien eine von der numerisch vorherrschenden Landes-Bevölkerung verschiedene Nation waren, denn sonst könnte ihr Volksname nicht zur Bezeichnung einer Kaste im selben Lande gebraucht werden, Josephus sie nicht von den aramäischen Mesopotamiten, und Ibn Wahschija sie nicht von den nabatäischen Babyloniern unterscheiden, Diodorus Siculus endlich sie nicht ausdrücklich als ägyptische Einwanderer bezeichnen.

Die Hauptmasse der Bevölkerung von Babylonien, die Aramäer und Nabatäer, waren allerdings semitischen Stammes, aber daraus folgt, nach dem Gesagten, noch keineswegs, dass auch die Chaldäer, — wie Bunsen, Movers, Duncker u. A. behaupten, — Semiten gewesen seien. So wenig, wie allgemein anerkannt, der spätere sogenannte chaldäische Dialect, in welchem die Targum's und Talmud's der christlichen Zeit geschrieben sind, die babylonische Sprache unter Nebukadnezar darstellt, so wenig ist auch letztere mit der Sprache des im 16. Jahrhundert v. Chr. untergegangenen alt-chaldäischen Reiches identisch. Dafür liefern die alten chaldäischen Keilschriften den klaren Beweis. Wenn in denselben auch semitische Anklänge vorkommen, so ist doch, wie die Forschungen Rawlinson's, Opperts u. s. w. bewiesen haben, ihre Sprache nicht eigentlich semitisch zu nennen [1]). Wie sich aus dem Buche Daniel (I, 4) ergibt, scheint die chaldäische Sprache für die Hebräer eine ganz fremde gewesen zu sein und war daher vielleicht noch zu Nebukadnezar's Zeit eine ganz andere, als die aramäische, in welcher Daniel die Chaldäer auch sprechen lässt, und welche damals wohl schon die Oberhand gewonnen hatte, und eine andere, als die der Keilschriften aus jener Zeit. Jedenfalls klingen die Namen der Chaldäer, wovon Daniel Beispiele angibt, nicht semitisch (I, 7).

Die auf Herodot basirte Annahme, dass die Chaldäer Assyrer gewesen seien, in welchem Falle sie wohl als Semiten zu betrachten wären, ist ganz unhaltbar, denn wenn Herodot die Babylonier „Assyrer von Babylon" nennt, so steht diese Auffassung ohne alle Unterstützung da, und hat ihren Grund in den spätern Verhältnissen Babyloniens, wo dasselbe viele Jahrhunderte unter assyrischer Herrschaft gestanden und ganz semitisirt war, kann sich aber gar nicht auf die Chaldäer beziehen, welche Herodot selbst unter der babylonischen Priesterkaste versteht.

1) G. Rawlinson the 5 gr. mon. of the east. world, I, 77.

Als angebliche Semiten wollte man die Chaldäer von Arphachsad oder von Chesed herleiten, weil in diesen beiden Namen die Wurzelbuchstaben von Chasdim כשד enthalten sind. Während aber Einige in Arphachsad die „Burg der Chaldäer" finden wollten, übersetzten es Andere durch „die Grenze der Arier". Wäre auch die erste Deutung richtiger, so könnte die bezügliche Bibelstelle (Gen. 10, 21—22) doch nur bedeuten, dass die Einwohner der Gebirgsgegend im nördlichen Chaldäa — der Chaldäer-Veste — zu Moses Zeiten Semiten waren. Jedenfalls hätte der Verfasser der Völkertafel, wenn er Arphachsad als den Stammvater der Chaldäer bezeichnen wollte, sagen müssen: „Arphachsad zeugte Chasdim"; er sagt aber bloss: „Arphachsad zeugte Salah" (Gen. 10, 24), und kommt dann auf die Israeliten und Joktaniten. Freilich heisst es im darauffolgenden Capitel der Genesis (11, 15), dass Arphachsad mehrere Söhne hatte, aber unter den hier nicht genannten und in der Völkertafel gar nicht erwähnten Söhnen wird man gewiss nicht die schon zu Moses Zeit berühmten Chaldäer suchen wollen. Ebenso unhaltbar ist die Ableitung von Chesed, denn dieser erscheint nur im 22. Capitel der Genesis (22, 22), vorübergehend als ein Sohn Nahor's, des Bruders Abraham's, während die Chaldäer, abgesehen von der Bezeichnung Ur Chasdim im 11. Capitel, nach der erwähnten jüdischen und arabischen Tradition schon zu Abrahams Zeit eine grosse Rolle spielten und nach Berosus noch viel früher im Lande herrschten; in der Völkertafel der Genesis kommt aber Chesed gar nicht vor.

Forster leitet die Chaldäer von einem arabischen Stamme Beni Chaled ab; dies beruht aber einzig und allein auf der Namensähnlichkeit und erklärt durchaus nicht genügend, warum die Hebräer diesen Namen in Chasdim verwandelt hätten.

Dasselbe lässt sich gegen die von Braun versuchte Ableitung dieses Volksnamens von dem semitischen Worte Cheled — „die Zeit" — einwenden, welche Annahme Braun mit dem Umstande begründet, dass die Chaldäer vorzüglich den Zeitgott, Bel-Kronos, verehrten, welcher unter dem Namen Chaldi, der sich am Felsen von Van findet, auch der höchste Gott der Armenier gewesen sei. Bezüglich dessen ist aber noch die weitere Einwendung zu machen, dass dieser Cultus nicht in dem Grade charakteristisch war, dass das Volk nach demselben hätte benannt werden können, denn derselbe fand sich auch bei andern Völkern vor, z. B. nach Braun selbst, auch bei den Armeniern. Dasselbe Wort Chaldi, welches Braun vom semitischen Cheled herleiten will, ist nach Rawlinson das barbarische, also nicht semitische, sondern turanische Aequivalent für das chaldäische Hur, welches der Name des Mondgottes ist, und Rawlinson folgert hieraus, dass „Chaldäer" soviel als „Verehrer des Mondgottes" oder „Bewohner der dem Mondgotte geweihten Stadt Hur (Ur)" bedeute. Aber auch dies sind keine charakteristischen Merkmale der Chaldäer; der Mondgott war nicht

ihr höchster Gott, und es ist gar zu unwahrscheinlich, dass dieses vom persischen bis zum schwarzen Meere verbreitete Volk von einer Stadt, die nur vorübergehend seine Hauptstadt war, seinen Namen erhalten haben sollte. Ausserdem hat diese Ableitung von dem burburischen Worte Chaldi den Mangel, dass sie diesen Volksnamen aus einer fremden Sprache erklären will; denn es ist klar, dass die Chaldäer nicht dem Stamme der Burbur angehörten, welche nach G. Rawlinson's eigener Annahme Turanier, und nach meiner Darlegung im 2. Abschnitte Kuschiten waren.

Die Ansicht, dass die Chaldäer selbst K u s c h i t e n waren, stützt sich vorzüglich auf den Kuschitismus Nimrod's und auf die Aeusserung des Hellanicus, dass die Chaldäer früher Kephener geheissen haben (während die Kephener, wie die Kuschiten, Aethiopen sind); aber es ist nicht verbürgt, dass Nimrod ein Chaldäer war, und die Aeusserung des Hellanicus lässt nur vermuthen, dass dort, wo die Chaldäer wohnten, früher Kephener gewohnt haben, denn sonst könnte Hellanicus nicht sagen, dass das Land seit der Auswanderung der Kephener Chaldäa heisst. Dies beweist gerade, dass die Kephener von den Chaldäern verschieden sind. — Wie im dritten Abschnitte gezeigt wurde, hat Berosus die Kuschiten als fremde Eroberer, als medische Tyrannen geschildert, wodurch sie mit den Chaldäern in offenbarem Gegensatz erscheinen. Auch Ibn Wahschija setzt die Chaldäer stets der Nimrod-Dynastie, welche er statt eine kuschitische eine kanaanäische nennt, als ein verschiedenes Volk entgegen.

Ueberhaupt waren die Kuschiten, jene erst in Babylonien zu höherer Cultur gebrachten vormaligen Höhlenbewohner, kaum fähig, allein und in verhältnissmässig so kurzer Zeit die grossartige chaldäische Cultur zu gründen. G. Rawlinson, welcher die Ansicht vom kuschitischen Ursprunge der Chaldäer wohl am weitesten ausgeführt hat, bewies zwar, dass es in Babylonien ein kuschitisches Element gab, aber nicht, dass dieses das chaldäische war, und insbesondere vermengte er kuschitische und ägyptische Spuren, in welchen Fehler auch Renan verfiel, indem er die kuschitische Grundlage der chaldäischen Cultur (in seiner Histoire des langues sémitiques) nachzuweisen versuchte.

Oppert will Chasdim, wegen der vorkommenden Form בכשדימה für gar keinen hebräischen Plural halten, und leitet diesen Namen vom s k y t h i s c h e n oder t a t a r i s c h e n Cas'Dim ab, was „zwei Ströme" heissen soll und an und für sich auf Mesopotamien oder Naharaim allerdings passen würde. Diese Erklärung nimmt aber zu wenig Rücksicht auf die griechische Namensform *Χαλδαία*, die doch unmöglich aus Cas'Dim entstehen konnte, und ausserdem hat diese Ableitung dasselbe gegen sich, was gegen die vorige (Rawlinson'sche) eingewendet wurde, nämlich die Zuhilfenahme einer fremden Sprache. Niebuhr (a. a. O., S. 158 Anm.) bemerkt desshalb gegen die Erklärung Oppert's, dass die Casdim die im 21. Jhrh.

von den Semiten unterjochten Tataren gewesen seien, ganz einleuchtend: „Sie nöthigt anzunehmen, dass Casdim der Name der babylonischen Unterthanen gewesen, nicht der eines herrschenden Stammes, wodurch es fast unmöglich wird, dass mit diesem Namen auch die Wanderskythen bezeichnet worden seien, denn das gesammte babylonische Volk ist doch gewiss den Juden nicht als tatarisch erschienen. Wer den Namen Casdim zugleich auf die babylonischen Krieger und auf die Wanderskythen beziehen will, muss sich entschliessen, die babylonischen Casdim als spätere Einwanderer, etwa um 800 v. Chr. anzusehen, und Jes. 23, 13 den Erwähnungen in der Genesis vorziehen, oder meinen, dass die Casdim der Genesis ausschliesslich Nord-Mesopotamien bewohnten, oder endlich in der Schreibung des Namens in der Genesis eine masorethische Willkührlichkeit annehmen". Es liegt auf der Hand, wie gewaltsam alle diese Auskunftsmittel sind; namentlich lässt sich seit den neuern Entdeckungen in Chaldäa nicht mehr zweifeln, dass gerade Ur-Casdim im südlichsten Theile Mesopotamiens lag, und die Annahme dass die Chaldäer erst im 7. oder 8. Jahrhundert eingewandert seien, wurde schon oben widerlegt. Für die Wanderskythen kann man die Chaldäer nicht halten, weil diese Horden in so kurzer Zeit unmöglich ein blühendes Reich wie das des Nebukadnezar hätten schaffen können, und gewiss nicht die Repräsentanten der babylonischen Gelehrsamkeit geworden wären.

Ebenso wenig wäre dies aus demselben Grunde von den Slaven damals vorauszusetzen, wofür Schlözer, auf schwache philologische Gründe gestützt, die Chaldäer hält; ebenso wenig von den Sisakaniern, welche Bötticher wegen der iranischen Spuren in Chaldäa und wegen der Bezeichnung Babylons als Sesak dafür erklärt; ebensowenig auch von den Kurden, welchen barbarischen Bergbewohnern von Heeren, Lassen, Ritter, Kunik, Roediger, Pott, Renan u. A. zugemuthet wird, im 7. Jahrh. v. Chr. Babylonien erobert und dort augenblicklich die babylonische Grossmacht und Wissenschaft begründet oder wenigstens an sich gerissen zu haben, weil nämlich in Chaldäa iranische Spuren vorkommen, und die Namen כשדים, *Χαλδαῖοι*, *Καρδοῦχοι*, *Κάρδακες*, *Κάρτιοι* oder *Κύρτιοι*, *Κορδυαῖοι*, *Γορδυαῖοι*, *Γορδυηνοί*, Gordyani und كرد oder Kurden auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden können. Die missglückten Erklärungsversuche Renan's [1]) zeigen am Besten, dass sich durch diese Hypothese nichts erklären lässt. Abgesehen von der dargelegten innern Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme hat dieselbe noch äussere Gründe gegen sich. Es wurde bereits oben gezeigt, dass das 7. Jahrhundert v. Chr. für die Einwanderung der Chaldäer zu spät ist. Für die Kurden ist es noch zu früh. Wären die Kurden schon seit dritthalb Jahrtausenden in ihrem gegenwärtigen Lande, so würden sie sich gewiss mit ihrem

1) Hist. des langues sémitiques, I, 3. S. 68

Alter brüsten, wie dies alle Autochthonen thun. Im Gegentheile aber leiten sich die vornehmsten Kurdenstämme von den Abassiden und Omajaden her (Ritter, West-Asien, II, 4, § 22 u 23), was zwar nicht allgemein und unbedingt seine Giltigkeit hat, aber doch beweist, dass die Kurden von der ihnen angedichteten Glanzperiode des Alterthums keine Ahnung haben. Es wäre auch kaum denkbar, dass ein und dasselbe Volk seit drei Jahrtausenden die iranisch-mesopotamische Grenze bewohne, — ein Gebiet, das die ostwestliche Völkerstrasse mitten durchschneidet. Gegen den möglichen Einwurf, dass Ibn Wahschija, wie Chwolson sagt, „die Kurden" als Rivalen der Chaldäer und als ein Volk darstellt, welches vom Patriarchen Jarbuschad abzustammen, die ältesten Bücher zu besitzen und die Magie zu verstehen behauptet, wende ich ein, dass erstens Ibn Wahschijah eine sehr zweifelhafte Autorität ist, zweitens dass er offenbar gar nicht die jetzigen Kurden, sondern die alten Gordyäer meint (deren Identität erst zu beweisen wäre), und drittens dass seine Angaben, wenn man sie für authentisch hält und auf die jetzigen Kurden bezieht, erst recht den Beweis liefern, dass die Kurden und Chaldäer nicht identisch sind, denn er schildert sie als zwei Völker, zwischen denen Rivalität und Nationalhass besteht. Die Kurden nennen sich auch gar nicht mit diesem Namen, sondern vielmehr, wie aus den Forschungen von J. v. Hammer (As. Türkei, in Wiener Jahrbb. v. 1821 B. XIII), Garzoni (Gramm. della lingua curda, 125), Rich (Narrat. of Koordistan I.), Roediger und Pott (Kurdische Studien III.), und Ritter (Erdkunde, West-Asien II, 4, § 24) zu ersehen ist, Kurmanj, Kurmenschi, Kermanj, Germandsch oder Kermandsch, welche Ausdrücke viel grössere Aehnlichkeit mit Karmania und selbst mit Germani, als mit *Καρδοῦχοι*, *Χαλδαῖοι*, und כשדים haben. Da „kriegerisch, tapfer" im Persischen کرد, kürd oder kerd heisst, so ist es wohl möglich, dass dieser Ausdruck in allen jenen eigenthümlichen Namen der Kurden enthalten sei, und dass dieselben, wie Klaproth (Asia polyglotta 75) und Ritter (Erdkunde a. a. O.) behaupten, eigentlich Kurdmanschi und Kurdmani lauten. Es ist aber gar nicht sicher, ob die Kurden desshalb die räuberischen *Κάρδακες* des Strabo (Geogr. XV, 3) seien, welche nach ihm ihren Namen von Karda, — „männlich und kriegerisch" — herleiteten, denn aus dem Wortlaute jener Stelle ergibt sich nicht einmal, ob er darunter ein bestimmtes Volk oder vielleicht nur irgend eine persische Genossenschaft verstand. Jedenfalls konnten sich verschiedene arische Stämme diesen allgemeinen Namen beilegen. Ebenso unsicher ist es, ob Strabo's *Κύρτιοι* die Kurden seien, denn eine andere Lesart lautet *Κάρτιοι*. Uebrigens scheint Strabo dieses Volk als ein von seinen Chaldäern und Karduchen ganz verschiedenes anzusehen.

Die Gordyäer oder Gordyener der griechischen und römischen Geographen wären nach einer syrisch-griechischen Sage wohl ein

sehr altes Volk gewesen, indem Strabo (Geogr. XVI, 2) erzählt: Triptolemos sei, um die Io zu suchen, aus Argos nach Tyrus und von da nach Cilicien gezogen, wo einige seiner Argiver Tarsus erbaut hätten, die anderen aber mit ihm wieder weiter bis zum Orontes gegangen seien, sich dann zum Theil in Antiochien niedergelassen hätten, zum Theil aber von seinem Sohne Gordys nach Gordyäa geführt und dort angesiedelt worden seien. Strabo sagt aber (a. a. O. XVI, 1): „Die Gordyäer hiessen vor Alters Karduchen". Dieser Namenswechsel lässt mit Wahrscheinlichkeit auf einen Wechsel des Volkes in demselben Lande schliessen, — wenigstens auf eine Vermischung mit einem andern Volke, wie z. B. der Uebergang von den Galliern in die Franzosen, oder von den Brittanniern in die Engländer zeigt. Wenn Xenophon noch von Karduchen spricht, denen er begegnete, so wendet er entweder den Namen der Ureinwohner auf die späteren an, wie man z. B. auch jetzt die Engländer Britten nennt, oder es wohnten die Karduchen damals noch in mehreren Thälern Kurdistans unvermischt neben den Gordyäern. Es ist ganz unnöthig, in der Endsilbe von Karduch die armenische Pluralform uk zu suchen, wie Renan es thut, um dadurch die Wurzel Kard als angebliches Aequivalent für Kurd rein zu erhalten; denn wir sehen die Endung auch im chaldäischen Namen Uruch, und finden in der Nähe der vormaligen Karduchen nicht nur im Alterthume auch Taochen, Heniochen und Zychen, sondern auch in neuerer Zeit Schapsuchen, Bschedouchen und Ubychen unter den tscherkessischen Stämmen von Colchis, und mit diesen ebenso wie „Karduchen" auslautenden Namen hat die armenische Pluralform gar nichts zu thun. Die auffallendste Namensähnlichkeit mit den *Καρδοῦχοι* haben die jetzigen Karthuhli, die Einwohner von Karthli oder Georgien [1]; und da dieselben ganz nahe bei dem alten karduchischen Gebiete wohnen, so darf man auf jene Uebereinstimmung hin wohl beide für identisch halten, nachdem keine erheblichen Gegengründe vorliegen. Wie der Name *Καρδοῦχοι* mit Karthuhli übereinstimmt, kann er allerdings auch mit כשדים und *Χαλδαῖοι* gleichgestellt werden, denn die Endung uch gehört nicht zum Stamme. Die alten *Τάοχοι* hiessen auch *Τάοι* (Steph. Byz. Art. *Τάοχοι*), und dem Volksnamen Karthuhli entspricht der Landesname Karthli; so führt der Volksname Karduch auf einen Landesnamen Kard, aus welchem sich nach den Sprachgesetzen sowohl Kard als Kald, folglich כשדים und *Χαλδαῖοι* entwickeln konnte. Jenes Kard finden wir in Kardu, was im Neuchaldäischen der Name der Provinz Ararat oder Altarmenien, im Syrischen der Name des Berges Ararat (Renan, hist. des lang. sém. I. 3, S. 67), und auch der des Dschudi-Gebirges am obern Tigris war (Ritter, Erdkunde von Asien 2, § 23). Vielleicht steht auch der Gottesname Chaldi am Felsen von Wan und Kar-Dunis (Kardu-

---

1) Müller, the languages on the seat of war, S. 126.

nia?), nach Rawlinson der alte Name Babels in assyrischen Keilschriften, mit diesem Landesnamen in Verbindung. Auch Γορδυαία, Γορδυηνή, Corduene, sind vielleicht nur gräcisirte Formen des Landesnamens Kardu, wovon die Γορδυαῖοι oder Gordyani ihren Namen erhalten haben können. Wie es nun nach Obigem schon unwahrscheinlich ist, dass diese Gordyäer dasselbe Volk wie die Karduchen gewesen seien, so ist noch weniger die Identität der Karduchen und Kurden anzunehmen, welch' letztere ausser einer zweifelhaften Namensähnlichkeit, — die, wenn sie überhaupt einen innern Grund haben sollte, wohl nur auf den alten Landesnamen zurückzuführen wäre — mit jenen nichts gemein haben. Will man aus der viel auffallenderen Namensähnlichkeit der Karduchen und Karthuhli einen Schluss auf die Nationalität derselben ziehen, so wird es schon sehr zweifelhaft, ob die Karduchen überhaupt ein arisches Volk waren; denn die Karthuhli leiten sich zwar vom Jafetiten Thargamos her, aber die Jafetiten sind, wie im II. Abschnitte gezeigt wurde, der Inbegriff der nördlichen Völker, ohne Rücksicht auf ihre Nationalität, und jene Sage bedeutet vielleicht auch nur die Einwanderung der Karthuhli aus Armenien, dem Lande Thogarma's; die Sprache der Karthuhli aber, nämlich das Grusische oder Georgische, hat zwar arische Elemente, daneben aber auch noch mehr fremde Elemente, so dass sie nicht als eigentlich arische Sprache betrachtet werden kann; H. Rawlinson [1]) hält sie sogar für rein scythisch, also nach seiner Anschauung für hamitisch.

Welcher Abkunft sind nun die muthmasslich auch mit den Chaldäern verwandten Karduchen? Gibt nicht die Völkertafel der Genesis Auskunft hierüber? — Dort (Gen. 10, 13, 14) kommen unter den Abkömmlingen Mizraim's die Kasluchim vor. כסלחים ist aber sprachlich identisch mit Καρδοῦχοι, denn die beiden Pluralendungen weggelassen, bleiben Kasluch und Karduch, welche nach den Lautverwandlungsgesetzen als identisch zu betrachten sind. Diese Ansicht wird festzuhalten sein, wenn die ägyptische Abkunft der Karduchen auch durch andere Umstände bestätigt wird. Ein Unterstützungsgrund ist schon der Umstand, dass in den assyrischen Keilinschriften Musr oder Muzr sowohl Aegypten als einen Theil von Kurdistan bezeichnet [2]). Ferner schliessen sich die Wohnsitze der Karduchen und der mit ihnen wahrscheinlich verwandten Karthuhli unmittelbar an Colchis an, wo bereits Bochart (Phal. IV, 31), Winer (Bibl. Realwörterbuch, Art. Casluchim) und andere Gelehrte die Kasluchim vermutheten, weil Colchis nach verschiedenen Angaben eine ägyptische Colonie gewesen sein soll. Herodot (II, 104), Diodorus Siculus (I, 28 u. 55), Dionysius Peregrinus (689) und Ammianus Marc.

---

1) Early history of Babylonia, im Journal of the R. Asiat. Society XV, 2, S. 234.

2) G. Rawlinson, the 5 gr. monarch. of the ancient east. world, II. S. 316.

(XXII, 22) bezeugen dies übereinstimmend, am ausdrücklichsten Herodot, welcher die Culturähnlichkeiten zwischen den Kolchiern und den Aegyptern, die traditionellen Erinnerungen und die Hautfarbe der Kolchier als Beweisgründe angibt, während Diodor insbesondere angibt, dass diese Niederlassung vom Eroberungszuge des ägyptischen Königs Sesostris herrühre. Wie schon Klaproth [1]) angedeutet, wie Bartholomäi [2]) besonders hervorgehoben hat, und wie ich aus eigener Anschauung bestätigen kann, zeichnen sich unter den Völkern Caucasiens die Absne oder Abchazen, die (jetzt grösstentheils in die Türkei ausgewanderten) Bewohner des mittleren Colchis durch ihre auffallende Aehnlichkeit mit den alten Aegyptern oder deren Skulpturbildern aus. Sie haben magere Formen, regelmässig eckige Züge, gelbbraunen Teint und fast keinen Bart. Bartholomäi macht auch auf die in die Augen fallende Aehnlichkeit des noch heute in Colchis und besonders bei jenen Abchazen gebräuchlichen Kopfputzes mit dem der alten Aegypter aufmerksam. Er entdeckte ferner kolchische Münzen von König Pharnaoz, deren Gepräge, wie er versichert, offenbar ägyptischen Styles ist. Er berichtet endlich auch von einer Sage über das kolchische Kloster Ilori, dass dort jährlich am St. Georgsfeste ein wunderbarer Ochs erscheine, um sich jenem Heiligen opfern zu lassen, und er bemerkt hierzu ganz treffend (a. a. O. 19ème lettre): „Cette tradition doit nécessairement remonter à une époque très-reculée, nommément à l'introduction du Christianisme au 4ème siècle, et on y reconnait tout naturellement le sacrifice de l'objet d'adoration des anciens habitants idolâtres au nouveau culte." In der That liegt hier die Erinnerung an den ägyptischen Thierdienst, namentlich den Apisdienst, nahe. — Die jetzigen kolchischen Sprachen, das Abchazische, das Adigé-Tscherkessische und das Lazische, haben sich freilich selbstständig fortentwickelt, und sind theils durch tatarische, theils durch arische Sprachelemente so sehr beeinflusst, dass sie nicht als Sprachen des koptischen Stammes betrachtet werden können; dies ist aber bei einer seit mehr als 4000 Jahren vom ägyptischen Mutterlande getrennten Colonie kaum anders möglich. Dennoch enthalten die kolchischen Sprachen noch genug fremdartige Elemente, worunter Klaproth (Tabl. hist., géogr. et pol. du Caucase, S. 9) sogar noch mehrere entschieden ägyptische Anklänge gefunden hat. Auch die Endung uch, welche sich in den Namen alter und neuer kolchischer Völker, nämlich bei den Bschduchen, Schapsuchen, Ubychen, den Heniochen, Zychen und Taochen vorfindet, und, wie anlässlich der Karduchen gezeigt wurde, keineswegs aus dem Armenischen zu erklären ist, weist insofern auf Aegypten hin, als in der Völkertafel der Genesis die beiden einzigen auf uch endigenden Volksnamen, nämlich Kasluchim und Naftuchim, unter den Abkömmlingen Miz-

1) Tableau hist., géogr. et pol. du Caucase, S. 8.
2) Lettres numismatiques. St. Pétersbourg 1859. 18ème lettre.

raim's erscheinen, und auch sonst mit der koptischen Endung ⲁ verwandt sein mögen. Da ferner die *Τάοχοι* (Steph. Byz. Art. *Τάοχοι*, und Xen. Anab. 4, 4, 18) eben dort wohnten, wo nach Ptolemäus (Geogr. 5, 13) die Provinz *Κοταχηνή* lag, deren einheimischer Name Kotaich lautete (Bötticher, horae aramaicae S. 2), und welche ungefähr auch mit der alten Provinz Daich geographisch zusammenfällt, so liegt die Vermuthung nahe, dass in jenem Landesnamen der Volksname der *Τάοχοι* enthalten ist, und dass der erstere wörtlich „das Land der Taochen" bedeutet, indem dann als anderer Bestandtheil des Namens Kotaich oder Kotakene die Silbe Ko zurückbleibt, welche der ägyptische Ausdruck für „Land" oder „Distrikt" ist und z. B. in Ke-Chome in ganz gleicher Construction vorkommt. — Dergleichen Anklänge an das Aegyptische dürften sich in Colchis und den angrenzenden Ländern noch mehrere auffinden lassen. Die angeführten sprachlichen, physischen, culturhistorischen und geschichtlichen Anknüpfungspunkte zwischen den Colchiern und den Aegyptern dürften aber die Abstammung der Colchier von den Kasluchim hinlänglich beweisen, und durch den Nachweis dieser ägyptischen Colonie in Colchis gewinnt auch die oben bloss mit der Namensähnlichkeit begründete Annahme der ägyptischen Abstammung der an Colchis angrenzenden Karthuhli und Karduchen an Wahrscheinlichkeit.

Wenn nun die Karduchen, wie oben bemerkt, mit den Chaldäern oder Kasdim in Zusammenhang stehen sollen, so bleibt noch zu untersuchen, ob eine ägyptische Abstammung auch aus anderen Gründen vorauszusetzen ist. Deren gibt es genug und gewichtige.

Vorerst hat diese Annahme den Vortheil, dass die berühmten und uralten Chaldäer nun doch in der Völkertafel ihren Platz finden. — Wie *Καρδοῦχοι*, so ist auch כסלחים unmittelbar mit Kardu und dadurch auch mit כשדים verwandt. Zur Ableitung des Namens Kasdim von Kasluhim braucht man nicht einmal die Form Karduchoi zur Vermittlung, sondern bloss den leichten Uebergang des d in l, und, dem entsprechend, den des ס in ש, nebst dem Hinwegfallen der Endung uch, wofür wir im Vergleiche von Karthuhli mit Karthli und von *Τάοχοι* mit *Τάοι* hinlängliche Analogien finden. Es wäre sogar möglich כסלחים, כשדים, *Καρδοῦχοι* und *Χαλδαῖοι* auf das barbarische Chaldi und auf das semitische خلد zurückzuführen [1]), obwohl diess nicht nöthig ist. In jedem Falle aber sind wenigstens jene 4 Namen und der Name Kardu unter sich etymologisch verwandt. Nur der Name der Kurden hat nichts damit zu thun. — Ich muss hier noch besonders zwei Einwürfen begegnen, nämlich dass der Verf. der Genesis, nachdem er im 10. Capitel die Kasluchim erwähnt, im 11. Capitel die Chaldäer

1) S. oben die Hypothese von G. Rawlinson und von J. Braun über die Ableitung des Namens *Χαλδαῖοι*.

nicht Kasluchim, sondern, wie die spätern Schriftsteller, Kasdim nennt; und dann, dass Kasdim, wie sich aus der Form כשדימה ergebe, eine Singularform sei, folglich die Endung „im" zum Stamme gehöre. Auf den erstern Einwurf erwidere ich, dass zu Mosis Zeit neben der neuern Form dieses Volksnamens auch noch seine ältere Form bekannt war, und er natürlicher Weise in der Erzählung des 11ten Capitels die gebräuchlichere, kürzere, neuere Form, dagegen in seiner Völkertafel die ältere, correktere Form gebraucht haben mag. Gegen den zweiten Einwurf bemerke ich, dass Kasdim in den meisten Stellen als Plural aufzufassen ist, und die Verwandlung in eine Singularform durch einen Tropus, welcher in elliptischer Redefigur den Volksnamen statt des Landesnamens anwendet, sich erklären lässt, endlich auch dass nur Oppert auf jene singularartige Form so viel Gewicht legt, während alle Gelehrten, welche Kasdim von Chesed, Arphachsad, Chaldi, Kard oder Kurd ableiteten, Kasdim als den Plural von Kasd auffassen.

Durch die Annahme, dass die Kasluchen die Chaldäer seien, erklärt sich auch die biblische Stelle, wonach die Philister von den Kasluchen ausgegangen sind (Gen. 10, 14), in der befriedigendsten Weise. Denn so unwahrscheinlich die Wanderung der Philister von Colchis nach Palästina wäre, so wahrscheinlich ist sie von Mesopotamien her. Von da haben sie ihre Gottheiten, namentlich Dagon und Derketo, die chaldäischen Fischgötter (Braun, Naturgesch. der Sage, I, 167), sammt der Sage von Kepheus und Perseus, sowie auch die Fluthsage mitgebracht (Movers, das phön. Alterth. I, 288), und die Phönizier haben ganz denselben Weg gemacht, indem sie, nach Herodot, vom erythräischen Meere eingewandert sind. Wenn die Philister tausend Jahre später semitisch gesprochen haben (was sogar theilweise bestritten wurde), so beweist dies nichts gegen ihren chaldäischen Ursprung.

Ein ausdrückliches äusseres Zeugniss für die ägyptische Abstammung der Chaldäer findet sich bei Diodorus Siculus in zwei Stellen. Erstens (I, 28): *Οἱ δὲ νῦν Αἰγύπτιοί φασι καὶ μετὰ ταῦτα ἀποικίας πλείστας ἐξ Αἰγύπτου κατὰ πᾶσαν διασπαρῆναι τὴν οἰκουμένην. Εἰς Βαβυλῶνα μὲν γὰρ ἀγαγεῖν ἀποίκους Βῆλον τὸν νομιζόμενον Ποσειδῶνος εἶναι καὶ Λιβύης. Ὃν παρὰ τὸν Εὐφράτην ποταμὸν καθιδρυθέντα, τοὺς δὲ ἱερεῖς καταστήσασθαι παραπλησίως τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἀτελεῖς καὶ πάσης λειτουργίας ἀπολελυμένους, οὓς Βαβυλώνιοι καλοῦσι Χαλδαίους.*" Zweitens (Diod. I, 81): „*Φασὶ δὲ καὶ τοὺς ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίους ἀποίκους Αἰγυπτίων ὄντας τὴν δόξαν ἔχειν τὴν περὶ τῆς ἀστρολογίας παρὰ τῶν ἱερῶν μαθόντας τῶν Αἰγυπτίων.*" Hiezu stimmt auch die Bemerkung Lucian's (Syria Dea, 2), dass nicht lange, nachdem die Aegypter eine Religion gestiftet, die Assyrer den heiligen Unterricht von den Aegyptern erhalten haben; denn unter den Assyrern begriff man oft auch die Babylonier, von welchen die Assyrer ihre Cultur erhielten, und

dieser ägyptische Unterricht könnte nur durch Vermittlung der Chaldäer stattgefunden haben. — Man pflegte jene Erzählungen nur als Prahlerei der ägyptischen Priester zu betrachten; aber wozu soll man zu dieser Ausflucht greifen, wenn jene Angabe nichts Unwahrscheinliches enthält, sondern durch viele andere Umstände unterstützt wird?

Was zunächst den Bel betrifft, so wurde sein Leichnam in einem Sarkophag in der noch jetzt erkennbaren grossen Pyramide von Babel gefunden, als Xerxes dieselbe zerstörte (Ktesias, bei Photius 39, und Aelian. Var. Hist. 13, 3). Braun (Naturgesch. der Sage I, 85) sagt daher ganz richtig: „In welchen Götterbegriff auch später dieser Belus verflüchtigt wurde, er war, wie seine Leiche ausweist, eine sterbliche Persönlichkeit und der wirkliche Stadtgründer von Babel; die Aegypter, die mit ihm gekommen, mögen begonnen haben, diesem ihrem Führer ein Grab in ägyptischer Weise zu bauen, d. h. begonnen haben, das einheimische Volk hiezu zu zwingen."

Man wird nun einwenden, dass die Chaldäer in diesem Falle doch auch über ihre ägyptische Abstammung etwas hätten wissen müssen. Aber uns ist es ja nicht bekannt, dass die Chaldäer über diese ihre Abkunft nichts gewusst haben. Daraus, dass Berosus, so viel wir wissen, nichts davon erzählt, kann man keinen sichern Schluss ziehen. Die Chaldäer hätten auch mehr Grund gehabt, ihre ägyptische Abkunft zu verläugnen, als die Aegypter, ihnen eine solche aufzudringen; denn die Chaldäer wollten vielleicht als die rechtmässigsten Landesherren und darum als Autochthonen gelten, und ihre Gelehrsamkeit nicht als eine fremde, sondern als ihre eigenste und einheimische darstellen, umsomehr als die spätern Chaldäer auch nur noch sehr wenig ägyptisches Blut in sich haben mochten, da wir aus Daniel erfahren, dass sie sich durch Aufnahme von Fremden in ihre Kaste ergänzten. Aber sogar bei Berosus ist, zwar nicht ausdrücklich, jedoch symbolisch, die Colonisirung Babyloniens von einem fernen Lande her angedeutet, nämlich in der Sage von den vor der grossen Fluth aus dem erythräischen Meere entstiegenen Fischmenschen, durch welche die Babylonier civilisirt wurden. Eusebius erzählt nach Polyhistors Auszug der Geschichte des Berosus über den ersten jener Fischmenschen Folgendes [1]: „In dem ersten Jahre sei erschienen aus dem rothen Meere, gerade dort innerhalb der Grenzen der Babylonier, ein furchtbares Thier, dessen Namen genannt wurde Oan; wie auch Apollodorus in seinem Werke erzählt, dass sein (des Oan) ganzer Körper der eines Fisches war, und unter dem Kopfe des Fisches ein anderer Kopf an demselben angefügt, und an dem Schweife Füsse, wie die eines Menschen, und die Stimme nach der Stimme der Menschen, dessen Bild noch bis jetzt einge-

1) Euseb. Chron. Auszug aus Alex. Polyhist. über Beros. 1. B. Uebers. v. Petermann.

graben aufbewahrt wird. Dieses Thier, sagt er, sei am Tage mit den Menschen umgegangen, habe sich nicht genährt, den Menschen die Schriften und verschiedene Kenntnisse von Künsten gelehrt, wie Bilder von Städten, die Erbauung von Tempeln und die Kenntnisse der Gesetze; auch habe es die Regeln der Grenzen und Theile gelehrt, und das Einsammeln der Samen und Früchte gezeigt und überhaupt alles, was zur Zähmung des Lebens geeignet ist, den Menschen überliefert. Von jener Zeit an sei nichts anderes mehr erfunden worden. Bei dem Untergange der Sonne habe sich das Thier Oan wieder in das Meer getaucht, und sei die Nacht in dem grossen Weltmeere geblieben; so habe es ein zweilebiges Leben geführt. Später haben sich auch andere, diesem ähnliche Thiere gezeigt, von welchen er sagt, dass er in dem Werke der Könige berichte, und von Oan sagt er, dass er von der Schöpfung und von den Tugenden geschrieben, und den Menschen die Sprache und das Wissen gegeben habe." Bei Abydenos werden diese Fischmenschen theils als „Gestalten von halben göttlichen Herrn", theils als „zweigestaltig" geschildert. — Was kann der Sinn dieser sonderbaren Sage sein? Movers antwortet auf diese Frage (Rel. der Phönizier, S. 93): „Es unterliegt keinem Zweifel, dass die ganze Fabel von den Fischmenschen nur ersonnen ist, um dem priesterlichen Heptateuch der Babylonier ein geheiligtes Alter und eine übernatürliche Herkunft zu vindiciren. Die Namen der offenbarenden Thiere sind nur die Titel der 7 Bücher selbst. Wenigstens lässt es sich von den meisten nachweisen." Dann sagt er an einer andern Stelle (a. a. O. S. 95): „Warum nach der Mythe Fische das Gesetz in Babylonien offenbaren, darüber hat man gewiss nicht erst die indische Mythologie zu befragen, sondern vielmehr zu beachten, warum man in Phönizien den Schlangen und Schlangengöttern, Taut u. s. w. die Kundmachung derjenigen Dinge beimass, welche man in Syrien von den Fischen und Fischgöttern erfahren hatte. Schlangen gaben in Phönizien, Fische in Syrien Orakel. Die offenbarende Gottheit wurde daher in Phönizien in Schlangengestalt, in Babylonien aber als Fisch gedacht, und daher dann offenbar die Mythe von den fischgestalteten Annedoten." — Mit einer solchen Antwort, die ein Räthsel durch ein anderes Räthsel erklären will, lassen wir uns nicht abfertigen. Die 7 Fischmenschen können wohl immerhin von den Priestern mit den Namen der 7 heiligen Bücher bezeichnet worden sein; aber warum liess man gerade die Fische Orakel geben und warum hat man überhaupt Fischen und Fischmenschen eine religiöse und civilisatorische Rolle zugetheilt? Jede auch noch so entstellte Sage oder religiöse Legende muss doch wenigstens ursprünglich einen vernünftigen, entweder historischen oder philosophischen Sinn gehabt haben. Der Schlangencultus lässt sich erklären, sowohl weil die Schlangen ihrer Gefährlichkeit halber aus Furcht angebetet werden konnten, als auch weil ihre Windungen die Kreisform und durch deren Anfangs- und Endlosigkeit die gött-

liche Unendlichkeit repräsentirend gedacht werden können. Die Fische geben aber keinen Anlass zu religiöser Verehrung. Ihre Fruchtbarkeit ist keine genügende Erklärung, obwohl einige Gelehrte sich darauf basiren (Winer, bibl. Realwörterbuch, Art. Dagon).

Die Fischgötter kamen nach Syrien aus Babylonien und Assyrien (Movers, das phönic. Alterthum I Th., S. 288), und auch nach Assyrien waren sie aus Babylonien gekommen (Braun, Naturgesch. der Sage I, 107), von wo überhaupt die ganze westasiatische Cultur ausging. Warum ersann man sie aber in Babylonien? Da religiöse und philosophische Ideen zur Erklärung nicht hinreichen, so ist man wohl berechtigt, ja genöthigt, ein historisches Ereigniss als Grundlage anzunehmen, welches im Laufe der Zeit in eine mystische Sage eingekleidet wurde. Versuche, dieser Sage einen historischen Sinn unterzulegen, wurden bereits von alten und neuen Gelehrten gemacht. Der Aegypter Helladius (Fragm. bei Photius) sagte, unter Oan sei ein in einen fischartigen Schuppenpanzer gekleideter Mensch zu verstehen; Duncker (Gesch. des Alterthums B. I, S. 114) aber bemerkt über jene Fischmenschen folgendes: „Die Tradition, welche Berosus uns aufbewahrt hat, lässt die göttliche Offenbarung, die Cultur des Landes, vom Ufer des Meeres, d. h. des persischen Busens, von den südlichen Gebieten, von der Landschaft Chaldäa selbst ausgehen". — Ich gehe aber, in getreuerer Auslegung der Sage einen Schritt weiter, und sage: Nicht bloss vom Ufer des Meeres, von der südlichen Landschaft Chaldäa, sondern aus dem Meere selbst, oder, was einen vernünftigeren Sinn gibt, über das Meer her, also aus einem überseeischen Lande, leitet jene Sage die chaldäische Cultur her. Die Fischmenschen sind fremde Colonisten, die zu Schiffe aus einem fernen cultivirten Lande kamen, und vielleicht auch, wie Helladius sagt, in Schuppenpanzer oder Fischhäute gekleidet waren, was aber zur Erklärung der Sage nicht so wesentlich beiträgt, wie der Umstand, dass sie in Schiffen ankamen. Ein Beispiel aus der neuern Geschichte leiht dieser Auffassung Unterstützung und berechtigt zu dem Versuche, jenes Gleichniss bis in die Einzelheiten durchzuführen. Nach einer bekannten Erzählung sollen nämlich die wilden Indianer in Amerika, welche bei der Ankunft der Spanier zum ersten Male Cavallerie erblickten, diese für eine Schaar von Göttern in Gestalt von Pferdemenschen, und Ross und Reiter für ein zusammengehöriges Wesen gehalten haben, über dessen Theilung beim Absteigen der Reiter sie in noch grösseres Erstaunen geriethen. So mögen in analoger Weise auch die wilden Mesopotamier — etwa 3000 Jahre v. Chr. Geb. — noch keine Seeschiffe gesehen haben, und desshalb die auf diesen fischartigen Kolossen heranschwimmenden Menschen für göttliche Wesen in Gestalt von Fischmenschen gehalten haben. Dieser erste Eindruck ward dann in der Sage festgehalten, ausgeschmückt, immer mehr entstellt, und zuletzt, als man ihn schon vergessen hatte, durch mystisch-religiöse Speculationen ersetzt, wobei noch die hamitische

Eigenthümlichkeit der Symbolisirung durch die Thiergestalt massgebend mitwirkte. Der zweite Kopf, der menschliche Kopf neben dem Fischkopfe, erklärt sich noch als das Sichtbarwerden der Bemannung auf dem Schiffsdecke, und das Hervorwachsen menschlicher Füsse aus dem Fischschwanze als das Aussteigen der Ankömmlinge; die Thätigkeit dieses Fischmenschen unter den Eingebornen stellt nur das Wirken civilisirter Menschen unter Barbaren dar. Das Uebrige aber ist offenbar Zuthat aus späterer Zeit, wo die nicht mehr verstandene Bedeutung der göttlichen Fischmenschen mehr in göttlichen Fischen als in Menschen gesucht wurde, und die poetische Sage bereits in eine religiöse Mythe verflüchtigt war[1]). Braun theilt ungefähr dieselbe Auffassung, indem er sagt: „Wir werden sehen, dass der halbfischgestaltige Offenbarungsgott der Babylonier zwar den ägyptischen Agathodaemon selber vorstellt; gleichwohl aber und zumal, da die Ankunft der belehrenden Fischmenschen sich wiederholt hat, dürfen wir das Auftauchen wirklicher ägyptischer Schiffe voraussetzen, deren Andenken mit jener Gottesgestalt zusammenschwand, — also ägyptische Schiffe noch lange vor Belus Zeit (J. Braun, Naturgesch. d. Sage, I. B., S. 87)." — Die Erinnerung an die Ankunft der ägyptischen Colonisten unter den rohen Urvätern der Semiten liegt vielleicht auch jener merkwürdigen Bibelstelle zu Grunde, wo zur Zeit der vorsündfluthlichen Patriarchen die Söhne Gottes und ihre mit Menschentöchtern erzeugten Kinder, welche Gewalthaber und berühmte Männer wurden, erwähnt werden (Gen. c. 6, 2—4). Sowohl bei den Hebräern als bei den Babyloniern gestaltete sie die Sage zu göttlichen Wesen, nur mit dem Unterschiede, dass die Hebräer bei dieser einfachen Auffassung stehen blieben, während die Babylonier, welche als Bewohner der Küste die Ankunft jener Colonisten über das Meer her gesehen hatten, und durch den hamitischen Einfluss an die Symbolisirung durch Thiergestalten gewöhnt wurden, ihnen überdies die Fischgestalt gaben.

Die babylonische Tradition bestätigt also die Colonisirung Chaldäa's von einem früh cultivirten, fernen, überseeischen Lande her, und da zu jener Zeit diese Angaben am Besten auf Aegypten passen, und nach historischen Nachrichten die Chaldäer wirklich aus Aegypten stammten, so ist wohl anzunehmen, dass jenes in der Sage angedeutete überseeische Land Aegypten sei.

Es bleibt nun noch zu untersuchen, ob die Verwandtschaft der Chaldäer mit den Aegyptern auch durch innere Gründe, durch genügende Aehnlichkeiten zwischen beiden Völkern bestätigt wird.

---

1) Ich muss gestehen, dass die Idee der obigen Auslegung, welche mir bei der Lectüre der Duncker'schen Erklärung in den Sinn kam, mich zum Studium der chaldäischen Frage, und dessen übereinstimmendes Resultat zur vorliegenden Arbeit veranlasst hat.

Hierbei ist zuerst die **Sprache** in Betracht zu ziehen. Es wurde bereits oben erwähnt, dass das Chaldäische nicht eigentlich semitisch genannt werden kann. Wie die Forschungen H. Rawlinson's, Fresnel's, Oppert's etc. ergeben haben, nähert es sich einerseits den turanischen, anderseits, und zwar noch entschiedener, den semitisch-hamitischen, sogenannten kuschitischen Dialecten Süd-Arabiens und Abyssiniens. Ein wirklich kuschitisches, d. i. turanisches Element, kann sich im Chaldäischen nur als Ueberrest der Sprache jener kuschitischen Eroberer aus Medien erhalten haben, welche auch durch die Magier-Kaste in engere Verbindung mit den Chaldäern traten. Vor der kuschitischen Eroberung muss dass Chaldäische eine ägyptisch-semitische Sprache gewesen sein, denn die Sprache der wenigen Colonisten musste sich mit jener der Ureinwohner verschmelzen, und wirklich steht wenigstens überhaupt ein hamitisches und speciell auch ägyptisches Element neben den turanischen und semitischen Elementen in den altbabylonischen Keilschriften fest[1]). Wie dann die kuschitische Sprache Einfluss gewann, ebenso traten später, jedoch in geringerem Masse, auch indogermanische Elemente hinzu, und dieses Sprachgemenge ist es, welches wir in jener ältesten Keilschrift finden. Es hat sich jedoch das Semitische stets auch rein unter der Landbevölkerung erhalten. Es liegt in dem Allen gar nichts Sonderbares, denn wir finden dasselbe heutzutage an anderen Orten, z. B. in England, wo aus keltischen, romanischen und germanischen Elementen die englische Sprache entstand, und das Keltische sich daneben, z. B. in Wales, auch rein erhielt. Das Sprachgemenge in Chaldäa wird ja überdies auch durch die Sage von der Verwirrung der Sprachen beim Thurmbau zu Babel bestätigt.

Entschieden ägyptisch sind sehr viele chaldäische **Namen**, so besonders die der alten chaldäischen Patriarchen. Man vergleiche den Stamm Amen in den Namen Amenon und Amempsinos mit demselben Stamme in den ägyptischen Namen Ammenemes, Amenemha, Amensis, Amenophis und Amenephtes, wo er überall den ägyptischen Gottesnamen Amun repräsentirt, dann insbesondere die von Afric. Syncell. für Amempsinos gebrauchte Form Amphis mit dem ägyptischen Amenophis und Memphis, ferner überhaupt die häufige Anfangssilbe Am in jenen chaldäischen Namen, ausser in Amenon und Amempsinos auch in Amegalaros, Amelon (bei Afric. Sync. für Almelon) und Amraphel, mit derselben Anfangssilbe in allen den angeführten und noch andern ägyptischen Königsnamen (als Amosis, Ameres, Amyrthaios, Amuthartaios etc.), ferner die Silbe sos oder sis, welche auch Movers (Relig. der Phönicier, S. 645) auf eine Gottheit (Sosan, Saosis, Sais) bezieht, in Sosares, Sosarmis, Saosduchin, Sisi-Merdak, Sisi-Mithres, Sisuthros (Xisuthros)

1) Vrgl. G. Rawlinson, the 5 gr. mon. of the anc. eastern world, I. B. c. 4. S. 78.

mit derselben in den ägyptischen Namen Ra-sosis, Se-soosis, Se-sos-tris, Sesou-chosis, namentlich jenen chaldäischen Namen Σίσουθρος mit dem ägyptischen Σίσωστρις. (Wenn Movers in jenen chaldäischen Namen die genannte Silbe auf Sosan, die Tochter des Ninus, bezieht, und erst von dieser die ägyptische Saosis oder Sais (Neith) herleitet, so beweist dagegen schon das Alterthum jener ägyptischen Namen ihren echt ägyptischen Ursprung). — Man vergleiche weiter die Nitokris von Babel mit der uralten Nitokris von Aegypten; Cham, Chom oder Chum dürfte im babylonischen Chomäus und Chomasbelus enthalten sein, und Oan, Oen, Oannes oder Onnes, der Name des ersten babylonischen Fischgottes (wie auch in der letzten Form der des Gatten der Semiramis) erinnert nicht nur, wie Braun meint, an den ägyptischen Gottesnamen Ocham oder Ogen, sondern auch, und zwar noch mehr, an den ägyptischen Namen Onnos und an On, das ägyptische Heliopolis. Ferner findet man den ägyptischen Namen Anepo oder Neb, welcher eigentlich „Herr" bedeutet und auch der Sphinx, wahrscheinlich als dem Symbole des obersten Sonnengottes und der königlichen Macht, beigelegt wurde (Lepsius, Briefe, 43), wieder im Namen des chaldäischen Gottes Nebo oder Nabiu, welcher, wenn auch die Sabäer, und vielleicht auch die Chaldäer, ihm nur den Planeten Merkur zueigneten (was übrigens Oppert bezweifelt), ebenfalls „der Herr der Herrn", „der Erhalter", „der Wächter des Himmels und der Erde", „der Verleiher der königlichen Macht" u. dgl. genannt wird (G. Rawlinson a. a. O. I, S. 177), und dieser Name liegt auch den chaldäischen Königsnamen Nabius, Nabonidos, Nabonassar, Nabopolassar und Nebukadnezar zu Grunde. Die älteste babylonische Gottheit El, Il oder Ra hat letzteren Namen offenbar vom ägyptischen Ra, welcher Sonnengott war, und auch in Aegypten mit dem Urgeiste Amun-Kneph zu einer Gottheit, Amun-Re, verschmolz. In derselben Weise lehrten die Chaldäer (nach Diodor und Aristoxenos): „Der Vater des All's sei ein Lichtwesen, und der Sohn, Zeus-Belos oder Sol-Mithra, ein Abbild des Vaters" (Movers, Rel. der Phönizier S. 265). Dieser in der Sonne verkörperte Vater des All's ist aber offenbar der babylonische Ur-Gott El oder Ra. Diodor identifizirt zwar El mit Kronos, aber dies könnte in keinem Falle auf den Planeten Saturn zu beziehen sein, sondern höchstens auf den Begriff El's als Zeitgott, welchen er in Chaldäa erhalten zu haben scheint. Bei einer zum Sterndienst entwickelten Religion, wie die chaldäische war, musste logisch nothwendiger Weise vor allen Sterngöttern ursprünglich der Sonnengott stehen, und aus dieser Erinnerung erklären sich wohl die Titel, welche später noch dem als San, Sansi oder Schamas in die zweite Götterreihe herabgerückten chaldäischen Sonnengotte beigelegt wurden, als: „Leiter aller Dinge", „Schöpfer des Himmels und der Erde" u. s. w. (G. Rawlinson a. a. O. I, S. 159). Der ägyptische Sonnengott Re oder Ra wanderte also offenbar nicht nur mit gleichem Namen, sondern auch in gleicher

Eigenschaft nach Chaldäa. Dort wurde seine Bedeutung natürlich im Laufe der Zeiten durch den Einfluss fremder Religions-Ideen und philosophischer Speculationen modificirt.

Braun u. A. versuchten alle chaldäischen Gottheiten auf ägyptische zurückzuführen, worin der genannte Forscher wohl etwas zu weit geht. (Es ist vernunftwidrig, anzunehmen, dass alle religiösen Ideen sämmtlicher Völker aus der ägyptischen Religion herstammen. Viele Religionsideen sind einfach Resultate des Denkens, und da die Grundgesetze der Vernunft bei allen Menschen gleich sind, so können die Denker bei den verschiedensten Völkern auf ähnliche theosophische Ideen kommen. Nur die Gleichheit nebensächlicher Formen deutet mit Bestimmtheit auf einen gemeinsamen Ursprung). Ohne in alles Detail einzugehen, erwähne ich nur noch die Analogie der religiösen Thiersymbole. Durch ihre Fischgestalt erinnern die chaldäischen Gottheiten Nin, Dachos oder Dagon und Derketo an die fischgestaltigen ägyptischen Göttinnen Hathor und Pacht, dessgleichen das Schlangensymbol des chaldäischen Gottes Hoa an den drachengestaltigen ägyptischen Typhon und den ägyptischen Kneph, welcher nicht nur mit einem Widder- oder Sperberkopfe, sondern auch mit einem Schlangenleibe dargestellt wurde. Mit Zuhilfenahme der assyrischen und der phönicischen Religion, welche erweislich von Chaldäa ausgingen, liessen sich noch viel mehr Aehnlichkeiten mit der ägyptischen Religion auffinden. So entspricht der sperberköpfige Schutzgeist der assyrischen Könige, der muthmassliche Nisroch, dem sperberköpfigen Schutzgotte der ägyptischen Könige, Ra-Horus, und die Stiergestalt des phönicischen Feuergottes Baal-Moloch den dem ägyptischen Feuergotte Ptah wie dem Sonnengotte Ra geheiligten Stieren. — Noch jetzt weisen der heilige Pfau, die Schlangen- und die Widderbilder der heutigen Jeziden in Mesopotamien und Kurdistan, sowie ihr angeblicher Glaube an die Seelenwanderung [1], auf die gleichen Eigenthümlichkeiten der ägyptischen Religion hin. — Auf diese letztere Aehnlichkeit und überhaupt auf die Thiersymbole lege ich jedoch kein grosses Gewicht im Beweise der ägyptischen Herkunft der Chaldäer, denn sie waren Gemeingut aller Hamiten und konnten also auch von den Kuschiten herrühren. Jene auffallenden Aehnlichkeiten sind aber immerhin Andeutungen für den hamitischen Ursprung der Chaldäer, und wenigstens Wahrscheinlichkeitsgründe speciell für ihre ägyptische Abkunft. Bei diesem Anlasse muss ich der Ansicht des Phoinikologen Movers entgegentreten, insofern derselbe in seiner Religion der Phönizier die Uebereinstimmung der ägyptischen und der semitisch-chaldäischen Religionen dadurch erklären will, dass jene ägyptischen Religionsideen von Ober-Asien dahin gekommen sein müssten, weil alle Religionen von Osten nach Westen gewandert seien. Durch diese Aeusserung wird das Vorurtheil

1) Ritter's West-Asien, II, 4, § 23, nach Rich und Forbes.

jenes Gelehrten klar, denn die Wanderung der Religionen in jener Richtung wäre eben erst aus dem Einzelnen zu beweisen, darf aber nicht als Dogma hingestellt werden, um daraus den Beweis für die einzelnen Religionsideen abzuleiten. Movers sagt ferner in demselben Werke (Rel. d. Phön. S. 79): „Ueber die Herkunft der Astrologie aus Chaldäa könne gar kein Zweifel sein, indem selbst die ägyptischen Priester astronomische Beobachtungen auf chaldäische Bücher zurückführten (was allerdings Josephus bestätigt), und diese Uebertragung sei wahrscheinlich erst im 8. Jahrhundert v. Chr. geschehen". Ich bemerke hiezu, dass die Aegypter wohl vielleicht in der späteren Zeit von den Chaldäern in der Astrologie übertroffen worden sein und dann von ihnen selbst wieder gelernt haben mögen, dass aber die Astronomie ursprünglich von Aegypten nach Chaldäa gekommen war, denn hiefür spricht nicht nur Diodor's oben citirtes Zeugniss, sondern auch der Umstand, dass, während die chaldäischen Beobachtungen nach Porphyrius[1] nur 19 Jahrhunderte vor Alexander den Grossen hinaufreichten, in Aegypten, selbst nach den Denkmälern des „alten Reiches", schon ungefähr 3000 Jahre v. Chr. die Kalenderberechnungen auf eine höhere Stufe gebracht, und dann im 14. Jahrhundert v. Chr., also lange bevor Movers den Unterricht durch die Chaldäer eintreten lässt, durch die Berechnung der Sothis-Periode noch weiter vervollkommnet wurden. Es ist also so gut wie gewiss, dass die Astronomie erst von Aegypten nach Chaldäa kam. M. v. Niebuhr hat auch aus der Vergleichung des berosianischen Weltschema's mit der ägyptischen Chronologie diesen Zusammenhang scharfsinnig bewiesen (Gesch. v. Assur u. Babel, S. 264—267).

Der Bibel (Gen. 41, 8) zufolge spielten auch die Weisen und Wahrsager schon zur Zeit des Patriarchen Josef in Aegypten jene Rolle, in welcher wir dieselbe Kaste später in Chaldäa finden.

Ein ächt ägyptischer Gebrauch, welchem wir in Chaldäa begegnen, ist die Sorgfalt für das Begräbniss. Wie in Aegypten, wendete man hiezu auch in Chaldäa thönerne Sarkophage an, und führte dieselben aus dem ganzen Lande in gewissen Gegenden, besonders in Warka (Erech) zusammen[2]. Auch die Verwendung von Pyramiden zu königlichen Begräbnissstätten scheint in Chaldäa gebräuchlich gewesen zu sein, denn die Leiche Belitan's oder Bel's, des vergötterten Gründers von Babel, wurde von Xerxes im Belus-Thurme aufgefunden[3], und der Belus-Thurm war, wie sich aus den vorhandenen Ueberresten und der Beschreibung Herodot's ergibt, eine Stufenpyramide. J. Braun hat ausführlich deren ägyptischen

---

1) Simplic. Comment. in Arist. de coelo 2, S. 123.
2) Loftus, Chaldäa and Susiana, 199, u. G. Rawlinson 1, 107. Vergl. J. Braun, Naturgesch. der Sage, I, S. 86
3) Ktesias, bei Photius. 39, Aelian, Var. Hist. 13, 3.

Charakter dargethan (Naturg. d. Sage, I, S. 85). Derselbe Schriftsteller bemerkt ferner (a. a. O. I, S. 87): „Zuverlässiger als Alles sind die ägyptischen Formen, die auf chaldäischem Boden sich vorfanden und finden". Er erinnert dann auch namentlich an die Obelisken in Babylon und in dessen Tochterstadt Ninive, an die Sphinxe und an den Lebensbaum in letzterer Stadt, an die Scarabäen, an die Sculpturen auf den babylonischen Cylindern u. s. w., welche zahlreiche ägyptische Motive darstellen, und führt die babylonische und assyrische Baukunst auf die ägyptische zurück, worüber ich mich in kein Detail einlassen will, sondern einfach auf das verweise, was jener auf diesem Felde gewiss competente Verfasser der „Geschichte der Kunst" in seiner „Naturgeschichte der Sage" darüber zusammengestellt hat. Die Aehnlichkeit der mesopotamischen Baukunst mit der ägyptischen wurde auch schon von andern hervorgehoben. Die Architektonik musste wohl natürlich einen andern äussern Charakter annehmen, weil das Baumaterial in Mesopotamien viel reicher war als in Aegypten. — Den ägyptischen Charakter der assyrischen Sculpturen haben Einige, wie namentlich Layard (Ninive and its remains, I, S. 185) erst einem spätern ägyptischen Einflusse zugeschrieben, und es ist allerdings möglich, dass seit den Kriegszügen des Ramses-Sesostris des 14. Jahrhunderts v. Chr. der ägyptische Einfluss auf die mesopotamische Cultur erneuert wurde. Trotzdem bleibt es wahrscheinlich, dass auch schon ursprünglich die mesopotamische Baukunst und bildende Kunst auf die ägyptische gegründet war, weil jene späten ägyptischen Kriegszüge keine bleibende Eroberung Chaldäa's herbeiführten und somit auch keinen so wesentlichen Einfluss auf die Cultur ausüben konnten, sowie auch weil schon der Belus-Thurm, welchen Nebukadnezar offenbar nur nach dem uralten Plane, wonach er zu Nimrod's Zeit bereits begonnen war, ausbaute, einen offenbar ägyptischen Charakter zeigt. —

Die chaldäische Keilschrift endlich scheint, wie im 2. Abschnitte gezeigt wurde, allerdings eine Erfindung der Kuschiten zu sein, aber dass diese Keilschrift aus einer Bilderschrift entstand, haben Oppert[1]) und Rawlinson[2]) klar bewiesen, und daraus ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, dass die kuschitischen Magier die Keilschrift aus der von den Chaldäern aus Aegypten mitgebrachten Hieroglyphen-Schrift entwickelt haben. — Der innern culturhistorischen Gründe für die Verwandschaft der Chaldäer mit den Aegyptern gibt es also genug.

Die Zeit der Colonisation Babyloniens durch die Aegypter ist schwer zu bestimmen, weil Berosus für die erste chaldäische Dynastie nur mythische Zahlen hat. Braun (Naturg. d. Sage, I, 86 u. 87) meint zwar, dass, obwohl schon lange vor Belus

1) Expéd. scientif. I, 1, 68, und Éssai du déchiffrement des inscript. cunéiformes, S. 27.

2) G. Rawlinson, Her. Essay VI, and The 5 gr. monarchies of the anc. east. world, I, S. 81.

Zeit ägyptische Schiffe nach Babylonien gekommen seien, die bleibende Niederlassung der Aegypter daselbst doch erst vom Jahre 2234 v. Chr. herdatire, indem er die 3. berosianische Dynastie für die erste ägyptisch-chaldäische hält. Aber eine so späte Niederlassung hätte noch deutlichere Spuren zurücklassen müssen, als dies bezüglich des Aegyptismus in Babylonien der Fall war, und abgesehen von allem andern müsste ein Eroberungszug der Aegypter nach Mesopotamien nach dem Untergang des Nimrod'schen Reiches wohl in der Geschichte oder wenigstens in einer Sage erwähnt werden, was aber nicht der Fall ist, denn Sesostris oder Ramses passt durchaus nicht auf das 23. Jahrhundert v. Chr., und eine kleine Schaar von Auswanderern, wie die des Belus (nach Diodor) gewesen sein mochte, hätte die mächtige Kuschiten-Herrschaft nicht stürzen können. Besonders wäre in so später Zeit die Verbreitung dieser Einwanderer über das ganze Karduchen-Land bis nach Colchis kaum begreiflich. Ueberhaupt beweist auch der Umstand, dass die astronomischen Beobachtungen der Chaldäer nur bis 2234 v. Chr. hinaufreichten, durchaus nicht, dass die Chaldäer erst damals nach Mesopotamien gekommen seien, und es ist sogar unwahrscheinlich, dass ein eroberndes Volk gleich im ersten Jahre seiner Festsetzung die Aufzeichnung astronomischer Beobachtungen beginne. Am entscheidendsten ist aber das Zeugniss des Berosus, welcher die erste babylonische Dynastie eine chaldäische nennt, die durch die Meder (im J. 2458 v. Chr.) gestürzt wurde. Dass, wie oft behauptet wird, Berosus die Chaldäer nur aus Nationaleitelkeit in ein so hohes Alterthum versetzt habe, ist zwar an und für sich möglich und bezüglich seiner Jahrzahlen in der mythischen Periode auch gewiss; es liegt aber kein Grund vor, seine Angabe, dass die Chaldäer schon vor den Medern im Lande herrschten, für eine Lüge zu halten. So lange man diese Angabe des Berosus nicht durch wahrscheinlichere Gegengründe widerlegen kann, muss man sie für wahr halten.

Will man daraus, dass die mythische erste Chaldäer-Dynastie 86 Könige gehabt haben soll, einen Schluss auf die Zeit ihrer Einwanderung ziehen, so könnte man selbe wohl nicht viel später als 4000 Jahre v. Chr. annehmen, was also spätestens in die Zeit des ersten historischen Aegypter-Königs Menes (nach Lepsius und Reinisch 3892—3830 v. Chr.) fallen würde. Dies führt auf die Vermuthung, dass die Chaldäer ihre vormaligen noch in Aegypten regierenden Könige in ihre mythische erste Dynastie von Chaldäa einrechneten. Diese Vermuthung wird durch eine einfache Berechnung glänzend bestätigt, wenn man an der Reinisch'schen Correctur der ägyptischen Chronologie festhält. Nach Reinisch [1]) endete das alte Reich der Aegypter, — wofür er nach Eratosthenes in Ver-

1) Reinisch, zur Chronologie der alten Aegypter, Zeitschr. der D. M. G. XV. S. 251 ff.

bindung mit Africanus 39 thebäische Könige (statt 38) festsetzt, — im J. 2813 v. Chr., die darauffolgende XIII. Dynastie enthält 60 thebäische Könige, welche zusammen 453 Jahre regierten. Der 47. König dieser Dynastie, welcher der 86. König der oberägyptischen Königsreihe (nach Reinisch) ist, fällt hienach in die Mitte des 25. Jahrhunderts v. Chr., und wenn man nach der durchschnittlichen Regierungszeit der Könige dieser XIII. Dynastie rechnet, welche zufolge der Proportion:

60 Könige: 453 Jahre = 47 Könige: x Jahre

sich auf 7,55 Jahre herausstellt, so findet man als letztes Regierungsjahr dieses 86. oberägyptischen Königs gerade das J. 2458 v. Chr., in welchem auch der 86., d. i. der letzte König der ersten oder mythischen Chaldäer-Dynastie des Berosus endigte, und die Meder Babylonien eroberten. Mag nun diese vollkommene Uebereinstimmung eine wirklich historische oder mag sie nur ein merkwürdiges Spiel des Zufalls sein, — sie berechtigt immerhin zu der Annahme, dass die 86 alten Chaldäer-Könige des Berosus die 86 ältesten Könige der in Theben residirenden historischen Dynastien von Aegypten vorstellen, wonach also der chaldäische Evechius der ägyptische Menes wäre. Hierdurch würde auch das Bedenken M. v. Niebuhr's gegen die berosianische Königszahl 86 hinweggeräumt, wodurch sich dieser Gelehrte zu einer nicht zu rechtfertigenden arithmetischen Correctur verleiten liess (Gesch. v. Assur u. Babel, S. 261). In weiterer Consequenz könnte man dann die 10 chaldäischen Patriarchen mit ihren grösstentheils ägyptischen Namen den 10 vorhistorischen Thiniten gleichstellen oder auch in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Meinung mit den 10 vorsündfluthlichen Patriarchen der Bibel identifiziren und eine Verschmelzung beider Traditionen annehmen, weil Xisuthros ganz wie Noah durch seine Schifffahrt nach dem nördlichen Gebirgslande der Fluth entgeht, und wie auch von Braun (Naturg. d. Sage I, 105) und besonders von Niebuhr (a. a. O., S. 269 u. 478) hervorgehoben wurde, Edoranchos dem biblischen Henoch, und Amegalaros oder Megalaros wenigstens dem Namen nach dem biblischen Mahalaleel entspricht, ferner weil sie vor und während der Ankunft der fischgestaltigen Annedoten, welche ich eben für die ersten ägyptischen Colonisten halte, bereits als Herrscher Babyloniens genannt werden und jenem civilisirenden auswärtigen Elemente als eingeborne Hirten gegenüberstehen. Die ägyptischen Chaldäer mögen ihnen dann ägyptische Namen beigelegt haben.

Ich vermuthe also, dass die Einwanderung ägyptischer Colonisten in Mesopotamien bereits vor der Fluth begann (deren wirkliches Eintreten in Babylonien im 3. Jahrtausend v. Chr. — sei es auch nur als eine Ueberschwemmung dieses Tieflandes — schon nach den übereinstimmenden Traditionen verschiedener Völker kaum zu bezweifeln ist), und glaube, dass entweder schon damals, oder wenigstens in dem Zeit-

raum zwischen der Fluth und dem Einfalle des biblischen Nimrod oder der berosianischen Meder, Chaldäa als unterworfene Provinz mit Aegypten vereinigt wurde, und bis zu jener Catastrophe im J. 2458 in diesem Verbande blieb; denn sonst hätte Berosus schwerlich die 86 ägyptischen Könige beibehalten, sondern seine erste chaldäische Dynastie mit dem historischen Belus begonnen.

Ueber die Veranlassung der ägyptischen Colonisation Babyloniens findet sich bei Diodor eine bestimmte, nur der Zeit nach nicht gut passende, jedoch sonst in ihren Details ganz übereinstimmende Angabe. Er erzählt nämlich (Diod. Sic., 1, 55) vom ägyptischen Sesoosis, er habe im erythräischen Meere die erste aus grossen Schiffen bestehende Flotte ausgerüstet, mit derselben die asiatische Südküste bis nach Indien hin befahren, sodann das ganze Festland bis nach Skythien hinein, namentlich auch Babylonien erobert und bei dieser Gelegenheit auch ägyptische Ansiedler in Colchis zurückgelassen. Diese Angabe bestätigt auch Herodot, indem er die Kolchier als eine von Sesostris zurückgelassene Colonie bezeichnet (Her. II, 104). Hiedurch wäre die Niederlassung der Kasluchim vom persischen bis zum schwarzen Meere erklärt, und Alles bestätigt, was oben über deren Identität mit den Karduchen und Chaldäern gesagt, und was der obigen Auslegung der Mythe von den Fischmenschen zu Grunde gelegt wurde. Nur kann man dagegen einwenden, dass sowohl Diodor unter Sesoosis als Herodot unter Sesostris den grossen Ramses verstehen, welcher wohl auch Mesopotamien eroberte, aber erst im 14. Jahrhundert v. Chr. lebte. Diodor sagt jedoch selbst, dass die Zeitangaben über seinen Sesoosis sehr stark differirten, vieles von ihm Berichtete passt auch nicht auf jenen Ramses, der Umstand, dass er die ersten grossen Schiffe gebaut haben soll, deutet vielmehr auf das höchste Alterthum, und somit erscheint es als leicht möglich, dass in den Erzählungen Diodor's und Herodot's über diesen Sesoosis-Sesostris mit der Geschichte des grossen Ramses auch die Erinnerungen an die Grossthaten des manethonischen Sesostris der XII. Dynastie vermischt sind, welcher nicht nur denselben Namen trägt, sondern auch, da er ungefähr 2000 Jahre v. Chr. lebte, zu der muthmasslichen Zeit der ägyptischen Colonisation Mesopotamiens ganz gut passen würde. Der Mangel monumentaler Bestätigung kann in so früher Zeit nicht als Gegenbeweis gelten. — Man kann aber auch eine andere Auslegung versuchen, nämlich indem man nur an dem in jener Erzählung erwähnten Factum, dass die Aegypter vom erythräischen Meere aus Babylonien und Colchis erobert haben, festhält, dagegen im Uebrigen annimmt, dass diese Eroberung nur fälschlich dem Sesostris zugeschrieben worden sei, weil man alle Erinnerungen der Aegypter an ausländische Gebiets-Erwerbungen mit dem Namen jenes Eroberers in Verbindung zu bringen gewohnt war, und dass in Wahrheit nur eine vor den Hyksos zurückweichende

Schaar von Aegyptern im 28. oder 27. Jahrhundert v. Chr. nach Babylonien gekommen, und in Folge der mesopotamischen Fluth durch Kurdistan bis nach Colchis gezogen sei. Endlich kann man beide Ansichten vereinigend annehmen, dass die erste ägyptische Colonisation Babyloniens schon unter der XII. Dynastie, also wohl unter jenem Sesostris stattfand, und nach dem Einfalle der Hyksos, erst im 25. Jahrhundert v. Chr., durch neue Einwanderer die Verbindung mit dem Mutterlande noch enger geknüpft wurde; und diese Annahme ist wohl die wahrscheinlichste; sie passt auch am Besten zu dem Umstande, dass Berosus die Annedoten, d. i. die ersten Colonisten, als Fremdlinge unter den einheimischen Königen vor der Fluth darstellte, und die erste Dynastie der 86 Chaldäer erst nach der Fluth beginnen lässt. Insofern stimmt auch Braun's Erklärung: „Aegyptische Schiffe noch lange vor Belus' Zeit" — wovon schon oben die Rede war.

Mag also die Eroberung Babyloniens durch die Aegypter schon unter der XII., oder erst nach dem Einfalle der Hyksos in Unter-Aegypten unter der XIII. (thebäischen) Dynastie stattgefunden haben, wärend unter jener XII. Dynastie nur eine vorläufige Colonisation erfolgte: in jedem Falle ist wenigstens so viel mit einer an die Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit anzunehmen: dass in Babylonien zwischen 3000 und 2500 v. Chr. eine ägyptische Niederlassung gegründet wurde, welche die Basis der chaldäischen Cultur bildete. Aeussere und innere Gründe, historische Zeugnisse, sprachliche Aehnlichkeiten, die Uebereinstimmung in den Gebräuchen, in der Religion, in der Wissenschaft, überhaupt der ganze Charakter der Cultur, sprechen in überzeugender Uebereinstimmung für die Richtigkeit dieser Behauptung.

Aus der Vermischung der ägyptischen Colonisten mit den semitischen Ureinwohnern Mesopotamiens bildete sich dann die Nation der Chaldäer. Später kam auch ein kuschitisches, dann ein arisches Element hinzu, und zuletzt wurde dieses Volk durch die Masse der umwohnenden Semiten ganz semitisirt, ohne aber seinen alten Namen aufzugeben (gleichwie die tatarischen Bulgaren ein slavisches Volk wurden). Im engern Sinne blieb der Name „Chaldäer" der durch sie begründeten Priester- und Gelehrtenkaste.

In Gordyäa, Pontus und Colchis wurden die Chaldäer indogermanisirt und zum Theil kuschitisirt.

Nach der Verheerung Mesopotamiens durch die Fluth war eine Schaar der in die nördlichen Gebirge geflüchteten Chaldäer, durch Semitenstämme aus Armenien verstärkt, wieder in das verlassene Sinear hinabgezogen; so wird durch die übereinstimmende Tradition der Chaldäer und der Hebräer bezeugt. Wahrscheinlich kamen damals die Arphachsaditen nach Babylonien. Hier dürfte dann nach kurzer Zeit, vielleicht nach der Ankunft neuer ägyptischer Coloni-

sten, der Thurmbau zu Babel, nach dem Plane der ägyptischen Pyramiden, begonnen worden sein. Die Sage, welche dieses Unternehmen dem Nimrod zuschreibt, ist wohl keine authentische und verliert an Gewicht durch die Erwägung, dass die meisten grossen Ruinen in Mesopotamien mit dem Namen Nimrod in Verbindung gesetzt werden, wenn er auch gar nichts mit ihnen zu schaffen hatte. Die Ankunft Nimrod's scheint vielmehr die Unterbrechung des Thurmbaus veranlasst zu haben, indem sie den Sturz der ägyptischen Herrschaft bewirkte.

Schliesslich wäre noch zu erklären, wie so die Chaldäer in Babylonien ein Culturvolk, speziell eine gelehrte Priesterkaste, dagegen in Gordyäa ein roher kriegerischer Volksstamm gewesen sein konnten. Vorerst ist zu bemerken, dass dieser zweiseitige Charakter auch schon bei den Chaldäern des Strabo hervortritt. Jener Umstand kann auch desshalb nicht auffallen, weil in einem Gebirgslande nie dieselbe Culturentwicklung stattfindet, wie in der Ebene. Es liegt hierin kein Widerspruch mit der oben ausgesprochenen Ansicht, dass der Culturunterschied zwischen den Chaldäern und Kurden deren Identität widerlege, denn die Kurden könnten erst spät nach Chaldäa gekommen sein, und hätten demnach gar nicht Zeit gehabt, sich so zu civilisiren, während die Kasluchen schon seit Anfang des 3ten Jahrtausends in Chaldäa wohnten. Uebrigens wären nach Ibn Wahschija auch die Gordyäer kein ganz ungebildetes Volk gewesen, sondern sogar die nächsten Rivalen der gelehrten Chaldäer. Wenn aber der Culturunterschied zwischen den nördlichen und südlichen, den pontischen und babylonischen Chaldäern wirklich auffallend gross war, so erklärt sich diese Erscheinung besonders durch die Annahme ihrer ägyptischen Abstammung, denn bei den Aegyptern waren die Priester, welche die Gelehrsamkeit repräsentirten, und die Krieger, sowohl unter sich als von den übrigen Volksklassen als eigene Kasten streng geschieden, und wir haben in der Geschichte Beispiele von der Auswanderung einzelner Kasten. Eine solche Trennung mag auch bei den Kasluchim oder Chaldäern stattgefunden haben, indem die Priesterkaste sich nur am untern Euphrat, im babylonischen Chaldäa niederliess, während sich die übrigen Kasten, namentlich auch die Krieger, über das ganze Land bis an den Pontus verbreiteten. Auch war, wie oben bemerkt wurde, die Vermischung mit andern Nationen bei den südlichen und bei den nördlichen Chaldäern eine verschiedene.

In der chaldäischen Cultur wirkten drei Factoren zusammen. Aegyptische Colonisten brachten die Wissenschaften, namentlich die Natur- und die Sternkunde, die ägyptische Philosophie und Götterlehre, die Bilderschrift und die Baukunst. Die Semiten nahmen diese Elemente auf und modificirten sie nach ihrem und ihres Landes Charakter. Bald kam der mächtige Einfluss der erobernden Kuschiten hinzu. Die kuschitischen Magier traten neben den Chaldäern als eine Priesterkaste des Landes auf

und erhoben sich über die chaldäische Kaste, welche auch nach dem Sturze der kuschitischen Herrschaft weder die Magierkaste, noch die kuschitische Religion umstiess, sondern mit der alt-chaldäischen vereinigte. So verschmolz die naturphilosophische Religion der Alt-Chaldäer mit dem Licht- und Gestirndienst der Kuschiten, die altchaldäischen Götter wurden in die Sterne versetzt, und die Feuertempel wurden errichtet. Die Astronomie wurde zur Astrologie, die Bilderschrift wurde zur Keilschrift entwickelt. Die Kuschiten, früher wilde Felsenbewohner, lernten in Babylonien die ägyptisch-babylonische Baukunst kennen und verpflanzten sie nach Assyrien. Die chaldäische Cultur verbreitete sich unter Semiten und Ariern und nahm dann selbst immer mehr semitischen Charakter an.

V. Abschnitt.

Die Geschichte Babyloniens von der medo-kuschitischen bis zur assyrischen Herrschaft.

Im Jahre 2234 v. Chr. wurde die medische (kuschitische) Dynastie Babyloniens von einer andern gestürzt, deren Nationalität aus den Ueberresten der berosianischen Geschichte nicht ersichtlich ist. Da jene Jahrzahl in der chaldäischen Chronologie eine wichtige Stelle einnimmt, und nach Simplicius (Comment. in Arist. de coelo, 2, p. 123) auch die astronomischen Beobachtungen der Chaldäer bis auf jene Zeit zurückreichten, so vermuthete man allgemein, dass diese Dynastie entweder eine einheimische semitische oder die erste chaldäische gewesen sei. Erstere Meinung sprach namentlich H. Rawlinson in seinen Notes on the early history of Babylonia (Journ. of the R. Asiat. Soc. of. Gr. B. & I. XV, 2, S. 221) aus. Wie im 3ten Abschnitte bemerkt wurde, halten G. Rawlinson und Böhmer dieselbe für die Dynastie Nimrod's und legt ihr Ersterer einen afrikanisch-kuschitischen, Letzterer einen scythisch-kuschitischen Ursprung bei; Braun leitet sie direkt von Aegypten her. Alle diese Ansichten wurden schon in den vorigen Abschnitten widerlegt. — Man kann demnach diese Dynastie höchstens als eine wiederhergestellte und vielleicht durch eine Einwanderung von Karduchen aus den nördlichen Gebirgen verstärkte Chaldäerherrschaft betrachten. — Auf ihren Chaldäismus deutet ausser der oben erwähnten chronologischen und astronomischen Wichtigkeit ihres Antrittsjahres auch der Gegensatz, in welchem sie mit den als fremde Eroberer geschilderten medischen Tyrannen zu stehen scheint, und auch die bei Josephus (Antiq. 1, 8) erwähnte Ueberlieferung, dass Abraham wegen der Verfolgungen der Chaldäer aus Mesopotamien ausgewandert sei; denn nach der im 3ten Abschnitte dargelegten Berechnung fällt die Auswanderung Abrahams in's 22. Jahrhundert v. Chr., zu welcher Zeit eben die 3te berosianische Dynastie regierte, und dasselbe Resultat ergibt sich auch, wenn man mit Clinton oder Palmer seine Auswanderung ins 21te Jahrhundert versetzt. —

Nach der Niebuhr'schen und nach der Palmer'schen Chronologie fällt auch Abrahams Kampf mit den Königen Kedorlaomer, Amraphel, Arioch und Thidal (Gen. 14, 1) unzweifelhaft in die Zeit dieser 3ten Dynastie; dasselbe wäre sogar auch dann der Fall, wenn man, Abrahams Todesjahr mit Clinton bis auf 1955 v. Chr. herabrückt; denn wenn auch in diesem Falle Abraham noch 21 Jahre nach dem Beginne der 4ten berosianischen Dynastie gelebt hätte, so wäre sein Kampf mit jenen Königen doch in die Zeit der vorhergehenden Dynastie zu versetzen, weil derselbe nach der biblischen Erzählung keineswegs als ein Ereigniss der letzten Lebenszeit Abrahams zu betrachten ist, sondern eher in die erste Hälfte der Zeit seines Aufenthaltes in Kanaan gehören muss, folglich wohl noch im 21ten Jahrhundert oder wenigstens vor 1976 stattgefunden hat. G. Rawlinson hat daher jedenfalls Unrecht, wenn er an die Clinton'sche Chronologie sich anklammernd, Kedorlaomer für einen König der 4ten Dynastie erklärt. Die oben genannten Königsnamen Amraphel und Arioch, welche — namentlich den letztern, einige Gelehrte, wie Lengerke, Knobel und Renan (Hist. des langues sém. I, 60), sowie G. Rawlinson (The 5 gr. mon. of the anc. east. world. III, 161) auf arische Wurzeln zurückführen wollten, worin sie aber, besonders in Betreff des erstern Namens, von Spiegel, Weber u. a. widerlegt wurden, halte ich mit Bestimmtheit für chaldäisch; denn bezüglich Amraphel haben die bisherigen Deutungen aus andern Wurzeln kein befriedigendes Resultat gehabt, während die Form dieses Namens sich, wie im vorigen Abschnitte gezeigt wurde, auffallend an die ägyptisch-chaldäischen Namensformen anschliesst, und Arioch klingt nicht nur, wie sich ebenfalls aus dem vorigen Abschnitte ergibt, durch seine Endung chaldäisch, sondern erinnert speziell an den chaldäischen Königsnamen Uruch wenigstens ebenso sehr, wie letzteres, nach Rawlinson, durch die Mittelform Urcham an Orchamus, und wie Huruk an das biblische Erech erinnert, mit welchem es wirklich identisch ist. Man ist umsomehr berechtigt, Arioch, den König von Ellasar, mit Uruch, dem Könige von Ur und Larsa (G. Rawlinson a. a. O. I, 198), zu identificiren, weil Ellasar und Larsa wahrscheinlich ein und derselbe Ort ist (G. Rawlinson a. a. O. ebend.), und jener biblische König nach obiger Chronologie ungefähr zur selben Zeit regierte, als der Rawlinson'sche Uruch gelebt haben dürfte, wenn er, was kaum zweifelhaft ist, der 3ten Dynastie angehörte und zwar zu jener Zeit, in welcher er gelebt haben muss, wenn er der 7te König dieser Dynastie war, was Rawlinson aus jener Stelle Ovids (Metamorph. IV, 212. 213) deducirt, wo Orchamus „der 7te König aus dem Stamme des alten Belus" genannt wird, welche Bezeichnung er in diesem Falle allerdings verdienen würde, indem die 3te berosianische Dynastie die erste historische Chaldäer-Dynastie wäre. Uruch mag aber auch der von Dikäarch (bei Steph. Byz. Art. *Χαλδαῖοι*) als 14. Nachfolger des Ninus und als Erbauer von Babylon erwähnte König Chaldäus sein (was wohl

kein Personenname, sondern nur sein Volksname ist), denn da die Stadt Babel nicht nur als eine Stiftung der Semiramis, sondern auch (bei Philo v. Byblus bei Steph. Byz. Art. *Βαβυλών*) schon 1002 Jahre vor derselben, und in der Bibel (Gen. 10, 10) schon zu Nimrod's Zeit erwähnt wird, so kann die Erzählung — der 14te König nach Ninus habe Babylon erbaut — überhaupt nur auf grosse Bauten dieses chaldäischen Königs in Babylonien hindeuten, wie jene des Königs Uruch waren, von welchem die ältesten grossen Bauwerke in Ur, Erech, Calneh und Larsa herrühren; ferner war auch Uruch, sobald man ihn, als Orchamus, für den 7ten König der dritten Dynastie betrachtet, der 14te König nach Ninus-Nimrod, denn die vorhergehende zweite Dynastie hatte 8 Könige, also 7 nach ihrem Stifter Nimrod. Diese mannigfachen Analogien dürften die Identificirung von Arioch, Uruch, Orchamus und Chaldäus wohl hinlänglich rechtfertigen.

Die bezügliche Bibelstelle (Gen. 14, 1. 2. 4. 5. 8. 9), wonach König Amraphel von Sinear, König Arioch von Ellasar, und Thidal, König der Heiden, dem Könige Kedarlaomer von Elam in den Krieg folgten, um dessen abtrünnige Vasallen in Palästina zu unterwerfen, klärt nun das Dunkel, in welchem sonst die dritte berosianische Dynastie schwebt, einigermassen auf, denn sie beweist, dass damals mehrere kleine, wenigstens zum Theil chaldäische Herrschaften in Babylonien bestanden, über welche der König von Elam die Oberherrschaft ausübte, und ein solcher politischer Zustand nach dem Sturze des Kuschiten-Reiches entspricht hinlänglich der Wahrscheinlichkeit.

Der letzte jener 4 biblischen Könige, Thidal, der König der Heiden, welchen Rawlinson für einen Scythen oder Turanier hält [1]), mag am ehesten ein Fürst der in Mesopotamien eingedrungenen Arier gewesen sein. Die Bezeichnung „Heiden" passt am Besten auf die Arier, weil dieselben damals wohl nur ihre dualistischen Religionsbegriffe, noch ohne alle Beimengung der hamitisch-semitischen Gottesbegriffe und Cultusgebräuche hatten; und das Vorhandensein eines arischen Elements in Chaldäa steht bekanntlich ausser Zweifel. Einen besondern Anhaltspunkt hiefür und einen Wink über den Sturz der vor der dritten berosianischen Dynastie in Chaldäa herrschenden kuschitisch-medischen Dynastie gibt uns die griechisch-orientalische Sage. Kepheus, der Repräsentant jener kuschitischen Herrscher, wurde, nach der im zweiten Abschnitte erwähnten Sage, von Perseus verdrängt oder von dessen Sohn Perses-Meros beerbt; nach Hellanicus (bei Steph. Byz. Art. *Χαλδαῖοι*) wanderten sodann die Kephener von Chaldäa aus, und nach dem Chronicon paschale (I, p. 38, B. 40, 41, 74), J. Malala (p. 39 ff.), Cedrenus (p. 20) u. a. regierten die Nachkommen des Perseus in Babylonien fort. Perseus war nach Herodot (Pol. 61, 150) ein

1) H. Rawlinson's Note in G. Rawlinson's Herodotus, Vol. 1, Essay 6, § 21.

Assyrer, und dies stimmt zu der Angabe Justin's, dass die alte asiatische Scythen-, d. h. Kuschiten-Herrschaft, durch Ninus gestürzt worden sei, sowie auch zu der Ueberlieferung des Kampfes zwischen Zoroaster und Ninus (Ktesias l. B.), denn Ninus stellt nicht nur den historischen Tiglathi-Nin des 13ten Jahrhunderts v. Chr. und den biblischen Nimrod, sondern auch alle zwischen diesen beiden regierenden assyrischen Könige, überhaupt das mythische Assyrien vor. (In ähnlicher Weise vermuthet Weissenborn (Ninive und sein Gebiet S. 14, A. 1), Ninus sei vielleicht nur die Personification der Stadt Ninive.) Wenn nun Perseus ein Assyrer war, so folgt daraus noch nicht, dass er ein Semite gewesen sei, denn in Assyrien herrschten, wie im zweiten Abschnitte besprochen wurde, in der älteren Zeit auch Kuschiten und Arier. Für die arische Nationalität des Perseus spricht der Umstand, dass nach Herodot (Pol. 61, 150) die Perser ihren Namen und die persischen Könige ihr Geschlecht von ihm herleiteten, und dass Nicol. v. Damascus (fr. 13, bei Müller III, 365) und Eustathius (ad Perieges. ad v. 1059) den Achaemenes einen Sohn des Perseus nennen, so wie auch die wirkliche Aehnlichkeit des Namens Perseus mit Fars und Feridun, und die charakteristische Analogie, die zwischen Perseus und Feridun, den Bekämpfern des hamitischen Thierdienstes, besteht und hier noch mehr hervortritt, da ja auch der von Feridun überwundene Zohak mit Recht als ein Beherrscher von Assyrien betrachtet wird, und Perseus nach der Ueberlieferung der oben genannten Chronisten zuerst den mythischen König Sardanapal von Assyrien überwand. Nach dem Gesagten scheint es nun, dass Perseus nicht nur ein Arier war, sondern auch mit Recht als Stammvater der Perser genannt wird. — Ich muss hier einigen Einwendungen begegnen. Erstens dass Perseus in Joppe aufgetreten sei, wurde schon im zweiten Abschnitte bestritten, und die oben angeführten Umstände beweisen noch mehr, dass er nach Mesopotamien gehört. Zweitens, dass Perseus nur eine mythologische Figur, oder — wie Braun sagt — eine Figur aus der ägyptischen Sagengeschichte sei, wird durch alle die Angaben widerlegt, welche sein politisches Wirken schildern, und es ergibt sich aus der ganzen Perseus-Sage, dass er eine historische Person der Vorzeit war, deren Erinnerung mit fabelhaften Sagen und alten mythologischen Ideen verknüpft wurde. Eine andere, entgegengesetzte Einwendung ist die, dass Perseus in jene Katastrophe des 23. Jahrhunderts v. Chr. nicht verwickelt sein könne, weil er nach Ktesias ein Zeitgenosse des assyrischen Königs Belimos gewesen sei, und daher dem 16. Jahrhundert v. Chr. angehört habe. Aber die Perseus-Sage passt gar nicht auf Belimos, sondern auf Sardanapal, und die Ktesianische Chronologie ist, wie sich aus Niebuhr's Darstellung (Gesch. v. Assur u. Babel S. 289 — 357) ergibt, ganz unzuverlässig, und die Zeitbestimmung des Perseus nach der des mythischen Dionysos und Herakles, welche hier zu Grunde zu liegen scheint (a. a. O. S. 295), kann überhaupt keinen An-

spruch auf Glaubwürdigkeit machen; dagegen weist der ganze Charakter der Sage von Perseus, dem Sohne des Zeus und der Danae, sowie ihre frühe Localisirung in Joppe, auf das höchste Alterthum hin. Nachdem sie aber zu den Verhältnissen Mesopotamiens zur Zeit der 3ten berosianischen Dynastie, wie gezeigt, ganz gut passt, so ist man wohl berechtigt, sie auf Grundlage der erwähnten Daten als historisch auf jene Zeit zu beziehen. — Das Vaterland der Perser war nach Josephus (Antiq. I, 7) Elam, also das nordwestliche Nachbarland von Persien, welches sowohl an Babylonien als an Assyrien grenzt; die persische Sage weist auf eine noch nördlichere Heimath, Feridun kommt vom Elburs, und in Uebereinstimmung hiemit scheinen auch nach den assyrischen Keilschriften (Vaux, Persep. u. Ninive S. 331, Zenker) noch in späterer Zeit Perser in der Gegend von Nordmedien oder Armenien gewohnt zu haben. Wahrscheinlich war dies ihre ältere Heimath, von wo aus der grösste Theil dieses Volkes mit anderen nordischen Stämmen nach Assyrien hinabzog, die Kuschiten-Herrschaft zuerst dort und dann, von den aufgestandenen Semiten unterstützt, auch in Babylon stürzte (im J. 2234 v. Chr.), bei welcher Gelegenheit die Chaldäer ihre Freiheit gewannen. Nach einiger Zeit mussten sich diese Perser nach Elam gewendet, und endlich im nachmaligen Farsistan oder Persis niedergelassen haben. Zur Zeit Abrahams mögen sie nun auf der mittleren Station dieses Weges mit anderen nordischen Völkern vermischt, unter König Thidal in Mesopotamien gewohnt haben, während neben ihnen auch kleine chaldäische Herrschaften bestanden, über welche alle die Elamiten die Oberherrschaft hatten. Zur Unterstützung meiner Ansicht, dass zur Zeit Abrahams die Perser in Mesopotamien eine Rolle spielten, könnte ich sonst anführen, dass ja Kedarlaomer als König von Elam selbst ein Perser sein könnte, weil Elam in der Bibel auch auf Persien gedeutet wird oder wenigstens Josephus die Perser für Elamiten ausgibt, und dass auch die Namen Amraphel und Arioch von Sprachforschern für arisch erklärt wurden; aber ich will nicht entscheiden, ob Kedarlaomer ein arischer, semitischer oder kuschitischer Elamite war, — denn diese 3 Völker gab es in Elam — und ich halte die beiden andern, wie ich oben erklärte, für chaldäische Namen. Die Unterstützungsgründe für die obige Ansicht sind demungeachtet zahlreich genug. — Die Einwendung, dass der Verfasser der Völkertafel, im Falle dass die Perser schon zu Abrahams Zeit in Mesopotamien gewohnt hätten, sie kennen und anführen müsste, ist dadurch beseitigt, dass ich im 2ten Abschnitte Thiras auf die Perser gedeutet habe; und wenn dies nicht gebilligt würde, so bleibt immerhin zu vermuthen, dass sowohl in Gen. 10, 5 als auch in Gen. 14, 1 unter den Gojim auch die Perser gemeint seien.

Noch eine Andeutung finde ich in der von Moses v. Chorene (Hist. armen. I, c. 5) aus der berosianischen Sibylle überlieferten Sage, dass Zeruanus von Titan und Japetos gedemüthigt worden

sei, denn Zerovanus wird an derselben Stelle mit dem mythischen Zoroaster identificirt, welcher, wie im vorigen Abschnitte gezeigt wurde, die Chamiten und insbesondere das kuschitische Mederreich repräsentirt. Titan mag die bereits miteinander verbundenen Semiten und Chaldäer vorstellen, und Japetos ist Japhet, als solcher vorzugsweise der Repräsentant der Arier. Sogar könnte auch die Angabe, dass Zerovanus schliesslich die Oberherrschaft behalten habe und seine Kinder nach Osten gebracht worden seien, auf die Fortsetzung der Kuschiten-Herrschaft in Elam oder Susiana gedeutet werden.

Dieselbe Bedeutung, wie jene der sybillinischen Ueberlieferung hat vielleicht auch die Erzählung Diodor's, dass Ninus Babylonien mit Hilfe des Araber-Königs *Ἀριαῖος* erobert habe, indem auch hierin vermuthlich nur eine Erinnerung an jene semitisch-arische Allianz unter Perseus enthalten ist; denn auf den historischen Ninus des 13. Jahrhunderts passt sie nicht, weil derselbe gerade die arabische Herrschaft in Babylonien stürzte. Ariaios könnte aber seinem Namen nach selbst ein Arier sein und somit den Japeto vorstellen, in welchem Falle Ninus, Titan oder Sem wäre; sonst würde Ninus den Japetos, und der Araber-König den Titan repräsentiren.

Nachdem nun Kedorlaomer zur 3. Dynastie gehört, so wären ausser Uruch's Sohn Ilgi (?) wohl auch Sinti Schilhak, Kudur Mabuk (Mapula) und Arid Sin, welche Rawlinson (a. a. O. B. I, S. 205—207) schon zur folgenden Dynastie rechnet, besser noch für die unmittelbaren Nachfolger Uruch's und somit für die letzten jener nach Berosus 11 Könige zählenden 3. Dynastie anzusehen und wäre sodann der auch nach Rawlinson erst nach einem geraumen Intervalle folgende Ismi-Dagon, welcher auch Assyrien erobert zu haben scheint (G. Rawlins. a. a. O. S. 207—208), als der erste bekannte Herrscher aus der 4. Dynastie zu betrachten.

Im Jahre 1976 v. Chr., wo diese 4. chaldäische Dynastie des Berosus begann, war es wahrscheinlich einem chaldäischen Fürsten gelungen, das elamitische Joch abzuschütteln, und die übrigen, arischen und semitischen Herrschaften in Babylonien zu einem grossen chaldäischen Reiche zu vereinigen. Aus den ersten hundert Jahren dieser $4^1/_2$ Jahrhunderte regierenden Dynastie sind, wenn man Arid Sin noch zur vorigen rechnet, keine Könige bekannt geworden. Auf Ismi Dagon folgte, nach Rawlinson (a. a. O.) in Chaldäa einer seiner Söhne, der wahrscheinlich Ibil-anu-duma geheissen und die Grabstätten von Mugheir gebaut haben soll, während sein anderer Sohn, Shamas-Kul, einen Tempel in Kileh-Shergat baute und in Assyrien geherrscht zu haben scheint. Von den spätern Königen dieser Dynastie, welche nach Berosus deren 49 gehabt haben soll, fand man in den Keilschriften die Namen: Gunguna oder Gurguna, Naram-Sin (in Babylon und Sippara), Sin-Schada (in Erech), Zur-Sin und Rim-Sin (in Ur), Purna-

Purijas und Durri-Galazu (in Ur, in Sippara u. s. w.). — Diese Dynastie verewigte sich durch ihre Bauten; sonst ist von ihr nichts bekannt. Im Jahre 1518 v. Chr. ging sie zu Ende, indem sie, nach Berosus, einer arabischen Dynastie Platz machte.

Von dieser **arabischen oder 5. berosianischen Dynastie** lässt sich noch weniger Bestimmtes sagen, als von der vorigen. Die Chwolson'sche Ansicht, dass diese Dynastie die des Nimrod sei, brauche ich nicht mehr zu widerlegen; denn diess geschah schon im 3. Abschnitte. Nachdem Arabien an Babylonien grenzt, so ist eine zeitweilige Herrschaft der Araber über dieses Land nichts Auffallendes; auch jetzt hausen dort zahlreiche Araber-Stämme. Nur die Veranlassung jener Eroberung ist schwer zu ermitteln. Vielleicht könnte man einen Anhaltspunkt in der Erzählung Diodor's (II, 1) finden, wonach Ninus mit Hilfe des Araber-Königs Ἀριαῖος Babylonien erobert, und nach Unterwerfung von ganz West-Asien jenen Bundesgenossen reich beschenkt entlassen hat. Wie schon oben bemerkt wurde, haben die Griechen in Ninus die ganze altassyrische Geschichte von Nimrod bis Tiglathi-Nin, vom 25. bis ins 13. Jahrhundert v. Chr., zusammengefasst. Es ist also eine gar nicht unwahrscheinliche Auslegung der Erzählung Diodor's wenn ich annehme, dass **im 16. Jahrhundert v. Chr. die assyrischen und die arabischen Semiten sich gegen die Chaldäer vereinigten und Babylonien eroberten, worauf durch 2 Jahrhunderte arabische Fürten unter assyrischer Oberhoheit in Babylonien regierten**, bis die assyrischen Könige die unmittelbare Herrschaft übernahmen.

Der biblische Eroberer Kuschan Rischatajim, „König der beiden Flüsse" (Buch der Richter, 3. Cap., V. 8—10), nach Josephus (Ant. V, 3, 2) „König der Assyrer", scheint der Zeit nach in dieselbe Dynastie zu gehören. Sein Name erinnert an Kusch, zugleich aber auch an Kuthsa-Rija, wie Ibn Wachschija (Chwolson S. 48) die Geburtsstadt Abraham's, wahrscheinlich Kutha, nennt. Seine Bezeichnung bei Josephus als Assyrer ist auch nicht ganz bedeutungslos, weil ja eine Herrschaft über „beide Flüsse" (Euphrat und Tigris) wirklich auch Assyrien fast ebenso nothwendig in sich begreift, wie eine bis über Palästina ausgedehnte assyrische Herrschaft nothwendiger Weise auch Babylonien einbegreifen musste.

Nach Eusebius und der Gutschmid'schen Correctur haben von 1518 bis 1273, also in 245 Jahren, 9 arabische Fürsten regiert. Nach Synkellus wären ihrer nur 6 gewesen, u. zw. Mardokentes, Mariakos, Sisimordakos, Nabios, Parannos und Nabonnados, — Namen, welche entschieden chaldäisch klingen, insofern sie grösstentheils die chaldäischen Götternamen Merodach und Nebo enthalten. Diese Namen dürften ihnen wohl erst von den Chaldäern beigelegt worden sein, welch' Letztere wegen ihrer grössern Bildung wahrscheinlich auch unter dieser Dynastie einen bedeutenden Einfluss behielten.

Nach dieser Dynastie erwähnt Berosus die Semiramis als assyrische Herrscherin. Im J. 1273 v. Chr. scheint also Babylonien vollständig von den Assyrern unterworfen worden zu sein. Dazu stimmt hinlänglich, dass nach Rawlinson (G. Rawlinson a. a. O. II, c. 9, S. 304) der assyrische König Tiglathi-Nin, welcher um 1270 v. Chr. zur Regierung gelangt sein soll, sich den Titel „Eroberer von Babylon (Kar-Dunis)" beilegte, und ebenso die herodotische Angabe von der 520jährigen Dauer des assyrischen Reiches, nämlich bis zum Aufstande der Meder gerechnet.

VI. Abschnitt.

Schlussbetrachtungen über die entwickelten Resultate und über Babylonien's Rolle in der Weltgeschichte.

Die chaldäische Cultur war die Tochter der ägyptischen, ausgebildet vom kuschitischen Geiste und gepflegt von einer semitischen Völkerschaft.

Babylon war jene ägyptische Niederlassung, von wo die Civilisation über Asien ausstrahlte. In Babylonien wurde von einem Zweige der tatarischen Völkerfamilie, bei deren Vordringen nach Westen, das kuschitische oder äthiopische Reich, das älteste bekannte Weltreich gegründet. Von Babylonien selbst ging im höchsten Alterthum eine grosse Völkerwanderung aus, — die der Armenier, der Phönizier, der Philister, der joktanitischen Araber (vielleicht auch die der Hyksos), wie später die der Abrahamiten (aus welchen die Israeliten und die ismaelitischen Araber hervorgingen). In Babylonien errangen auch die Indogermanen bei ihrem Vordringen in Iran und nach Europa den entscheidenden Sieg über die Tataren, bald aber gewannen ihnen die Semiten dieses Terrain ab. Später rivalisirte Babylon mit Ninive, triumphirte endlich über das assyrische Weltreich und wurde unter Nebukadnezar selbst eine semitische Grossmacht. Mit deren Untergang beginnt die Weltherrschaft der Indogermanen.

Auch nach seinem Falle behauptete Babylon unter der persischen und noch mehr unter der macedonischen Herrschaft sein Ansehen; Alexander der Grosse wollte es zur Hauptstadt seines Weltreiches erheben, als sein Tod diesen Plan vereitelte.

In Babylonien, welches die älteste Cultur-Stätte West-Asiens war, und wo zuerst die Völker auf einander trafen, finden wir die meisten Andeutungen über die vorgeschichtlichen Völkerzüge der Tataren, der Semiten und der Indogermanen, deren Wirkungen selbst die der historischen Völkerwanderung überdauert haben und noch jetzt bestehen.

Die Urgeschichte Babylonien's ist daher der Schlüssel zur Weltgeschichte. In Aegypten entwickelte sich die Civilisation, in Babylonien die historische Action.

Schema der babylonischen Urgeschichte.

Jahre vor Chr. Geb.	
	Semitische Urbevölkerung.
?	Einwanderung der Kasluchem aus Aegypten über das erythr. Meer.
?	Einwanderung der Arphachsaditen vom Ararat herab.
? bis 2458:	I. Dynastie: Aegyptische Herrschaft.
2458—2234:	II. Dynastie: Herrschaft der medischen Kuschiten.
2234—1976:	III. Dynastie: Chaldäische und arische Herrschaften unter elamitischer Oberhoheit.
1976—1518:	IV. Dynastie: Unabhängiges Chaldäer-Reich.
1518—1273:	V. Dynastie: Arabische Herrschaft unter assyrischer Oberhoheit.
1273:	Vollständige Unterwerfung unter Assyrien.

Dies sind die Resultate, zu welchen ich durch diese Studie gelangte und welche ich hiemit den Gelehrten zur Prüfung unterbreite.

Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste.

Mitgetheilt von

Dr. I. G. Wetzstein.

Die einzigen Sprachproben aus der syrischen Wüste, welche, so viel dem Schreiber Dieses bekannt, zur Zeit veröffentlicht sind, verdanken wir Wallin. Dieser der Wissenschaft leider zu früh entrissene vorzügliche Arabist — er starb im Jahre 1852 als Professor der orientalischen Sprachen an der Universität zu Helsingfors im 34sten Lebensjahre — hatte auf zwei Reisen in Nordarabien und der syrischen Wüste eine Anzahl Gedichte gesammelt, von denen er im 5. und 6ten Bande der Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft unter dem Titel „Proben aus einer Anthologie neuarabischer Gesänge in der Wüste gesammelt" mehrere mittheilte. Es sind sieben Gedichte, welche im Urtexte mit Transscription, Uebersetzung und einem sprachlichen und sachlichen Commentare gegeben werden. Dass mit diesen meist kurzen Stücken, die zusammen nur 89 Verse zählen, erst ein kleiner Theil seiner Anthologie veröffentlicht ist, unterliegt keinem Zweifel. Er hielt sich in den Städten Maʿân, Têmâ, Ḥâïl, Dûma und Meshed ʿAli auf, lauter Orte, in denen Jemand ohne Mühe eine Menge Lieder sammeln kann, wenn er die Kosten nicht scheut, denn die arabischen Sänger gewöhnlichen Schlags theilen sowohl ihre eigenen Gedichte, als auch fremde, die sie wissen, nur gegen Bezahlung mit. Werthvolles fand er, wie man annehmen darf, in Ḥâïl, der Residenz des Fürsten der Semmar, in welcher er zweimal verweilte; es war dies bald nach Beendigung der langjährigen Kämpfe zwischen den Semmar und Ḳuṣmân, während welcher die Poesie dort zu Lande reiche Nahrung gefunden und sich wuchernd entfaltet hatte. Dieser Liederfrühling war auf dem Ṭai-Gebirge noch lange nicht vorüber, als Wallin das letzte Mal (im Jahre 1848) dort war.

Freilich liesse sich fragen, warum uns Wallin, im Besitze einer reichhaltigen Anthologie, so bald auf schmale Kost setzte, was schon die drei letzten jener sieben Gedichte sind; denn das eine (Bd. VI S. 206) ist nach Form und Inhalt werthlos, das andere (S. 368) ein allzu dürftiges Bruchstück und der Text des dritten

(S. 373) ist in der Copie, welche Wallin erhielt, hässlich verunstaltet. Desgleichen sind unter ihnen, genau genommen, wenigstens sechs keine Beduinengesänge, denn vier sind von Einwohnern der Stadt Dûma im Gôf gedichtet und zwei vom Petrarca der Araber, dem Scheich Nimr el-'Adwân; die 'Adwân aber, welche zwischen dem Jordan und den Ruinen von 'Ammôn zelten, gehören zu den Localstämmen (dem Ahᵉl ed-dira), nicht zu den Wanderstämmen der grossen Wüste (dem Ahᵉl el-bedu), und ihre Sprache gleicht der der alteinheimischen Bevölkerung Haurâns mehr, als der der Beduinen. Nur das siebente (aus 6 Versen bestehende) Gedicht könnte von einem Beduinen sein. Demungeachtet sind Wallins Proben die erste sprachliche Mittheilung aus der Wüste und wir geben ihm die Ehre, welche das Sprüchwort „el-faḍl lil-muteḳaddim" dem Vorgänger zuerkennt.

Als Sammler war Wallin eigentlich nicht der Erste. Durch Hrn. Dr. W. Pertsch, Bibliothekar in Gotha, habe ich gelegentlich erfahren, dass sich dort eine Sammlung neuarabischer Gedichte befindet, welche von Seetzen herrührt und, wie mir unzweifelhaft, im Ostjordanlande angelegt worden ist. Von dem lebhaften Interesse, welches Seetzen für dortige Poesie und Dichter hatte, zeugt neben mancher andern gelegentlichen Notiz in seinen Reisen namentlich ein Excurs in Bd. I, S. 404 f., den er in Salṭ, dem Vereinigungspunkte der Nomaden der Belḳâ und von jeher der Pflanzstätte der Dichtkunst niedergeschrieben hatte. Seine Sammlung wird theils wirkliche Nomadengesänge, theils Nachbildungen derselben enthalten, denn östlich vom Jordan darf in keiner Ortschaft ein Dichter auf Anerkennung rechnen, wenn er sich nicht der Sprache, der Versarten und sonstigen Manieren des Nomadendichters bedient. Da Seetzen das Arabische nur sprach, nicht las und schrieb, so wird seine Sammlung von Eingebornen angefertigte Copien enthalten, welchen vermuthlich nur selten eine erklärende Glosse, oder eine Bemerkung über die Veranlassung eines Gedichts beigeschrieben sein dürfte. Es wird sich daher schwerlich für sie ein Erklärer und Veröffentlicher finden. Ja es steht sehr zu fürchten, dass auch der noch unedirte Theil von Wallin's Anthologie kein besseres Schicksal haben wird. Zwar durfte Wallin, da er sammelte, um selbst zu publiciren und als gelehrter Arabist die gänzliche Unzulänglichkeit unserer Wörterbücher für das Verständniss der Wüstensprache kannte, es nicht unterlassen, sich gleichzeitig mit der Copie eines Gedichts auch den Commentar zu verschaffen; auch gedenkt er in seinen „Proben" dieses Originalcommentares fortwährend, ob aber derselbe, so weit er ihn eben nöthig hatte, auch einem Andern, der die hinterlassene Anthologie herausgeben möchte, genügen wird, ist sehr zweifelhaft. Dazu kommt, dass Wallin selbst nicht immer Zeit und Gelegenheit gehabt haben mochte, sein Verständniss eines Gedichts vollkommen zu machen; lassen doch schon jene sieben Gedichte, welche als die

zuerst veröffentlichten wohl zu den bestverstandenen seiner Sammlung gehört haben, noch Manches zu erklären übrig, und wir werden in diesen Blättern hin und wieder zu Berichtigungen Gelegenheit haben.

Ueber den poetischen Werth solcher Anthologien darf man sich keine Illusionen machen; von dieser Seite betrachtet, würden wir wahrscheinlich unter zehn kaum ein Gedicht finden, dessen Nichtveröffentlichung oder, was dem gleich, dessen Untergang wir zu bedauern hätten; der Nomadendichter ist trotz der eminenten geistigen Befähigung der arabischen Race und trotz der Dressur der Sitte, dieses strengen Schulmeisters in den Zeltlagern, immer nur Naturmensch und als solcher ausser Stande, ein Gedicht zu machen, welches den Anforderungen der Kunst genügt, wie sehr es auch von seinen Landsleuten bewundert werden sollte. Es gilt dies gleichfalls von jenen uns überlieferten Beduinengesängen des arabischen Alterthums, bei denen wir häufig die Schönheit eines Gedankens, die Kühnheit eines Bildes bewundern, die wir aber stets unbefriedigt aus der Hand legen, während wir in dem Diwane (der Gedichtsammlung) eines feiner gebildeten Ḥ a ḍ a r i Manches (besonders unter den sogenannten R û ḥ â n i â t) finden, was sich den besten poetischen Erzeugnissen anderer Völker an die Seite stellen lässt. Dagegen ist die Nichtveröffentlichung von derartigen Sammlungen von Nomadengesängen insofern ein Verlust für uns, als sie eine ganz vorzügliche Quelle für die Kenntniss des Lebens und der Sprache der Beduinen sind. Zwar besitzen wir über die Zustände und Gebräuche dieser vielfache zum Theil sehr gute Nachrichten, aber ich finde sie oberflächlich, unsicher und steril neben der Unmittelbarkeit, in welcher sich das ganze innere und äussere Leben des Nomaden aus seiner Poesie uns offenbart. Was nun die Sprache anlangt, so behauptet der Ḥ a ḍ a r i, dass die Wüsten „e l - a r a - b â t" die ursprüngliche Heimat des Arabers und die Zeltlager die Wiege seiner Sprache sind, weil sich der Charakter der Nation und ihre Sprache hier am reinsten erhalten haben. Er könnte bezüglich der Sprache hinzusetzen, dass an einem grossen Theile des arabischen Sprachgutes der beduinische Ursprung unverkennbar ist und von einem andern Theile, welchen der Ḥ a ḍ a r i nur noch in übertragener Bedeutung hat, die primitive unter den Nomaden fortlebt. Ist jene Ansicht von dem Ursitze des Arabischen (zu dem dann wohl auch die übrigen semitischen Dialecte gezählt werden müssen) richtig, so gewinnt das heutige Idiom der Wüste ein erhöhtes Interesse. Dieses Idiom aber kennen zu lernen, giebt es kaum eine andere Möglichkeit als die Veröffentlichung jener Anthologien der Reisenden.

Ich gehe nunmehr auf eine Erzählung über, welche ich vor sieben Jahren in einem Lager der ʿA n e z a niedergeschrieben habe und hier mittheilen will. Das Vorbemerkte überhebt mich einer weitern Motivirung dieser Mittheilung. Dass sie nicht schon vor

Jahren geschehen ist, kam daher, dass ich die Absicht hatte, meine reiche Sammlung über das Idiom der Beduinen ungetheilt in einer besondern Schrift niederzulegen, damit Jeder, welcher sich mit demselben bekannt zu machen wünscht, das nöthige Material beisammen fände und nicht genöthigt wäre, es sich mühsam zusammen zu suchen. Während nun diese Schrift, ihres bedeutenden Umfanges und voraussichtlich geringen Absatzes wegen, noch ihres opferfreudigen Verlegers harrt, wurden in Franz Delitzsch's Commentar des Propheten Jesaia, Leipz. 1866 S. 654 f. aus der hier mitgetheilten Erzählung ein Paar Citate abgedruckt, welche die Aufmerksamkeit einiger Fachgenossen auf sich zogen und Veranlassung gaben, mich um die Veröffentlichung des Ganzen anzugehen, ein Verlangen, dem ich hiermit nachkomme.

In den Besitz der Erzählung gelangte ich auf folgende Weise. Im Spätsommer des Jahres 1860 ereignete es sich, dass in Folge der Regenlosigkeit des vorhergegangenen Winters die Landseen bei Damasḳ austrockneten und ihre Bassins sich Ende September in grüne Wiesen verwandelten. Dieses unerhörte Ereigniss war ein Glück für die Nomaden, welche in dem weidelosen Jahre mehr als die Hälfte ihrer Heerden durch Hunger verloren hatten. Von weit und breit kamen sie zu den Seen, welche im October mit Heerden und Zeltlagern bedeckt waren. Stämme, welche seit Jahrzehnten blutige Fehden mit einander hatten, zwang die Noth, sich friedlich zu vertragen. Ich wollte eine Vorstellung von dem Bilde der in Wiesen verwandelten Seen und der Rauchsäulen so vieler Lager haben. Am 28. Oktober ritt ich von Damasḳ nach Ḥarrân und am 29. stieg ich im Zelte des Scheichs Ṣâliḥ eṭ-Ṭaijâr, des Feldherrn (ʿAḳîd) der Weld-ʿAlî ab, welche im See von ʿAtêba lagerten. Hier nur das zur Sache Gehörige. Nach der Abendmahlzeit setzte sich in der Nähe des Zeltes ein Haufen Menschen, unter ihnen meine eigenen Leute, um einen alten Beduinen, welcher den Erzähler machte. Ich musste natürlich aus Gründen des Anstandes in der Nähe meines Wirths bleiben und konnte nicht unter die Zuhörer treten, aber ich wollte die Gelegenheit, ein tüchtiges Stück Prosa im ʿAneza-Dialekt zu erhalten, wahrnehmen und beauftragte meine Kawassen, den Erzähler für den ganzen nächsten Tag in Lohn zu nehmen. Am andern Morgen brachen wir nach dem östlichen Ufer des Sees auf und stiegen dort bei einigen einsam gelegenen Zelten ab, um die Novelle des Erzählers niederzuschreiben. Ich brauchte den Bleistift, mein Schreiber den Ḳalam und die Tinte. So lange der Alte nur zu diktiren brauchte, ging es gut, wenn ihn auch das Aufschreiben ängstigte; als es aber an den Commentar ging, riss seine Geduld und wir wären schwerlich mit ihm fertig geworden, wenn nicht mehrere Leute, die nach und nach gekommen waren, erklärten, dass sie die ganze Nacht sitzen und erklären wollten, wenn ich ihnen nur Fingâl und Bezbâz „Tasse und Pfeife“ immer füllen liesse. Dies wurde zugestanden, worauf

auch der Alte wieder vernünftig wurde. Die Erzählung wurde viel getadelt. Unsere Wirthin war entrüstet. Sie stellte sich vor den Alten hin und sagte: Hatte dieser Graukopf nichts Besseres in seinem Lügenschlauche? Ist denn dergleichen möglich? Wahrlich nur Du schielst nach der fremden Berza, weil Dir niemals eine aufgebaut wurde! Man sieht, dass Du nicht zum Bedu gehörst, sondern ein Śarâri bist. Es war spät in der Nacht, als wir mit der Erzählung und einigen Gedichten, an denen die sachlich sehr interessanten Einleitungen das Beste sind [1]), fertig wurden. Der Dîwân war allmählig so zahlreich geworden, dass das Lamm, welches ich zu guter Letzt auftragen liess, in wenigen Minuten verschlungen war. Es bestätigte sich, dass der Erzähler ein Śarârî und kein Ulêdeî (وُلَيْدعِي) war, aber er lebte seit 30 Jahren unter den ʿAneza und hielt sich für Ihresgleichen. Die Niederlassungen seines Volks, der Śarârât, liegen vereinzelt auf dem weiten Terrain von Tebûk bis zum Gôf; da sie aber die Sterilität ihrer Heimat kaum das Leben fristen lässt, so findet man viele Männer des Volks bei den ʿAneza, bei den Stämmen der Belkâ und Ḥaurân's, von denen sie als kühne Reiter gerne in Dienst genommen werden. Auch sind sie sehr gastfrei; aber nirgends gelingt es ihnen, ihr Gesicht völlig weiss zu machen: es haftet an ihnen der Makel des Fremdlings und des Söldners. Sie gelten für die besten Dichter der syrischen Wüste, haben einen glücklichen Humor, sind gute Gesellschafter und Reisegefährten. Unser Alter schien von solchen Eigenschaften wenig zu besitzen. Die Frage, ob seine Erzählung mehr das Śarârât- oder ʿAneza-Idiom repräsentire, kann zur Zeit als unerheblich gelten. Einzelne auffällige Abweichungen von der Ausdrucksweise der ʿAneza werden wir vorkommenden Falls kennzeichnen. Einige Male ertappte ich den Erzähler, wie er bei der Wiederholung eines Diktats den zuerst gebrauchten Beduinenausdruck wahrscheinlich in der besten Absicht gegen einen andern, dem Ḥaḍarî geläufigen vertauschte; es mag dies trotz meiner Ermahnungen öfters vorgekommen sein und liess sich den Umständen nach nicht ändern.

Wir geben von der Erzählung den Urtext und die Uebersе-

---

1) Eines dieser Gedichte ist von dem Scheich Ken‛ân et-Ṭaijâr (كنعان الطيّار), dem Grossvater des Ṣâliḥ. Es ist eine Klage über den Verlust einer heissgeliebten Gattin, deren Ehrgefühl er dadurch, dass er in einer Anwandlung von Eifersucht ihre Treue auf die Probe gestellt, so verletzt hatte, dass sie ihn verliess und nie mehr zurückkehrte. Diesen Ken‛ân erwähnt auch Seetzen einmal (Bd. I. S. 405) als gefeierten Dichter, sodann S. 423 (wo irrig Kinân Feijâr steht) als Oberscheich der ʿAneza. Diese Angabe ist unrichtig, denn nur die Feldherrnwürde ist in der Familie Ṭaijâr erblich; der Phylarch (Scheich) ist dagegen immer aus dem Hause Ibn Smêr. Doch sind beide Familien eng verschwägert.

tzung, jenen mit sprachlichen, diese mit sachlichen Erläuterungen. Sind dieselben der Originalcommentar meiner Gewährsmänner, so steht die Parenthese (Orig.) dabei. Oft gab es anderweitige Angaben zu berichtigen und dann überschreiten wohl die Anmerkungen das fürs blosse Verständniss einer Stelle erforderliche Maass. Um die Transscription des Originals überflüssig zu machen, wurde dasselbe, so weit es nöthig, mit den Lesezeichen versehen; auch erhielten die beiden Consonanten ق und ك, wo sie vom Erzähler wie č (tsch) und ǵ (dsch) ausgesprochen wurden, eine diakritische Bezeichnung (ˇ). Da indessen die lautlichen Eigenthümlichkeiten dieser so wie anderer Buchstaben einige weitere Bemerkungen nöthig machten, da ferner die beduinische Accentuation der Worte im arabischen Texte nicht angegeben werden konnte, auch der auffällige Gebrauch, den wir vom Gezm (ْ) gemacht haben, seine Erklärung verlangt, so werden wir das Ganze mit einem Anhange phonetischen Inhalts beschliessen.

I. Arabischer Text der Erzählung.

1 السالفة عن الخالدي والشمري

2 وكان شيخ الخوالد رجالا الله منطيه ولا له كود وليد صغير اسمه قبلان

3 وكانت العربان كله تتلى عالشيخ وهو راعي شورا مليح لكن شوره على

4 الغزو بن آدن ما ضربه الله يجيبه معه راس والسعد غاب له وقوم راد

5 الله يهبط به يالله عوننتك وكان النحس بتوالحه لما دعاه بلون راعي

6 وتفسقلت عنه العربان وصارت ما تشتهي تنزل حوله ولكن واحد غيره

7 راقمة له الدنيا وسعوداته زينات والله عوننتك راكبته العرب بالمغزا

8 وبالرحيل و التزيل والشور والقول عنده وصار الشيخ الاول صار الراعي

9 عندهم له قيمة ازود منه وباقي عنده من حلاله فرس وراه مهرة ثنية ودرع

10 وجوزين ردالي وسيفين ورمح وعندهم يلقى عشرين بعير ولكن حالته

11 زربة بين ربعه وواسوه مستخرة ولكن قال عالشيخ تحرمته يا حرمة أنا

1 طابت نفسى من هالعربان ومنازلهم حازما على أفلا أنزل يا غير ديرة ما

2 تنزله كل مودماني حتى ما أشوف أحد ولا أحد يشوفني وأمر على حرمته

3 تواسى له زهاب الدرب وبل له جود ماء وشد على ذلوله وكرب عليه الحقب

4 والبطان وتسف عليه الخرج وعلق الجونة وشذب اليا هو يتنهر ذلوله

5 وتممة نية الشرق وقلط الله بالنهار منطعة وبالليل يمرح وثمانة ايام على

6 الوجه اليانما طب على فكه الروضة الى منتخالفا عشابة من رقيطة ومن

7 الحافور ومن البختري ومن المرار ومن النفل واشكالا ما تنعرف وتوج

8 ذلوله وعقلة ولاكن الذلول تشبع من معاواه وهالا هو قاعد يمشى توسط

9 العشاب نوم بحر اليا الفتيل مثل بصيوصة النار معلق اليا هو توازدى

10 وترات البوازدى شايفنه من بعيد وباغلنه قريد يقوسه وكين شافوا بعضهم

11 وكين قال لخالدى لاز هاداك وش أنت يا زلمة قال انا الى تشوفن وأنت

12 وش أنت قال له وأنا الى تشوفن ولاكن أنا سياف وأنت بوازدى وحق

13 السياف مع البوازدى خفا زرى قال وش جايبك لهالمكان قال والله يا

14 ولد ما جابنى الا شوم الدهر وكان هاذيك الساعة ترتخى ايده لانه

15 صايبه ما صاب الخالدى وتشده من أيات القبايل أنت قال له يا رفيق

16 الخير والله أنا خالدى على الشينة وعلى الزينة قال حق الله والقوم أنا

17 شمرى ولاكن الخلا بين الجواد نجاز أما عاد أنت اخاك لى وش الى موصلك

18 لهالمكان بذا يحكي له بكلش صار به من الاول الى التالي وترات الشمرى

19 صايبه ما صاب الخالدى وجاى بعد يدور له على ديرة ماخذ تنزل بة والله

جمع هالثنين الى هالمكان وقاموا هاذيك الساعة كدم على بعضهم البعض 1

وتسالموا وباتم هذه الليلة وثاني يوم قال الخالدي الى الشمري وش لك 2

أعيال قال الشمري والله لي بنت واسمها حمدة وانت وش لك أعيال 3

قال الخالدي وانا لي بنت والحال هو ولد لاكن افتكر ان قلت ولد تبطل 4

تجي قال الشمري لعاد يومنه صارت هيك الوعد بيني وبينك الى هالروضة 5

تواعدوا بعضهم وكلمن ترشد على ديرته ووصل على مكانه والخالدي 6

جاب ابنه وقال وليدي تواجهت انا واحدا شمري وهو قوماني وتعاطينا 7

بالله انا واياه وامرحت انا واياه ليلة وثاني يوم سايلته وش لك أعيال قال 8

لي بنت وسايلني هو وش لك أعيال قلت له بنت وتواعدت انا واياه 9

للمكان الي تلاقينا به اما وليدي اريد البسك لبس بنت وش بايدي 10

مثل اياك انك تحاكيها حكي ما ينفع ولو هي تحبك انت لا تحبه 11

وان بيته سوا لا تصلح خدومك والبنات يتسبحن بالماء اياك انك 12

تتسبح قدامه هاه وليدي بعد اوصيك قال له يا بيه بايدك مني كل 13

خير وقام ابوه وشرا له هدوم بنت شلبر حرير وصحيف ومنديل وبيرمة 14

وكبر وشويحية وجوزين سوار وخواتم وجرمة صفرا وقصت له امه 15

جدلته وحطوا العون على القعود وقلطوا الله على عين الشرق سبعة ايام 16

على الوجه والنهار الثامن اقبلوا على الروضة نزل الولد عن مهرته وهو 17

عباس ولبس لبس البنات الي كان ابوه شاريهن له وقلب اسمه حمدة 18

على اسم بنت الشمري وصار يقشط بعاريفه اليابا وعلم المرل بوسط 19

1 فى الرَّوضة الرّيفة وخطم الشّيل عن ظهور البعارين وهاذا هم قاعدين

2 ببقوا البيت والّيا الشمرى لاقى مضهوره توم بَحرت البنت الشمرية

3 وكانت تشوف البنت الخالدية جازت من البعارين وتحطط الشّيل عن

4 ظهور الرّمل وتلقحت على الخالدية تسلّم عليه وتحبة وعقب كل هاذا

5 البنات الّدارن تسرحن بابا عرهن وهالشّباب وهالعجائز قاعدين

6 ببيوتهم على قهوتهم وعلى تموتهم وعلى تفرجهم والبنات تسرحن وتروحن

7 وتنامن سوا البنت الشمرية تصلّح قدومه وتنام مصلّحة تقول الى البنت

8 الخالدية يا خيّة اصلحى قدومك تقول الخالدية ما اداني اصلحهن ولا انام

9 كود ببهن تقعد الشمرية تعلشر الخالدية بالفراش وتحبة والبنت الخالدية

10 ما تدانيها بحبة وعلى الصّبح يقعدن ويعتفن البل الخلفات ويحلبن وكلّمن

11 تو خذ له كسيرة رغيف وتركب على ظهر قعدته وتمدّ قدام أباعره وتشايع

12 لـبهن اليامًا نطبن على جال السّيل وكنّهن طـاحن وصارن يتعاشرن

13 بعضهن وبعاريفهن حولهن مرتعة اليامًا تحما الشمس وتحتجين القايلة

14 تقوم البنت الشمرية تقول يا خيّة تريد تتسبّح بالماء وتغسّل بعضنا

15 البعض تقول الخالدية انا ما اتسبّح تقول الشمرية بحيّاتى عليك ليه ما

16 تتسبّحين تقول يا خيّة كان لى اخو وغد وطاح بالماء ومات وحلفت الّى

17 عمرى ما اغطّ جلدى بالماء تروح البنت الشمرية تتسبّح ويوم تصلّح

18 قدومه تجت الخالدية عنه وتقبلت على الخلا الى يوم من الايام روحت

19 الشمرية وتشكي الى ابوها وامّه عن الخالدية يعنى ليه انا احبه وهى ما

1 تجبن ليه انا ريحة انثى عقنة ما تشتهى انه تجبن وانا اصلح قدومى
2 وهى ما تصلح حين النوم انا اتسبح بالماء وهى ما تتسبح قالوا لها يا
3 ولدى بلكى انها تستحى وهالشى هاذا بالخاطر ورلحت البنت الشمرية
4 الى عند البعارين ، يوم من ذات الايام سارحات البنات بالطرش ولن الله
5 سلط عليهن غزو وغار الغزو على البنات واخذوا الطرش فامن البنات يصيحن
6 الطرش وخذ يا اهل الخيل سمعوا اباتهم الصياح شدوا على خيلهم وركبوا
7 ولحقوا الطرش حتى يفكوه والبنات يم تضن وراهم وقالوا الشياب الى القوم
8 العقلة يا اهل الخيل قال عقيد عمر عقبوا لهم قدر عشرة بعارين فقالوا
9 الشياب ما تجزينا عشرة وقال العقيد ومن شان البنات النشامة عقبوا ستة
10 وقالوا الشياب ما بقيمتنا ترانا بدوا خلاوى ودبرة منقطعة ومسقمين على
11 الله وعلى لبنتهن والعذر لله وليكم ماش احد عبرنا حنا هالى تشوفونا
12 وهالبنات وعجائز ثنتين لكل واحد عجوز وجار علينا الزمان وعز باقنا
13 طشت عنا وتداهنا هالكان ولا لنا معاش غير الله ولبن اباعرنا قال
14 واحد وش عذرنا من طحانات الزعاب يوم لقينا تقول لهن كسبنا طرش
15 وصنعه ثنتين شياب لحقونا وطلبوا العقلة وردينا لهم اباعرهم وحنا متحرمين
16 عليها هاذا ما يصير هالحكى والله ما لكم عندنا غير هالحراب ان كان
17 بكم خير هاذا خلالكم قبال عيونكم والا نوخذ البنات بعد وتخلى
18 الوحوش توكلكم يوم سمعوا الشياب هاذا الكلام قالوا الحملة على الله
19 وانتم الغالطين عليها انتم مستغيبين بكثر خيلكم وحنا مستعيبين

1 بالله وعلقوا الطراد ضلّوا يطاردونهم من الضحى الى العصر والشياب ما

2 جازوا الخيل والخيل ما جازوا الشياب ولاكن الشياب تلقوا قوم عباس

3 شاف الشياب عدموا روح يركض على البيوت وهو يركض قرط المواعين

4 ما خلا عليه الا طاق البيرمة يوم قامت امه تشد على المهرة المرشحة

5 وسقفته العنان وتلعت السيف والرداني والجوخة جتها الشمرية وقالت

6 انتي تشدين على هالمهرة ومن راعيه قالت ام الولد فلوان تلهي وتشوفين

7 بعينك وهاذا هو يتحاكين والا الولد نافذ عليهن يركض قامت امه تزغرت

8 اله لقى ولبس الجوخة وتحزم بالرداني والسيف وتقلب له بتهر مهرته

9 وكان تجيبه على مهله تهرب ترافق اليامنا اقبل عن حمدة وكان يعرض عندة

10 ويستحي عينك يا حمدة زغرتي لعباس قالت يا خي وش عباس قال رفيقتاك

11 تراه هو ولد ما هو بنت قامت تعمم الزغاريت مثل ضبيين المهار وقامت

12 تشوش المنحوة براسه وقام لكد على الخيل وحمدة نثرت شعره وراه وزغرتت

13 له وهو يقول يا بخت حمدة بالقلائع والشياب وقفوا لا نهم عدمانين واله

14 يا عباس تناتلح انت وهال الخيال ضربه سيف اليا هو قاطع راسه جاب

15 فرسه لعند حمدة وربطه بايدها وقامت حمدة تنخيه ويركض عليهم ثاني

16 مرة وترمي ثلاثة وتجيب خيلهم وهذاك الطرش وباقي خيل القوم نارت

17 ورروحوا هالدول مبسوطين ولاكن الشمري صار عنده حساب على بنته وقال

18 يعني كيف هالرأي الي رايته منا يا قصيرنا وكذالك العجوز الشمرية تقول

19 الى ام الولد يا شيين غدرتونا عسى الله يغدركم كيف تواسون ولدكم

1 بقت وتمام هو وبنتنا سوا سنة من الحول للمحول وقال أبو الولد وامه يا
2 قصراه الرحمان خذوا نعين اللوية قطاع الدرية إن ولدنا أقلا دانا بنتكم
3 تشي ردى الا سعوه وسعوه واحد ورأينا فاذا تامنهم تسرحون سوا ولا
4 نصير عند كم شكة وقام عباس وقاد قرصين من القلائع الى جانبهن والظاعن
5 الى أبو حمدة ولاكن حمدة عقب هالشي فاذا صار عقله مع عباس وعباس
6 صار قلبه مع حمدة وعقب ليلتين خاف الشمرى على بنته خلا الليل اليتما
7 ناصف ونيم قصيره وقام على بنته وقال لها شوفي والله ان قاتحي اتمك الى
8 لاخلي راسك يعرشنه الكلاب لانه كان خائف منه ان رحل تعلم عباس
9 وما يخليه يرحل وعقب فاذا حط العود على القعود وسرى بالليل ما
10 أصبح الصبح الا هو قاطع بلاد غير بلاد يوم قعد عباس وأبوه وامه ولن
11 ماش غير مراح قصيرهم فقال عباس انا ما عاد أقعد بالمراح اللي كانت حمدة
12 بيه ولا عاد عيني تشوفه فقال أبوه الهدى على الله ذي الرواحل الشيالات
13 دعنا نترشد باول نهار ونعشي الاباعر بالضو ودنوا الشيالات وحطوا العود
14 على القعود ونحروا عرباتهم سبعة أيام والنهار الثامن ظبوا عليهم ولاكن
15 متعدلين واباعرهم زاهدة تراها كانت معاشيم واثرت من الخيل عندهم
16 أربعة ثنتين خلال وثنتين قلائع ومن أول ما لقى عباس باع فرس وشرا شقاق
17 وكبر البيت على خمس طرائق كما كان بالاول وبتالي حقق الفرس شرا
18 منسف وقدرين وصاج ومعاميل قهوة تامة ثلاث دلال وصينية ومدقين
19 قهوة وباع فرس بغنم وبعارين والتمت حولهم قرايبهم ورجعوا الى مثل

1 ما كان ولا دري عبّاس يوم تقطّى لي جمّه قطع الأكل والشرب حتى انّه ليم

2 الفراش فشالوا يداوونه ولا تنفعه الدوا وتجي عربانه يطلّون عليه

3 وبنصا ناوين بالحال وقلّة ما يردّ على الناس وحين تروح الناس من عنده

4 ما جيلته تود البكا والعنين الى يوم من ذات الأيام جا كلّ غلبه واحد

5 ابن عمّه حسين وكان متخاوي هو واياه لانّه عنده ناس قال اطلعوا عني شوي

6 معي تروا اني عبّاس قامت الناس وتلفت قد ايده حسين وقضب

7 ايده وضحك قال عبّاس علامك تضحك يا حسين قال انت موقت عالشيب

8 وعالكبر وقرايبك يحسبونك ساخن وانا اقول عاشق اخبي وانا اللي

9 أوصلك عشيقتك وين ما كانت ان الله أشفق وعاد أمر قين تقوى

10 الله مقدر احاسن واقعد عالية الساعة حلس عبّاس وطلب أكل وأكل

11 وانبسط وقام الى المقعد وأمر على قهوة وانعمت العربان عنده وهنوه

12 بالسلامة وتبع لهم عقر وتغدّوا وكلّ من روّح على أهله وبجمع مرجوعنا

13 الى حسين أمر على أخته تواسي لهم زهاب الدرب وراشت لهم يلقي

14 مدّ طحين وملت مصاد تمر وسمن وحطّ على ذلوله الشداد وترب

15 عليه الحقب والبطان وسعف فوقه الخرج وخونه الماء وركب على ذلوله

16 وكدّ على عبّاس وقال له شدّ على ذلولك واركب تر بد نسيّر قال عالنيار

17 نتقضّا فقام عبّاس شدّ على ذلوله وركبه وقلطوا الله عين الشرق أوّل

18 ليلة ما درى عبّاس وين قربه حسين وثراته بزيد بوقتله عشيرته قال

19 يوم سال الي عبّاس ألا اخبك لي بيت اللي مأخذه قلبك وعش ابه

1 ومن ثمّ أنّه بدا عبّاس يحكي عن أهله وعقله وأنّ نقضي صار بيده مع
2 حمدة قال له حسين وانّي نوصلك حمدة قال عبّاس توكّل على الله انّ
3 نقمت روحي العاليه لانطيك ايّاها قال حسين لا لا روحك تسلم ولا بن
4 وحياتك انّ الله اوصلك لاوصلك ايّاها وصدا ثم يمشون ليل ونهار حدّ
5 ما يمرحون ساعة بالليل يحطّوا على الزّاد يتغدّوا لقرعتهم ويتحوّلون
6 طيّاني القمار لبالي شمّوا على عرب الشمّر وتنشدون عن اهل حمدة
7 وقالوا قريب منهم وجاءوا ولادهم المعرّب بالتّبقي والتّرحيب وواسا لهم
8 عنز عشا وقهوة والتمّت عليهم العرب وتعاليله زينة وقالوا لهم قاعدين
9 نهفوا حسّ غنا السّرى قال حسين حولكم شي نهر يا عرب قالوا لا نهر
10 ماش قال لا عاد وش ها الغنا قالوا هاذا على تريد ياخذ بنت عمّه حمدة
11 يوم سمع عبّاس ها المحكي زعل وتوجّع على الشّهلة وصار عنده حصاب قال
12 له حسين علامك شرّ بالرّجيم وحياتك انّ الله اشفق ما ياخذها غيرك
13 صار توكّل على الله هاذا عليّ ما هو عليك انت اقعد وانا اسرى مع
14 المعازيب على ها العرس وقام حسين وسرى وخلّا عبّاس مكانه نائم من
15 الهمّ والحساب وانّما لقى من الشّحشحة فقال عبّاس يا خي بشّرني عساه
16 ما عبر عليه قال انا ابشّرك ما عبر قال اقلع ها اللويثة فقال حسين يا بن تستّر
17 على اهل حمدة قال عبّاس الهدى على الله انا ما بايدي شي من اين ما يعيش
18 تضرب في اضرب لا انا اخو حسين يا عبّاس رأسي انا ان ما قطعته بعيني اموت
19 قال حسين سبّ بالرّجيم وقام لبدر بتوفيق الله وقاموا ها الرّجال يوم اجتمع

1 الصباح تعقلم وعملو وجوقته وجاء المعزب الى عندهم وراسا لهم قهوة
2 وشربوا وصلوا وسيروا على اهل حمدة ذهوا على البيت وقعدوا الا لكن ما
3 لاقوا احد بالبيت ترجع مرحوقنا الى حمدة بلقى تشتكي الى بنت
4 عمه اخت على الزيبد باخذه على فلقن صار ما بينها وبين عباس
5 من يوم اللهم تمازلوا الياما تفارقوا والتيا عنت الحلا عليه تلاعب تعجب مثل
6 عين الحلوب المصيقة ولذه وتوصف عباس الى بنت عمه عمها تقول شيابي
7 حلاتها عنيك زينه حتى صارت بنت عمه تعرفه على وصف حمده الميا
8 شافته ويوم قعدوا عباس وحسين بعدهم بالبيت وخذهم وكانت
9 تلوج اخت على على البيت تحوت شافتهم وسلمت عليهم وجابت لهم نار
10 وقهوة وكان يقول له حسين يا خيه وين اهل هالبيت راحت عليه وضحكت
11 قال لها يا خيه تضحكي قالت والله يا خي ما هو على شي لاكن اهل
12 البيت الا متشحنين عليهم ذلوان واقفون وان كنتم متشحنين هم
13 عائمين للجبل بن عقلمر قال له حسين لا تونقمي يا خيه ترانا جنا
14 ضيوف الرحمن قالت يا خي حيا لكم الله من اين ما كنتم وقالت
15 تقاحص ترقص على حمدة وتبشره بعباس قالت حمدة الله يبشرك بالخير
16 ان كان هالعلم من حق لاكن وا تقع قلبي وين انا ووين عباس بيني
17 وبينه مشا تمعش يوم من اين طار على وتغير لونه وقعدت تبكي وكن
18 قولة بنت عمه يا حمدة لا تبكي وحياتك انه عباس لي لا زاغ ولا راغ عار
19 قومي على حيلك فقامت وهي تجر رجليها خر ولا تصدقن حتى وصلت

الجِنّت وقعدت بايدة فبقى الصاحد وقلّت انّ عيقة بعين عبّاس وكانت 1

قلوك عنّه وذ مرته على عرض وجهه وكانت تذكّي بنت عمّه على الغدا 2

نفنا تواسيه لهم وتصالحوا قبل ما يلقى أبوه وبيالذيك الساعة ما جن 3

وثبات واحدة قرت من العذل تاجين بالقرود وجمعته وركبت الصاج على 4

الموقدة ما كملت العجين الّا الصاج حامي واحدة قعدت تخبز وترمي 5

بالطبشي واحدة تحط من الفحو مهن مخلوط بالتمر فوق الخبز واثنين 6

خليفية ترصوها لأهل وجوه ولوحت محمّدة عليهم بالماء وسلّمت عليهم 7

وغسلم وقطت لهم الطبشي وقالت أجلوا تعالوا وقالوا لها ما الّا قليح 8

من وجها قليح قالت يا ساعة الرحمان يا خلا عن قد ما مشين مكانكم 9

اليوما لغين قال له حسين وبناء المهلّا لا ين عاول الله فارق وش جنبين 10

قالت عسا الله ما يضيع لهن تعب ولوحت على المحارم وقعدت وساعة 11

ان يبدوا يشبعون علوق عليهم الشايب وبحر قبل السلام ايّا هو يعرف 12

عبّاس لمن قو له ولى ول سلط الله عليك يا شين ما ذا الاحقى لينا كان 13

والله يا لو انّي ساعقك قبل الملح يا غير اخلّي راسك يطيح بالبلاد قال له 14

حسين توكّل على الله ماذا ذرب ماني على غير دورك والحمد لله ما صار شي 15

الّا الزينة وبين الشايب خزا الشيطان ووانسا لهم فيوه والبسطوا وقاموا 16

ورحوا على معربهم اليما صار الليل وتعشّوا وشربوا قهوة وعقب ماذا قال 17

حسين الى عبّاس انته خلّ دربك على البرزة وانا انبوق على الصفحة 18

وارسل لك محمّدة للبرزة قام عبّاس وقوطر على البرزة وحسين عرق على 19

1 السحجة وخلّت النساء البيما أتقيم بالرقصة والسحجة وصار روحه على
2 حمده بالطافة اليابا لاح له به ملاح وقال له عبّاس يقدّاك بالبرزة وتجر الى
3 وسط الرجال وقعد يسحج قامت حمدة وبانت بنت عمّه أخته على
4 وقالت لها عبّاس بالبرزة قاعد ومرسل على رفيقه أريد أواجهه لى ساعة
5 وان كان احد سائل عنّى قولى فاتيك نائمة تحت الرقة قالت قوموا لا
6 تخافى قامت حمده وقوطرت على البرزة ولمّا عبّاس قاعد قالت قوم تعال
7 قال يا هلا بحمده وتشابكوا بعضهم بالحب والبدء وعقمة تعاشره اليابا
8 ناموا فوق الغفلة ولا عاد دريوا عن حالهم ولمّا أحد سائل عن حمدة
9 تقول بنت عمّه نائمة يرجع مرجوعنا الى على آلى يريد يعرس عليه قال
10 لا نسوان يتثنى خذوا حمده على البرزة وانا رايح تدامكن وراح على
11 البرزة قوم لوح ألنا حمده مع رفيقها أجنبي ما هو من قربانهم متعانقين
12 ونائمين وقت ما حسوا خلاهم ولفى على الضحاحية وجدد السحجة
13 من أوّل قال واحد الى على ليه ما تقول لحضن قال مثل الغزال وتعلم ما
14 شيعت من هالسحجة قال له على الليلة تحص ولا عاد عليه وللحياية
15 بهولة الله وقام وجاء لعبد حسين وقال له يا ضيف الرحمن ايش لك
16 شى رفيق قال أى بالله لى رفيق قال وان رفيقك تشوفه لا يكون نائم
17 وتحشه قلبه وجاء حسين مطلب على البرزة اليا عبّاس وحمده متشابكين
18 ونائمين وكان يحتى عليه ويقول عبّاس عبّاس اقعد وكان يقعدهم
19 وكنهم تعدم متفانين وكان تحتى عليهم ويقول عليهم لا تخافوا أنا

حسين كيف هالنوبة يا ستود الله قرانكم مانكم حاسبين حساب على لا 1

يكون الشقي تزوج على بنت عمه ولاقاكم قايمين شوا كيف تريد تواسي 2

قال عباس هاذا الامر الى سواه الله وقاموا بروحوا على معزبهم وناموا وخلت 3

جمده وجتها بنت عمه وقامت الى الصبح وقعد على من قومه وكد على جمده 4

وقال لها يا بنت عمي انا طاعة نفسي منك اما انتي لوقي حكالكم تمها 5

الى تبغيه اطلبيه بيني وبينك ولا تحاكي على هاذا الله وكان هالجاه الساعة 6

تشقلب عليه واتهم لحيه وقالت يا علي مالي باغيه دون عباس خاطر قمتوا 7

يا قال خير من ابن عباس قالت هاذا تعمر اليما يوم فرقنا عنكم وخلت 8

الله من قلشى صارها يتهم من الاول الى التالي وهاذا ان باذنك سالع من 9

خطبتي ما ابغا دون عباس لان قلبي طاقر معه ولاني مع الاوايم وحسا 10

الله ما نقطعاه من الدنيا لا تقطع لي من عباس قال لا هلا يوم هاذا 11

تقوالي يا ام البنيح خزور واثرم العرب واتي خلي الناس اليا ما قلتم لكاه 12

على الراي والوجه قلي وحبيبي قدام الناس عود انا اقول على آمش ها 13

للبنة تقولين على عرض عود انا اقول اطلبيه ما زاله بالراس عود انتي 14

تطلبين وتشهدين على وانا انطيبك قالت له جزاك الله خير وقام علي 15

وروح على اهله وشاف يوم جاب جزور وعقره وسوا عليها ديوان وحسره 16

العرب وعباس وحسين من عرض الناس وخلت جمده الديوان اليما 17

تكمل واقبل يا جمده ولاري على علي بوسط هالناس اقسمي وحتى 18

وهالناس تراعي قال له يا جمده على آمش هالحيه قالت له بقاما كان 19

1 معلمة قبل بقيلة قال له اشلبي ما طوله بالراس قالت وش على فالقوا

2 قال الله ابدا ما في معتازه قالت تكونوا شهود يا عرب قزاق طالبة من

3 على عباس خاطر قصيرنا إن ما قطع و منه عصا الله ما يقطعه من الدنيا

4 وعادى علد عندك يا علي ودي قوله على انشوى بعباس وتمن هو عباس

5 يا عرب اشو خلوا عمى تشوفه قال معرب عباس يا علي ترا قد الشوفة

6 وارود واقعة عن غشنا تخلة لان حسين دان نقيم العرب عن اقل عباس

7 وعن تمولفه قال علي تراها خذه جيبوا الخطيب جابوا الخطيب وعقد

8 عباس على حمدة وعبروه عليه واخذوا لهم مدة ثمانية ايام وقالوا البلاد

9 تكليت اهله ونريد منك يا علي تقلطنا نصبر تلولك قال علي خلوا لكم

10 عندنا بعد عشرة ليالي قال له حسين جزاك الله خير بالعون إنك تقيت

11 وقيت ورانا اغلفنا ما تدري وتش صار بعدهم وتش تبروا من شانقا تراهنا

12 جايين نخبر علمتهم وعلقهم بيننا قناعة وهذا صار لنا وقع عشرين يوم

13 ماريا بونشان قلطنا قلم علي وذلنا تلوله وترب عليه الشدان يخذوا على

14 حمدة قعود خمر وحطوا عليه القتب وثبت بتخير قعوده وركب حسين

15 وعباس وعلي وقلدوا الله على بلادهم ونزل علي مشى معهم نحل النهار

16 ويوم جاء حتى يرجع منهم قال النهار قال نسلم عليكم وداعتكم حمدة

17 قال حسين وتمن قريد يا علي قال اريد اقنى قد والله قلا تصب يا غير

18 انك تاخذ عندنا عشرة ليالي وعقبه تروح على اهلك وقلدوا الله على ول

19 وعلى معهم وعقب عشرة ايام اقبلوا على العرب وشافهم واحد من بعيد

وعرّفهم وروح يرتدّ على للبيوت يمشّ ولقى على أبو عبّاس وانّه وقال 1
قوالي بشير لهم بعبّاس وخسين ومعيم خرقة على بعير وقلب ورامى قتول 2
أجنبي ونادها قامت الزغاريت والفرح مدعم ولقى عبّاس وجدة على 3
أهله وحسين خلا على على بيته وبات عنده أول ليلة وثاني يوم عقر جزور 4
عبّاس وعزم العرب وعزم على أهله وواسوا له واجمع زائد وصار حسين 5
يحكي الى العرب من الأمور الّي صابتهم ومن المليح الّي ساق نفسهم على ترعا 6
ماقة عمرها ما صارت وبتر فلما نارله بالعرب ذوبه ولانه ما تفرج الا 7
بيت حسين انقلب حسين قاله وش تريد تبرق على شاور حاله ما 8
لقى جزا الا أخذ حسني وفي جنبي على ما سميت قال ما لي الا اخليه 9
تعاشر مي وانا على قلمته لا نشتهي الطراش على أهله يكون قلبه مطامع 10
معه ولا تخشّف على الّي وراها قام وعوّت الى أخته وقال له وش يابدي 11
منك قالت ابشر بالله أنت تشتهي قال خلاوها هاذا واسي معنا تليج 12
عمره ما خد واشاء وأريد أجيبه بيك ما رأني تسلطي علي انا مرخص 13
لك قالت أنا قلبي طائم معه من يوم صرته تحكون من سوالفه وراح حسين 14
سمّر على بيت عبّاس وخلا علي وخذه بالبيت وقومي يا حسني وولّى 15
على على الى القعد وقعدت عنده وتبرجه وتبعد له وتقرّب له وتاخي 16
وش لون تشاجي بلادكم وعلاوة اناك ما جيتنا من غير سالية ولا شفناك 17
قال ليه يا معزبة الرحمان قالت كان ما عرفناك ولا تشفّقنا بيك قال لعاد 18
لاي قوا بقي قالت يا شين ايتاك تشوفن امشي وخيّالك يا ابو لا عيب 19

1 الناس ما أحد أوقف على رجلتي من غلبه ويوم تطري على بالي مطراشه

2 ثم أقلاه وأنا نهتبلاد لا أنا با المجلس ولا الشرب فلايم الشرح فلاله

3 موق وصارت تمشطه وتغسل راسه وتقليه ما مضى ثلاثة أربعة أيام الا

4 وعلي خالص وقايع الاكل والشرب جي العرب تعرفه يقول والله يا

5 عرب كيدو عنف الزاد ولا في آخر تقول الى مالي وساعة ان تقوطر

6 العرب من عنده بتقابل خو وحشي واحنت عليه ما خد تجيبه ولا

7 يشوفون لذ تحلو ويوم من الأيام قال علي يا حسين أوصلني أهلي ترالي

8 موات يا خي قال حسين وين أهلك والله لولا تشتق بيا غير أهلك على

9 شكلابتك قال يا حسين والله لولا امرح عند هالعرب لود هالقبيلة أنا

10 تدللت ولا أدري كيف صار بأهلي ملو يا بويتسان أوصلني أهلي وايتاك

11 شش ابن غشن قام حسين ثاني يوم وأمسى يدوان وقوم العرب وخذا

12 عباس على جنب وقال له علي يريد القعدة على أهله وش تجيبه عسى

13 مليحه قال عباس الرزق بايدك والبنت بايدك الى تشتهي أعطه علي

14 ما يتلاحق مليحة قال حسين قوطر شد على الفرس وقته لعندي راح

15 عباس شد عليه وجابه الى قدام بيت حسين وعقد الرسن بطنب وثات

16 قال حسين وش هالفرس يا عباس قال هاذي الا على جرا قالوا العرب

17 يستاهل قال حسين يا بالله ما هي جرا على الجرا عندي ترال مجيبة

18 حسني بعد معونه الى عباس ثور على وحب لحيته وثور عباس وحب

19 لحيته وكل العرب قالوا حق الله يستاهل وعقد عقده عليه وجيوه

وعقب ذا مر طلب المرواح على اهله وشدوا لجمله على قعود ركبوه 1

وركب معه حسين وعبّاس وشدوا معه البدما فقتلوه على دار الأعمار 2

وتوادعوا وسلّم ضرب على بلاده ويوم لفى على اهله ولّى معه 3

بلمن أرنب من حمده ومعه قرص التقمت عليه العربان وسلموا عليه 4

واشى لهم ديوان وخبّرهم عن قدّ ما صار له من حسين وعبّاس وعرّفهم 5

من الواجب للحشمة من عبك حسين وعبّاس فلا لبم الفرس من عبّاس 6

والبنت أخت حسين قالوا حقّ الله انك تصدّ على وعلى ما شبوا 7

قدوة تلمى قد طلّ على أهله وتقدّم بالبلاد والعيد وطيب الله 8

عيشة السامعين 9

II. Uebersetzung.

Die Erzählung vom Châliditen und Šemmariten[1]).

Es war der Scheich der Benî Châlid ein Mann, dem Gott [Glücksgüter] gegeben hatte, doch besass er nur einen Sohn, der noch ein Knabe war und Habbâs hiess. Alle Stammgenossen folgten diesem Scheich, einem Manne von vielem Verstande; Milch waren seine Rathschläge[2]), wenn es einem Raubzuge galt. Wie er

---

1) Die Benî Châlid nomadisiren gegenwärtig im Norden des centralen Arabiens, nämlich in demjenigen Theile des Negd-Landes, welcher bei den arabischen Geographen Sarîfa heisst und im N. von dem grossen Wadi der Rumma und im O. und S. von dem Wadi Gerîb begrenzt wird. Vergl. über dieses Land Zeitschr. f. allgem. Erdkunde 1865 Bd. 18 p. 46 u. 495. — Die Šammar bewohnen theils als Nomaden theils als Hadar den nördlichen Theil der Halbinsel, nämlich die Umgebungen der beiden Gebirge Agâ und Selma, also dasjenige Land, welches bei Entstehung des Islam von dem Tai-Volke bewohnt war, nach dem jene zwei Gebirge von den arab. Geographen die Tai-Gebirge genannt werden. Indess wanderte ungefähr die Hälfte dieser Völkerschaft, nämlich der Gerbâ-Stamm, welcher sich nicht dem „Scheich von Negd" (dem Wahhabiden-Oberhaupte) unterwerfen wollte, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts nach Mesopotamien aus, wo er sich noch befindet.

2) Das Bild urgirt nur die weisse Farbe der Milch: seine Rathschläge waren makel- und tadellos und von glänzendem Erfolge. Zu den Attributen eines Stammoberhauptes gehört nicht auch die Feldherrnwürde, denn die Ver-

immer eine Sache angriff, liess ihn Gott des Nagels Kopf treffen und das Glück wehte ihm [3]). Als ihn aber Gott stürzen wollte — Gott steh' uns bei! — da verfolgte ihn das Missgeschick so, dass es ihn in [eine Lage nicht besser als] die Lage des Hirten brachte. Die Stammgenossen trennten sich von ihm und wünschten nicht mehr um ihn zu lagern. Dagegen trat ein Anderer auf, dem die Welt tanzte [4]) und dessen Erfolge glänzend waren — Gott steh' uns bei! — Mit diesem zusammen machten nun die Nomaden ihre Feldzüge, mit ihm wanderten und lagerten sie; sein war der Rath und Befehl, während der Hirt bei ihnen mehr Ansehen hatte, als jener erste Scheich, dem von seinem Eigenthume eine Stute mit einem ins zweite Jahr gehenden Füllen, ein Ringelpanzer, zwei Paar Pistolen, zwei Schwerter und eine Lanze übrig geblieben waren; auch besass er ungefähr zwanzig Kameelinnen, aber seine Lage war schlecht unter seinen Stammgenossen; sie hatten ihn zum Gegenstand des Spottes gemacht. Da sprach der Scheich zu seinem Weibe: Frau, ich bin dieser Nomaden und ihrer Wohnsitze überdrüssig, und schwöre, mich nur in einer Gegend niederzulassen, wo kein menschliches Wesen wohnt, damit ich Niemanden sehe und Niemand mich sieht. Und er befahl seinem Weibe, ihm die Reisekost zurecht zu machen, er weichte einen Wasserschlauch ein, sattelte sein Dromedar, schnürte den Hinter- und Vordergurt, warf

---

einigung aller Macht in seiner Hand würde ihn zum Tyrannen machen. Der Feldherr (ʿakîd) ist ein Anderer und dieser tritt in Function, wenn der Scheich den Krieg erklärt. Beim Scheich versammelt sich das Collegium (dîwân) der Sprecher der Stammzweige (ḥamâïl) und grossen Familien (ʿaschâïr) zum Rathe in allen wichtigen Dingen, er präsidirt und seine Stimme ist von grossem Gewichte und selbst über Krieg und Frieden meistens entscheidend. Die Ausführung der Beschlüsse liegt ihm ob; er ist der Ordner (mudebbir), der Befehlshaber (emîr oder ṣâḥib el-amr) des Stammes. Der Name Scheich lässt sich aus dem Arabischen nicht mehr erklären, denn alle von dieser Radix noch vorkommenden Wörter sind Denominative von Scheich; wohl aber finden wir seine Etymologie in dem hebräischen Zeitworte Sîaḥ „reden". Er ist also, wie er auf S. 1 des arab. Textes heisst, ṣâḥib er-râï wa'l-ḳôl „der Herr des Rathes und des Wortes". Für diese Ableitung spricht auch sein plur. Meschâich, welchem ein verloren gegangener Sing. מֵשִׂיחַ (Part. hif.) „der Wortführer" zu Grunde liegt. Dieselbe Bedeutung hat das Wort ḳêl, was bei den Himjariden den Fürsten bezeichnete und dessen plur. aḳjâl noch jetzt bei den Stämmen Schammar und Ḥarb die im Rathe des Phylarchen sitz- und stimmberechtigten Genossen des Volks bezeichnet.

3) Es strömte ihm zu wie ein erquickender Westwind. Die Nomadenfrau ruft dem ankommenden Gaste zu: jâ mâ hallet el-beraka, jâ mâ hebbet er-rîḥ „O wie kehrt der Segen ein, o wie wehet der Wind!" d. h. Wie glücklich macht uns deine Ankunft!

4) Die Welt tanzte vor ihm, wie die aufgeputzte Braut, welche am Hochzeitstage vor ihrem Bräutigam den Ehrentanz aufführt. Dieselbe Anschauung liegt auch dem 57sten Sprüchworte bei Burckhardt zu Grunde: urḳuṣ lil-ḳird fî dôletuh „wenn der Affe regiert, so tanze vor ihm".

die Satteltasche [5]) über, hieng den Schlauch an, und schwang sich auf den Rücken des Thiers, dem er die Richtung nach Osten gab, und er reiste in Gottes Namen ab. Am Tage trieb er das Dromedar vorwärts, des Nachts rastete er und so acht Tage in Einem fort, bis er in jene [6]) Aue gelangte, welche die mannichfaltigsten Weidekräuter hatte, wie Rokêṭa, Châfûr, Bachteri, Merrâr, Nefel [7]) und andere unbekannte Arten. Er liess sein Dromedar knieen und legte ihm die Fessel [8]) an, aber (bei der Fülle an Kräutern) sättigte es sich schon an seiner Lagerstätte. Hier weilend gieng der Scheich in den Pflanzen hin und her, da blickte er auf und siehe eine Lunte [9]) glühte wie die Feuerkohle. Es war ein Schütze: derselbe hatte ihn nämlich von Weitem gesehen und sich herangeschlichen in der Absicht ihn zu schiessen. Da erblickten sie sich gegenseitig und der Châlidit rief: Mann, wer bist du? Dieser sagte: Ich bin der, den du siehst [10]) und wer bist du? Der Châlidit er-

---

5) Die Satteltasche (el-chureg) besteht aus einem festen Gewebe, welches zwei, beim Kameele drei Spannen breit ist und an den beiden Enden mit zwei grossen durch Schnüre verschliessbaren Taschen versehen ist. Sie wird so über den Sattel gelegt, dass die beiden Taschen zu den Seiten des Thieres hängen. In ihr trägt der Reiter seine Reisekost, etwas Kleider u. dergl.

6) Auch der Ḥaḍari wendet das Demonstrativ in der Erzählung sehr häufig an, um dem Zuhörer einen Gegenstand als beachtenswerth zu bezeichnen, z. B. da traten wir in jenes (sc. prächtige) Zimmer, in welchem jene (zahlreichen) Kerzen brannten und jene (reichgekleideten) Diener uns empfiengen u. s. w.

7) Lauter Namen vorzüglicher Weidekräuter. Châfûr heissen mehrere, unter sich verschiedene Arten wilden Hafers. Bachteri, oder, nach der Aussprache der Anezi, Bachatri ist der Gesammtname für eine Menge Pflanzen aus der Gattung des Erodium; eine in der Trachonitis häufige dem Erodium ähnliche Art ist von den Nomaden besonders geschätzt. Einige Arten, bei denen die Storchschnabelform des Samenschotes minder ausgebildet ist, heissen bei den Bauern in der Umgebung von Damask Igrai el-asfûr („Sperlingsfuss"). Merrâr heissen mehrere gelb und roth blühende Arten der Centaurea, die gleich der C. procurrens sämmtlich starke und spitzige Stacheln um die Blüte herum haben, aber von den Kameelen gierig gefressen werden. Nefel ist die Collectivbezeichnung für eine Menge Arten weiss-, gelb-, roth- und blaublühenden wilden Klees, die ihrerseits wieder durch Beinamen unterschieden werden, welche grösstentheils von der Mannichfaltigkeit der Schotenbildung hergenommen sind.

8) Man nöthigt das Kameel liegen zu bleiben, indem man ihm den eingebogenen Unterschenkel mit einer aus einem [illegible] Strick gemachten Fessel, welche ʿiḳâl heisst, an den Oberschenkel festbindet.

9) Die Beduinen haben bekanntlich nur Luntenflinten, weil diese nicht versagen und nicht leicht Reparaturen brauchen, die in der Wüste oft gar nicht möglich sind.

10) Der Araber liebt es nicht unter fremden Leuten seinen Namen und den seiner Heimat oder seines Stammes zu nennen, weil das nicht selten gefahrbringend für ihn ist. Hat Jemand eine Forderung an einen seiner Stamm- oder Ortsangehörigen, so kann er als Geisel zurückbehalten, oder vom Bluträcher an des Schuldigen Statt getödtet werden. Fast immer befindet sich ein Stamm mit einem andern im Kriegszustand (ḳôm); treffen sich nun Leute beider Stämme irgendwo und erkennen sie sich, so kommt es in der Regel zu Blutvergiessen.

widerte: Und ich bin der, den du siehst, aber ich habe das Schwert, du die Flinte und das Recht des Schwertträgers ist dem Flintenträger gegenüber ein schlechtes. Der Andere sprach: Was hat dich hierher gebracht? und er antwortete: Bei Gott, mein Sohn, nichts als das Ungemach der Zeit. Jetzt senkte sich die Hand des Flintenträgers, denn was dem Châliditen widerfahren war, war auch ihm widerfahren, und er fragte denselben nach seinem Stamme. Dieser antwortete: Bei Gott, lieber Gefährte, ich bin ein Châlidit zu Schimpf und Glimpf[11]. Wahrhaftig, rief der Andere, dann sind wir Feinde: ich bin ein Śemmarit, aber die Einöde ist eine Scheidewand zwischen Ehrenmännern; doch erzähle mir nunmehr, was dich hierher gebracht. Da begann der Châlidit ihm Alles zu erzählen, was mit ihm geschehen, vom Ersten bis zum Letzten, und siehe da, dem Śemmariten war Gleiches widerfahren und auch er war gekommen, sich eine Gegend zu suchen, in welcher Niemand wohnte und Gott hatte beide zusammen an diesen Ort gebracht. Jetzt giengen beide auf einander zu, begrüssten sich und brachten jene Nacht dort zusammen zu. Am zweiten Tage sprach der Châlidit zum Śemmariten: Was hast du für Kinder? Ich habe, antwortete dieser, eine Tochter, Namens Ḥamda, und was hast du für Kinder? Auch ich habe eine Tochter, sagte der Châlidit, während er doch einen Sohn hatte, aber er dachte, dass der Andere zu kommen sich weigern würde, wenn er sagte, dass er einen Sohn habe[12]. Darauf sprach der Śemmarit: Da sich die Sache so verhält, so wollen wir uns beiderseits versprechen, nach dieser Aue zu kommen. Sie nahmen von einander Abschied, jeder reiste mit Gott in sein Land und erreichte seinen Wohnort.

Der Châlidit nahm seinen Sohn her und sprach: Mein Kind, ich traf mich mit einem Śemmariten und obgleich er unser Feind war, machten wir Freundschaft und übernachteten zusammen. Am andern Tage fragte ich ihn nach seinen Kindern und er sagte mir, dass er eine Tochter habe; auf seine Frage nach meinen Kindern erklärte ich, gleichfalls eine Tochter zu haben, und wir bestellten uns einander nach dem Orte, wo wir uns getroffen hatten. Ich will dir also Mädchenkleider anziehn, mein Sohn; wessen darf ich mich zu dir versehen? Hüte dich, zu ihr unnütze Dinge zu sprechen! Wenn sie dich küsst, so wirst du sie nicht küssen, wenn ihr zusammen schlaft, so ziehe deine Kleider nicht aus! Die Mädchen baden sich im Wasser, hüte dich, vor ihr dich zu baden! Hörst du, mein Sohn, braucht es noch weitere Ermahnungen?

Daher gehört es zur guten Sitte, dass sich zufällig treffende Reisende erst dann nach ihren Namen fragen, wenn sie zusammen gegessen haben; denn der gemeinsame Genuss von Brod und Salz verpflichtet sie zu einer mehrtägigen Waffenruhe.

11) D. h. es mag sich nun zeigen, ob ich als Châlidit dein Feind oder Freund bin.

12) Der Grund dieser voraussichtlichen Weigerung wird später angegeben.

Habbâs antwortete: Mein Vater, du hast von mir alles Gute zu erwarten. Da kaufte ihm sein Vater Mädchenkleider: einen seidenen Sembar 13) mit Franzen, ein Mendîl 14), eine Bérâma 15) und den Weiberrock 16) nebst einem Gürtel 17), zwei Paar Armbändern, Ringen und gelben Stiefeln, und seine Mutter schnitt ihm eine Kiḏla 18). Darauf sattelten sie die Kameele und zogen zu

---

13) Der Sembar ist ein zwei Spannen breiter und gegen sieben Ellen langer Streif Seidenzeug von schwarzer oder dunkelrother Farbe, der zweimal um die ʿAṣâba (die Kopfbedeckung) geschlungen wird; von seinen beiden unten mit seidenen Franzen besetzten Enden hängt das eine vorn, das andere hinten herab. In Burckhardts Beduinen (deutsche Uebers.) S. 40 lautet das Wort mit Druckfehler: Schambir. Wenn dort der Sembar mit der Maḥrûma identificirt wird, so ist das nicht ganz richtig; die letztere ist nicht über 4 Ellen lang und dient zugleich als ʿAṣâba und Liṯâm d. h. wird erst um den Kopf und dann auch um das Kinn geschlungen. Doch wird der Sembar und die Maḥrûma niemals zusammen getragen. Auch die Haurânerinnen tragen den Sembar; in einem Gedichte des hauran. Dichters Kâsim el-Chinn, in welchem die Aussteuer einer vornehmen Landmännin beschrieben wird, heisst es: wa-gib hâ-sembar Dairâni w' esgâkuh Beirûtije „und bring den Sembar, einen Dairanischen, mit Beiruter Franzen“. Beides die Dairânischen S. (nach ihrem ersten aus Dârâja gebürtigen Fabrikanten benannt) und die in Beirût geknüpften Franzen gelten noch bis vor wenigen Decennien als die vorzüglichsten ihrer Art.

14) Das Mendîl ist in Damask der Gesichtsschleier, ein feines dünnes baumwollenes Tuch mit bunten Blumen bedruckt. Das Fabrikat kommt aus der Schweiz. Die Beduininnen, welche sich nicht verschleiern, lassen es den Rücken hinab hängen, und es steht ihnen wegen ihrer stolzen Haltung sehr gut.

15) Die Bérâma ist das Frauenhemde und entspricht völlig dem Tôb der Männer; sie besteht aus einem indigoblau gefärbten dauerhaften Baumwollenzeug und reicht bis auf die Knöchel. Eigenthümlich sind ihre oben engen, aber allmählig flügelartig sich so erweiternden Aermel, dass sie bei wagerecht gehaltenem Arme mit der untersten Spitze fast die Erde berühren. Diese flügelartige Schaltform der Aermels erklärt jenen Vers, mit dem die Dichterin Raḥîla (vom Stamme der Mesâʿîde) in der Fraubeuteile ein Liebeslied beginnt: Esgîn genâḥak ridni, jâ elbedel jâ ṭeiri „Anstecken möcht' ich deinen Flügel statt des Aermels; Wär', o Vogel, doch der Tausch gestattet“.

16) Der Weiberrock (ṯôb, auch ṣebûn genannt) besteht aus einem meist dunkelbraunen Wollenstoff und ist mit grünem oder blauem Kattun gefüttert. Er entspricht dem Kumbâz der Männer, ist mit Aermeln und einem schmalen stehenden Kragen versehen und wird vorn zugeknöpft, so dass er den ganzen Oberkörper vom Kinne an einschliesst. Er reicht bis zum Knie. Ueber demselben trägt das Weib in der kalten Jahreszeit noch den Mantel, ʿabâ genannt.

17) Der Gürtel, die Šûweḥâṭa, ist ein 4 Finger breiter mit bunter Stickerei von lebhaften Farben bedeckter wollener Gurt, den sich die Weiber 3 bis 4 mal um den Leib schlingen.

18) Die Kiḏla sind die vordersten Kopfhaare nach vorn gekämmt und so weit abgeschnitten, dass die untere Hälfte der Stirne ihrer ganzen Breite nach sichtbar und die obere Hälfte durch die Kiḏla d. h. die Stümpfe der weggeschnittenen Haare bedeckt ist. Uebrigens wird zur Kiḏla nur ein geringer Theil der Vorderhaare verwendet. Die übrigen werden gescheitelt und in 8 bis 12 Zöpfe geflochten, welche theils auf die Brust theils auf den Rücken herabhängen.

Gottes Namen gerade gegen Osten sieben Tage lang in Einem fort und gelangten am achten in die Aue. Habbâs stieg von seinem Füllen, zog die von seinem Vater ihm gekauften Mädchenkleider an, vertauschte seinen Namen gegen den des Šemmar-Mädchens Hamda und trieb nun die Kameelinnen vor sich her, bis sie zum Lagerplatze inmitten jener schönen Aue kamen, und die Ladung von dem Rücken der Thiere nahmen. Während sie daselbst beschäftigt waren, das Haus zu bauen, siehe da langten die beladenen Kameele des Šemmariten an. Als das Šemmar-Mädchen aufschaute und das Châlid-Mädchen erblickte, verliess sie ihre Kameelinnen und das Geschäft des Abladens, lief auf sie zu, grüsste und küsste sie. Von da ab pflegten die Mädchen ihre Kameele auf die Weide zu treiben und diese Graubärte und Mütterchen sassen in ihren Häusern, bei ihrem Kaffee, ihrem Tabak und ihren Gesprächen. Die Mädchen weideten, trieben des Abends ein und schliefen zusammen: die Šemmaritin zog ihre Kleider aus, legte sich [nach der Sitte der Nomaden] ausgezogen zu Bette [19]) und sprach zu ihrer Gefährtin: Schwester, ziehe dich aus. Diese antwortete: Es ist mir unmöglich, mich auszuziehen; ich schlafe nur in den Kleidern. Da legte sich jene, unterhielt sich mit der Andern und küsste sie; diese aber küsste sie nicht. Des Morgens sassen sie, strichen summend die Euter der milchenden Kameelinnen [20]) und molken sie, dann nahm jede ein Stück Brod, setzte sich auf ihr Leitthier und zog den Lockgesang anstimmend vor ihren Kameelinnen her [21]),

---

19) Ueber die gewiss uralte Sitte der Nomaden, des Nachts ohne Kleider zu schlafen (was der Hadari nicht thut) vergl. m. Anm. zu Delitzsch Commentar des Buches Job, S. 257.

20) Hat die Kamelin ihr Junges vor Augen, so lässt sie sich leicht melken; im andern Falle ist es schwierig, von ihr Milch zu erhalten; man muss ihr dann erst eine Zeit lang die Euter streichen und dazu einen leisen Gesang summen. Dieses Verfahren heisst Taṭîf.

21) Das Kameel, auf welchem der Hirt zu reiten pflegt, ist eigentlich nicht das Leitthier der Heerde; dieses folgt jenem unmittelbar nach, ist gewöhnlich eine schöne grosse Kamelin mit einem hübschen Namen wie „Gazelle" (gazâla), „Falkin" (Ṣwêhina), „Schwarzäugige" (Kaḥlâ) u. dergl. An sie richtet sich der Lockgesang (el-muṣâjaḥa) des Hirten, in welchem immer die Worte: Derd ja gazâla (wenn das Thier so heisst) wa-heihâ „Komm, Gazelle, hierher!" wiederholt werden. Nicht zu verwechseln mit der Muṣâja des Kameelhirten ist die Ḥidâ, oder der Gesang des Vorreiters der Karawanen; jene geschieht in den höchsten Tönen mit schnellem Tempo und hat eine sehr heitere Melodie; diese bewegt sich in Mitteltönen, ist langsam, dem Gange der Lastthiere angemessen, und klingt für uns schwermüthig und klagend; jene ist ein mehr kunstloser, immer gleich der Stimme eines Vogels unverändert wiederkehrender Naturgesang, diese dagegen ist mehr kunstgerecht und wechselt die Melodien und Verse. Im J. 1861 ritt ich auf der Strasse von Damask nach ʿAdrâ an einer von Hît am Euphrat kommenden Karawane vorüber, als der Ḥâdi folgende zwei Verse sang:

bis sie an das Ufer des Giessbaches gelangten. Dort stiegen sie hinunter und unterhielten sich mit einander [am Wasser sitzend], während die Thiere um sie herum weideten. Wenn die Sonne heiss wurde und die Mittagsglut eintrat, sagte das Šemmar-Mädchen: Schwester, wollen wir uns baden und einander waschen! und da die Andere nicht wollte, rief sie: Ich beschwöre dich bei meinem Leben, warum badest du dich nicht? Die Châlidîtin antwortete: Schwester, ich hatte einen jüngern Bruder, der stieg ins Wasser und ertrank; da schwur ich, lebenslang meine Haut nicht ins Wasser zu tauchen. Das Šemmar-Mädchen gieng und badete sich und als sie ihre Kleider auszog, entfernte sich die Châlidîtin von ihr der Einöde zugewendet. [Dies wiederholte sich,] bis eines Tags die Šemmaritin gieng und bei ihren Eltern über die Andere Klage führte: Wie kommt es, ich küsse sie und sie küsst mich nicht? Warum, ist mein Mund übelriechend, dass sie mich nicht küssen mag? Ich ziehe meine Kleider aus und sie zieht sie beim Schlafen nicht aus; ich bade und sie badet sich nicht. Da antworteten sie: Liebes Kind, vielleicht dass sie sich schämt; dergleichen geschieht nach Belieben. Und das Šemmar-Mädchen gieng zu ihren Kameelinnen.

Eines Tags waren die Mädchen mit der Heerde auf der Weide, da geschah es, dass Gott einen Raubzug über sie schickte, der sie überfiel und die Heerde nahm. Da schrieen die Mädchen: Die Heerde ist genommen! [Zu Hülfe] ihr Reiter! [21a]) Ihre Väter hörten den Ruf, sattelten ihre Rosse, ritten und erreichten die Heerde, um sie zu befreien und die Mädchen liefen hinter ihnen her. Die Alten riefen dem Feinde zu: Die 'Oḳla [22]), ihr Reiter! Der An-

---

Iâ mâ serênâ, wan-nedâ mâsorri
Wa mâ teçâḥmahin 'agâg el-berri
Iâ mâ serênâ, wal-chawâga nâïmi
Wamlaḥḥif er-rigâbe bil-ḥirâmi.

O wie ziehen wir, während der Thau ausgestreut ist,
Und Wüstenstaub die Lefzen der Saumthiere bedeckt!
O wie ziehen wir, während der Städter schläft,
Die Beine eingewickelt in Decken!

Von der Ḥidâh wiederum verschieden ist die Ḥadâwa, oder das Marschlied der Reiter und Krieger; von ihm finden sich bei Seetzen (Reisen, Bd. III, p. 149) ein Paar wenn schon entstellte Originalverse.

21a) Diese Worte, arabisch: Jahêl el-chêl, sind der Nothruf (Ṣîâḥ oder Ṣôt) der Nomaden. Die Stimme erhebt sich dabei allmählig anschwellend bis zu den höchsten und grellsten Tönen (die immer auf die Laute Chê in Chêl kommen), und senkt sich wieder allmählig schwächer werdend. Jeder einzelne Schrei geschieht in Einem Athemzuge. Es ist kaum glaublich, wie weit man bei Windstille den Nothruf hören kann. Dass die Sitte, welche verbietet, den Hirten am Schreien oder an der Flucht zu den Seinigen zu hindern, eine sehr humane ist, braucht nicht bemerkt zu werden. Nur wenn die Hirten mit bewaffneter Hand sich dem Ġazw widersetzen, werden sie bekämpft.

22) Die 'Oḳla ist die Rückgabe eines Theils der Beute; sie wird in der Regel zugestanden, wenn die Mannschaft des Raubzugs überzeugt ist, dass die Geplünderten ohne dieselbe aus Mangel umkommen würden.

führer sagte: Lasst ihnen zehn Stück zurück! Und auf die Bemerkung der Alten, dass zehn nicht für sie hinreichten, fügte er hinzu: Und der hübschen Mädchen wegen lasst ihnen noch sechse! Aber die Alten erwiderten: Sie reichen für uns nicht aus; wir befinden uns in einer menschenleeren Wüste und abgelegenen Gegend und sind mit unserem Unterhalte auf Gott und ihre Milch angewiesen. Wir entschuldigen uns vor Gott und euch [dass wir, statt männlich zu kämpfen, uns aufs Bitten legen], wir haben Niemanden ausser uns, die ihr seht, und diese Mädchen und unsere beiden alten Weiber; die Zeit war gegen uns ungerecht, unsere Stammgenossen verliessen uns und die Noth trieb uns an diesen Ort; nur Gott und die Milch unserer Kameelinnen erhält uns das Leben. Da rief einer: Wie wollen wir uns vor den Müllerinnen [23]) der Reisekost entschuldigen? Sind wir heimgekehrt, so sagen wir ihnen, dass wir eine Heerde erbeutet hatten, deren Vertheidiger zwei Greise waren, die uns einholten und die ʿOḳla verlangten und denen wir ihre Kameele zurückgaben, obschon wir sie bereits abgeschnitten hatten. Ein solcher Bericht ist unmöglich. Bei Gott, wir haben für euch nichts als diese Lanzenspitzen! Ist in euch etwas Gutes — hier, vor euern Augen ist euer Eigenthum [vertheidigt es]! Wo nicht, so nehmen wir die Mädchen dazu und lassen euch die wilden Thiere fressen. Als die Greise diese Rede hörten, sprachen sie: Wir legen unsere Bürde auf Gott! [23a]) Ihr habt das Böse begonnen; ihr verlasst euch auf die Menge eurer Reiter und wir verlassen uns auf Gott. Und sie begannen den Reiterkampf und kämpften vom Vormittag bis zum Nachmittag; sie besiegten den Feind nicht und der Feind besiegte sie nicht. Aber die Greise waren erschöpft. Als Habbâs sah, dass sie die Kraft verloren, eilte er zu den Zelten und streifte im Laufen die Kleider ab, so dass er nur die Bêrama anbehielt. Als seine Mutter anfieng, das Füllen zu satteln, ihm den Zaum anlegte, das Schwert, die Pistolen und den rothen Mantel hervorholte, kam das Śemmar-Mädchen und sprach: Du sattelst dieses Füllen; wo ist sein Reiter? Jetzt wird er kommen, antwortete die Mutter, du wirst ihn mit deinen Augen sehen. Und während sie noch sprachen, siehe da eilte der Jüngling herbei und seine Mutter erhob die Zagrûta [24]). Er kam, zog den rothen Mantel an [25]),

---

23) D. h. von unsern Weibern, Schwestern u. s. w., welche die Mühe hatten, auf der Handmühle das Mehl zu mahlen, welches unsern Reiseproviant ausmacht.

23a) Die Bürde arab. el-hamla, entweder eines Lastthiers, oder auch vieler. Das dem Nomadenleben entlehnte schöne Bild zeigt uns einen Wanderzug hilflos in der Wüste liegend. bârik „zusammengebrochen" sagt der Nomade, weil die Kameele vor Durst verschmachtet sind.

24) Die Zagrûta, in Damask Zalġûṭa, ist der Jubelruf, den die weiblichen Personen einer Familie, ihre anwesenden Freundinnen und Nachbarinnen ertönen lassen bei einem grösseren häuslichen Feste, z. B. bei der Beschneidung eines Knaben, der Hochzeit einer Tochter, der Rückkehr des Hausherrn

gürtete sich die Pistolen [25a]) und das Schwert um, schwang sich auf das Füllen und liess es langsam gehen, bis er vor Hamda kam, vor welcher er [nach Rittersitte mit gezücktem Schwerte] paradirte [25b]) und sprach: Für deine Augen, Hamda [26])! Gewähre dem Habbâs die Zagrûta! Sie antwortete: Mein Bruder, wer ist Habbâs? Er sprach: Deine Gefährtin; du siehst, dass sie ein Jüngling, kein Mädchen ist. Da liess sie die Zagrûta's ertönen gleich dem Wiehern der Füllen und die Kampflust fieng an in seinem Kopfe zu lodern und er stürzte sich auf die Reiter. Hamda löste ihre Flechten [27]), liess ihr Haar hinter sich fliegen und ihre Zagrûta's

---

von einer langen gefahrvollen Reise (z. B. von der Mekkapilgerfahrt). Greifen die Männer eines Stammes den Feind an, so erheben alle Weiber und Mädchen, die sich immer im Hintertreffen befinden, die Zagrûta, um die Krieger zur Tapferkeit und Todesverachtung anzuspornen. Sie besteht bekanntlich darin, dass man die Silbe li in den hellsten Tönen so lange trillert, als es die Stimme bei einmaligem Athemholen vermag; nach kurzer Pause wird dieser Triller wiederholt. Bei häuslichen Festen ist die Zagrûta der vom Chore aller anwesenden Weiber angestimmte Refrain zu einzelnen Strophen, welche die Solosängerin, el-kauwâla „die Sprecherin" genannt, vorträgt und deren Inhalt auf das gefeierte Ereigniss Bezug hat.

25) Ueber die Bedeutung des rothen Mantels in der Schlacht vgl. Ztschr. d. DMG. Bd. XI. S. 495.

25a) Der Pistolenhalter hat einen Riemen oder Gurt, der um den Leib geschnallt wird. Der arabische Reiter hat dadurch den Vortheil vor dem unsrigen, der die Pistolen am Sattel anbringt, dass er beim Verlust des Pferdes noch im Besitz dieser Waffe bleibt.

25b) Die Parade (arab. 'Arâḍa) des Reiters vor seiner Dame besteht eben darin, dass er das Ross vor ihr anhält, den Säbel erhebt und ausruft: 'Ainêk oder li-'ainêk „Für deine Augen". Diese Worte sind sein Intichâ d. h. die Zusage, dass er männlich kämpfen wolle. Die 'Arâḍa mit dem Intichâ findet oft auch vor dem Fürsten, Scheich oder Feldherrn bei beginnender Schlacht statt. Dem Feinde gegenüber ist das Intichâ die feststehende und allbekannte Parole des Stammes, neben welcher berühmte Helden meistens noch ihre eigene, gleichfalls bei Freund und Feind bekannte, haben. Die des Sâlih et-Taijâr ist: „Ich bin Ṭeula's Bruder"; die des Šemmar-Fürsten 'Abdallâh ibn Reśîd (starb im J. 1845) war: „Ich bin Nûra's Bruder". Auch nennt man Intichâ einige hochtrabende Verse, die Jemand vor dem Zweikampfe seinem Gegner zuruft. Diese Art von Selbstverherrlichung kennen wir bereits aus dem Homer.

26) D. h. ich gehe in den Kampf und Tod deinen Augen zu Liebe. Diesen stehenden Ausdruck, mit dem sich der ins Gefecht gehende Araber von der Dame seines Herzens verabschiedet, findet man in einer Unzahl von Kriegsliedern; so heisst es in einer Ḥadâwa:

Jâ jummâ ḥurri muhratî!
Tehâwakû 'okb el-'ahad;
W'erwî šeḥâil ḥarbati
Lê'ainâ menbûz en-nahad.

Mutter, reiche meinem Füllen gutes Futter! —
Treulos haben sie uns den Vertrag gebrochen.
Blutig will ich färben meiner Lanze Ringe
Für das Auge des Mädchens mit knospender Brust.

27) Die Jungfrau löst ihre Flechten an ihrem Hochzeitsfeste und in der Schlacht.

ertönen, während er ausrief: Auf Ḥamda's Glück an Beuterossen! Die Greise hielten still, denn sie waren aufs Aeusserste erschöpft, indess du, o Habbâs, mit jenem Reiter zusammentriffst. Ein Schwertstreich hieb ihm den Kopf ab. Habbâs brachte das Pferd zu Ḥamda und schlang ihr den Zügel um die Hand [28]. Ihr Lob begeisterte ihn, er stürzte sich zum zweiten Male auf sie, warf drei und brachte ihre Rosse und befreite die Heerde; die übrigen Feinde flohen, und jene kehrten vergnügt zu den Zelten zurück.

Aber bei dem Šemmariten entstand Besorgniss für seine Tochter und er sprach: Welchen Anschlag habt ihr wider uns gemacht, Nachbar? Desgleichen sprach seine Frau zur Mutter des Jünglings: Abscheuliche Menschen, ihr habt uns betrogen! Müsse Gott euch betrügen! Wie könnt ihr euren Sohn zu einem Mädchen machen, dass er mit unserer Tochter ein volles Jahr zusammen schläft? Da antworteten seine Eltern: O liebe Nachbarn, nehmt von uns den umstrickenden Eidschwur, welcher die Nachkommenschaft abschneidet: unser Kind ist dem eurigen wahrhaftig auf keine schlechte Weise nahe gekommen; beide sind gleich unschuldig. Wir hatten die Sache darum für nöthig gehalten, damit sie zusammen weiden konnten und bei euch keinerlei Bedenken entstand. Und Habbâs nahm zwei Stuten von den Beutepferden und gab sie Ḥamda's Vater. Aber Ḥamda liebte von da an den Habbâs leidenschaftlich und dieser war gleichfalls in Ḥamda verliebt. Und nach zwei Nächten fürchtete der Šemmarit für seine Tochter; er liess es Mitternacht werden und seinen Nachbar einschlafen, dann sagte er zu seiner Tochter: Merke auf! Bei Gott, wenn du den Mund öffnest, so lasse ich die Hunde deinen Kopf benagen! Er fürchtete nämlich, dass sie den Habbâs von seinem Aufbruche benachrichtigen und dieser ihn nicht ziehen lassen würde. Darauf legte er den Sattel auf das Kameel und wanderte in der Nacht, und bei Tagesanbruch war er schon weit weg in einer andern Gegend. Als Habbâs mit den Seinigen aufstand und nur die leere Lagerstätte der Nachbarn sah, sprach er zu seinem Vater: Ich bleibe nicht fürder an einem Orte, wo Ḥamda's Niederlassung stand und mein Auge soll ihn nicht fürder sehen. Sein Vater antwortete: So wollen wir denn in Gottes Namen ziehen! Hole die Saumthiere und lass uns früh am Tage aufbrechen, damit wir die Thiere noch vor Sonnenuntergang füttern können. Und sie holten die Saumthiere, sattelten die Dromedare und zogen zu ihrem Stamme sieben Tage lang; am achten erreichten sie ihn. Sie waren jetzt wohlhabend: ihre Kameelinnen hatten sich vermehrt, denn diese waren trächtig gewesen und hatten Junge; sie besassen vier Pferde, zwei eigene und zwei erbeutete.

---

28) Der Krieger schlingt den Zügel des ersten Beuterosses um die Hand des Weibes, das er auszeichnen will; doch verlangt es der Anstand, dass sie es ihm nach der Schlacht zurückgiebt. Hier war es der Dank für Ḥamda's Zaġrûta. (Orig.)

Das Erste was Habbâs, nachdem man angekommen, that, war dass er eine Stute[29]) verkaufte, um Stücke Zelttuch[30]) zu kaufen und das Haus, wie es früher war, auf fünf Abtheilungen zu erweitern[31]). Vom Reste des Kaufgeldes schaffte er einen Minsef[32]) an, zwei kupferne Kessel[33]), ein Sâg[34]) und den vollständigen Apparat zur Bereitung des Kafees mit drei Kannen, einer Sinia[35]) und zwei Mudd Kafeebohnen[36]). Eine zweite Stute verkaufte er gegen Schafe und Kameele. Und ihre Verwandten sammelten sich um sie und sie gelangten wieder zu ihrem früheren Ansehen.

---

29) Die Stute ist bei den Beduinen in der Regel fünfmal so theuer, als der Hengst; kostet also ein Vollbluthengst z. B. 200 ℛ, so kostet eine gleiche Stute 1000.

30) Der Stoff, aus welchem das Nomadenzelt besteht, ist ein wasserdichtes Gewebe aus schwarzen Ziegenhaaren, das in der Breite von 3 bis 6 Spannen und in Stücken bis zu 40 Ellen Länge verfertigt wird. Man kauft es nicht nach „Armen" (drâ' d. h. nach Ellen), sondern nach „Köpfen" (râs), denn sie messen das Zeug, indem sie es um den Kopf legen.

31) Die Abtheilungen eines Zeltes werden durch die Träger und Stränge gebildet; hat ein Zelt 5 Abtheilungen, so hat es, abgesehen von den beiden Seitenwänden im Innern 4 Träger und 4 Stränge, von denen 2 auf die Familienwohnung, das Muharram, einer auf das Fremdengemach, das Makad, und einer auf die Scheidewand zwischen beiden, die Sâha, kommen.

32) Der Minsef „Tisch" ist ein Discus aus geschlagenem Kupfer mit einem gegen zwei quere Finger breit umgebogenen Rande. Er hat, je nachdem er kleiner oder grösser, 3, 4 oder 6 kupferne Henkel zum Tragen und wird beim Essen auf die blosse Erde gestellt. Oft ist er so gross, dass 16 bis 20 Personen gleichzeitig an ihm essen können. Ein anderer „Tisch" ist die Sufra; sie besteht aus einem grossen gegerbten Felle, dem man eine kreisrunde Form und einen Zug gegeben hat, durch den es nach Art unserer ehemaligen ledernen Tabaksbeutel zusammengezogen und sammt den darin befindlichen Brocken nach dem Essen an den Kameelsattel gehängt werden kann. Den Minsef haben nur reichere, die Sufra dagegen alle Haushaltungen.

33) Der kupferne mit 2 Henkeln versehene Kessel (Ĉidr) zum Kochen des täglichen Essens ist das wichtigste Stück in der Küche des Nomaden. Thönerne Töpfe kann es begreiflicher Weise bei Wandervölkern nicht geben.

34) Ueber den Sâg vgl. unten die Anmerk. 40.

35) Das Hausgeräth, welches der dem Nomaden unentbehrlich gewordene Genuss des Kafees nöthig gemacht hat, besteht aus folgenden Stücken: a) dem hölzernen Mörser (el-gurn oder en-nigr) nebst dem Stössel (el-'îd), b) der Röstpfanne (mihmâsa), an deren fast eine Elle langem Stiele ein Kettchen mit einem Löffel zum Umrühren der Bohnen hängt. Alle diese Theile sind von Eisen, c) den drei Kannen (dillâl) von verzinntem Kupfer, nämlich einer (und zwar der grössten) zum Gähren (chamîr) der Mischung, einer andern (el-miglâ oder el-migabb genannt) zum Kochen, und einer dritten, el-misfâ genannt, aus welcher das Gebräu eingeschenkt wird, d) dem Service (el-'alba), einer runden hölzernen Büchse mit 6 bis 12 Fächern für die Tassen (fenâgîl) und einem Fache für die zum Kafee nöthigen Gewürze, wie Hâl „Cardemomen", Gurumful „Gewürznelken", Gurfa „Zimmt", 'Ambar „Ambra", Samatll „Zibeth", e) dem Kafeebret (es-Sinia) zum Präsentiren der gefüllten Tassen.

36) Der Mudd ist ein Hohlmaass, welches im östlichen Syrien mässig gehäuft 5 Rotol oder 27½ Dresdner Pfund Waizenkörner fasst. Die Beduinen, welche mit ihrem Kêl oder Getraidebedarf an Syrien gewiesen sind, haben dasselbe Maass.

Wenn aber Habbâs an Ḥamda dachte, unterliess er Essen und Trinken, so dass er endlich das Bett hüten musste. Man wollte ihn kuriren, aber die Arznei nützte ihm nicht. Die Stammgenossen kamen ihn zu besuchen, und fragten nach seinem Befinden, aber er erwiderte den Leuten nur Weniges, und waren sie von ihm gegangen, so war Weinen und Aechzen sein einziger Trost, bis ihn eines Tags ein gewisser Ḥosên besuchte, mit dem er von früher her verbrüdert [36a]) war. Dieser fand bei ihm Leute, zu denen er sagte, sie möchten etwas hinausgehen, er bringe für Habbâs eine Arznei, und als sie weggegangen waren, fasste er Habbâs' Hand und lachte. Auf die Frage, was er habe, dass er lache, sagte Ḥosên: Du tödtest diesen Greis und diese Alte, und deine Verwandten halten dich für fieberkrank, während du in Wirklichkeit verliebt bist. Erzähle mir und ich bin es, der dich mit deiner Geliebten vereinigen wird, wo sie immer sein mag, so mir Gott beisteht; es wird das ein Leichtes sein mit Gottes Hilfe; steh nur auf und setze dich zu den Leuten. Zu jener Stunde erhob sich Habbâs, verlangte zu essen, wurde heiter, ging in das Gastzimmer und befahl Kafee. Da versammelten sich die Araber um ihn, beglückwünschten ihn wegen der Genesung und er schlachtete ihnen eine Ziege; sie frühstückten und gingen nach Hause.

Wir kommen auf Ḥosên zurück. Dieser befahl seiner Schwester, dass sie ihnen Reisekost bereite und sie besorgte ohngefähr einen Mudd Mehl und einen Ziegenschlauch gefüllt mit Datteln in Butter; er legte den Sattel auf sein Dromedar, schnürte den Hinter- und Vordergurt, legte Satteltasche und Wasserschlauch auf, setzte sich auf und ritt zu Habbâs, zu dem er sprach: Sattle dein Dromedar und setze dich auf, wir wollen fort und während des Restes dieses Tags noch ins Weite gelangen! Da sattelte Habbâs sein Dromedar und setzte sich auf und sie wandten sich geraden Wegs nach Osten. Am ersten Tage wusste Habbâs nicht, wohin Ḥosên wollte, welcher ihn doch augenscheinlich mit seiner Freundin vereinigen wollte. Am zweiten Tage sagte Ḥosên: Erzähle mir von dem Mädchen, welche dein Herz geraubt; wie heisst sie? wer sind die Ihrigen? Und Habbâs fing an, von Ḥamda und den Ihrigen und von Allem was sich zugetragen zu erzählen,

36a) Man hat hierbei an den Bruderbund (chuwwat el-'ahôd) zu denken, welcher nicht nur unter den Ḥaḍari, sondern auch unter den Beduinen häufig und wohl vormuhammedanischen Ursprungs ist. Der Bruder muss den Bruder vor Verläumdung schützen und ihm in Gefahr beispringen. Wofern es nöthig, muss der Eine für den Unterhalt des Andern sorgen und der Ueberlebende hat grosse Verpflichtungen gegen die Familie des Gestorbenen. Solche Verbrüderungen sind unter einem gewaltthätigen Volke und bei meistentheils gesetzlosen Zuständen leicht erklärlich; sie gewähren oft dem Schwachen einen mächtigen Schutz. In Damask sind Hunderte, vielleicht Tausende auf solche Weise verbrüdert. Die Heirath zwischen einem Manne und einer Frau, unter denen dieser Bund besteht, gilt für Incest.

Da sagte Ḥosên: Und wer dich nun mit Ḥamda vereinigt [was bekommt er]? Habbâs antwortete: Vertraue auf Gott! Wahrlich, wenn du mein Leben, das mir theuer ist, verlangst, so werde ich es dir geben. Nein, nein! rief Ḥosên, dein Leben möge unversehrt bleiben, doch schwöre ich dir, dich mit ihr zu vereinigen, wenn Gott eure Vereinigung will. Und so reisten sie Nacht und Tag, und lagerten höchstens eine Stunde [37]) in der Nacht, die sie beim Essen sitzend und eine Weile schlafend zubrachten. Acht volle Nächte vorwärtstreibend trafen sie auf den Stamm der Šemmar, fragten nach Ḥamda's Familie und stiegen in deren Nähe bei einem Zelt als Gäste ab. Ihr Wirth bewillkommnete sie aufs Beste, richtete ihnen eine Ziege zur Mahlzeit zu und machte Kafee; die Araber versammelten sich bei ihnen und es war eine schöne Abendgesellschaft. Während sie da sassen, hörten sie die Töne eines Marschliedes und Ḥosên fragte: Habt ihr in eurer Nachbarschaft etwa eine Beschneidung? Nein, antworteten sie, keine Beschneidung. Was bedeutet denn dieser Gesang? frug er weiter. Sie antworteten, dass es [der Polterabend des] 'Alî sei, welcher seine Base Ḥamda heirathe. Als Habbâs diese Nachricht hörte, wurde er bestürzt, starrte auf den Boden und es stiegen in ihm Befürchtungen auf. Ḥosên aber sprach zu ihm: Was ist dir? Sammle dich! Bei deinem Leben, wenn mir Gott beisteht, wird sie keiner nehmen als du! Vertraue nur Gott! Diese Sache liegt mir ob, nicht dir. Bleibe sitzen und ich werde mit dem Wirthe auf diese Hochzeit ziehn [38]). Und Ḥosên schloss sich dem Zuge an und

37) Der Begriff „Stunde" (sâ'a) ist bei den Nomaden ein sehr vager. Nur wenige, die viel in die Städte kommen, wissen, dass es der 24ste Theil des Tages ist. Gewöhnlich bedeutet das Wort bei ihnen so viel wie „Zeitstrecke", „eine Weile". Nur einmal (es war in der Belḳâ) kam es mir vor, dass unsere Führer unter einer halben Stunde eine halbe Tagereise verstanden.

38) Bei den Nomaden gehen einer Hochzeit mehrere Polterabende, Ta'lîlât genannt, unmittelbar vorher, welche für die Jugend der Niederlassung eben so viele Feste sind, die mit Sehnsucht erwartet und lange nicht vergessen werden. Der Beginn derselben wird dadurch angezeigt, dass nach dem Abendessen vor dem Zelte der Braut grosse Feuer angezündet und Musketen (wenn man deren hat) abgeschossen werden. Desgleichen stimmen die Frauen gewisse, nur bei Hochzeits- und Beschneidungsfeierlichkeiten übliche Lieder an, die in sehr hohen Tönen gesungen weithin hörbar sind und von ihrer Tragweite el-Muṭawwaḥât „die weithin tragenden" oder wörtlicher „die in die Ferne geworfenen" heissen. Nach jeder Strophe folgt eine Zagrâta. Wie die Nachbarn das sehen und hören, — und so weit die Feuer sichtbar und der Schall hörbar sind Alle eingeladen — so pflanzt sich von Zelt zu Zelt der bekannte Ruf: Isrû, isrû „Zum Zug! Zum Zug!" fort und Männer, Weiber und Kinder kommen, nicht einzeln, sondern zu grösseren, festlich geordneten Zügen vereinigt, zum Brauthause, Musketen abfeuernd und Marschlieder singend. Man hat für diese Züge eigene Liedchen in grosser Menge, die wir aber nicht mit der Brille betrachten dürfen; sie sind ihrer Masse nach weiter nichts als ein allerliebstes Reimgeklingel, nach dessen Takt sich der Zug fortbewegt, und dessen Zweck kein anderer ist, als der allgemeinen Fröhlichkeit in anständiger, den Ausbrüchen der Rohheit vorbeugender Form Ausdruck zu geben. Dergleichen Verse sind:

liess Habbâs zu Hause, der vor Kummer und Besorgniss eingeschlief; und als Ḥosên vom Tanze heim kam und ihn weckte, rief er: Freund, bring mir gute Botschaft! So Gott will, hat er noch nicht das Beilager gehalten. Ḥosên sprach: Ich bringe dir die frohe Botschaft, dass er es noch nicht gehalten. Da rief Habbâs: Beglücke Gott dieses Antlitz! Und als Ḥosên erklärte, dass sie sich am nächsten Morgen zu Ḥamda's Eltern begeben müssten, sagte Habbâs: In Gottes Namen! Ich vermag nichts; wohin du mit mir gehen willst, gehe. Glaube mir, Ḥisnâ's Bruder, du mein Schützer, kann ich sie nicht mit meinem Auge sehen, so sterbe ich. Ḥosên antwortete: Sammle dich und schlafe! Bis Morgen wird Gott Rath schaffen. Und jene entschliefen. Am Morgen standen sie auf, wuschen ihre Gesichter und nachdem sie Kafee getrunken, den ihnen der Wirth bereitet hatte, gingen sie zu Ḥamda's Eltern und traten ins Zelt, fanden aber Niemanden drinnen.

Wir kommen auf Ḥamda zurück. Sie hatte ihrer Base, der Schwester 'Alî's, welcher sie nehmen wollte, Alles geklagt, was sich zwischen ihr und Habbâs zugetragen von dem Tage an, wo sie sich zusammen niedergelassen bis zu ihrer Trennung. Und wenn sie die Einsamkeit umfing, jammerte sie laut wie eine Kameelin, welche ihr Junges verlor. Auch hatte sie ihrer Base von Habbâs eine Beschreibung gegeben, von seiner Statur, seinen körperlichen Vorzügen und seiner Schönheit, so dass ihn diese, wenn sie ihn sah, nach Ḥamdas Beschreibung erkennen musste. Habbâs und Ḥosên sassen noch allein im Zelte, als 'Alî's Schwester kam und

---

Mâni châif, mâni châif, wasri bil-lêl, mâni châif;
Mâni 'âif, mâni 'âif, wabgi lôki, mâni 'âif;
Mitl el-hâif, mitl el-hâif, wahjis 'aleh mitl el-hâif;
Jâ seḥâif, jâ seḥâif, kurûna lôki jâ seḥâif!

Ich fürchte mich nicht (bis), und zieh in der Nacht und fürchte mich nicht;
Ich verzichte nicht (bis), und begehre mein Lieb und verzichte nicht;
Wie ein nächtlicher Dieb (bis) und komm' über sie wie ein nächtlicher Dieb;
Der Gürtel, ach ihr geflochtener Gurt, und des Liebchens Flechten, so lang wie der Gurt!

Oder:

Da'nâ nesri, da'nâ nesri, dennî 'l-delûl, da'nâ nesri!
Mâ hû wukri, mâ hû wukri, lôki ġezâl, mâ hû wukri;
Abġi ḳabri, abġi ḳabri bêna nhûdah abġi ḳabri.

Lass uns ziehen (bis), bring das Delûl, lass uns ziehen!
Es wohnt nicht im Bau, es ist kein Dachs, mein Lieb ist ein Reh, es ist kein Dachs;
Ich wünsche mein Grab (bis), zwischen ihren Brüsten wünsch' ich mein Grab.

Nach jedem Stücke erhebt der weibliche Theil des Zugs eine Zaġrûta. Kommen sie an, so ist eine Zaġrûta und eine Gewehrsalve der „Gutenabend" und das Gleiche der Willkommen. Eine Beschreibung des Polterabends würde hier zu weit führen. Während die Alten sich an den Kafee und die Pfeife halten und sich an der Freude der Jugend ergötzen, geht die letztere schon nach der ersten Tasse Kaffee zum Tanze über, an dem sich Unverheirathete und Verheirathete beider Geschlechter betheiligen.

sie erblickte. Sie grüsste sie und brachte ihnen Feuer und Kafee. Da sprach zu ihr Ḥosên: Schwester, wo sind die Bewohner dieses Hauses? Diese betrachtete sie und lachte. Warum lachtest du, Schwester? fragte Ḥosên. Sie antwortete: Bruder, es war um Nichts; aber die Hausbewohner, nach denen ihr verlangt, werden sogleich kommen. Wenn ihr euch nach ihnen sehnt, so haben sie sich aus Sehnsucht nach euch zu Tode gegrämt. Ḥosên antwortete: Schwester, irre dich nicht [in uns], wir sind gewöhnliche Gäste. Sie sprach: Ihr seid willkommen, woher ihr immer seid. Dann sprang sie auf, eilte zu Ḥamda und brachte ihr die Kunde von Habbâs. Ḥamda erwiderte: Gott gebe dir Glücksbotschaften, wenn diese Nachricht wahr ist! Aber, o Jammer meines Herzens! Wo bin ich und wo ist Habbâs?! Zwischen mir und ihm liegen zwölf Tagereisen; wie flöge er zu mir? Und sie erblasste, setzte sich hin und weinte. Da sprach die Base: Weine nicht, Ḥamda! Bei deinem Leben, es ist Habbâs, wie er leibt und lebt! Erhebe dich nur! Da stand Ḥamda auf und schleppte mühsam ihre Füsse und glaubte nicht, bis sie ins Zelt kam, die Falte der Zwischenwand fasste und durchguckte, wo ihr Auge Habbâs Auge traf. Sie wendete sich von ihm ab und Thränen strömten über die Fläche ihrer Wangen. Darauf trieb sie die Base zur Bereitung des Frühstücks an: Lass es uns ihnen anrichten, damit sie vor Ankunft meines Vaters das Salz genossen haben [39]. Und sofort gingen sie rüstig ans Werk: die Eine schüttete Mehl aus dem Sack in den Trog, knetete den Teig und stellte den Ṣâg [40] auf den Feuerheerd, und kaum war der Teig fertig, als auch der Ṣâg heiss war; die Andere sass und buk und warf [die gebackenen Brote] in die Schüssel, während die Andere Butter mit Datteln vermischt aus dem Schlauche nahm und über das Brod schüttete. Sie bereiteten eine Ḥonêula [41], wie man sie angesehenen Leuten zu geben liebt

---

39) Wer bei Jemandem gegessen, den schützt das Gastrecht gegen schlechte Behandlung.

40) Der Ṣâg ist der tragbare Backofen des Nomaden. Er besteht als einheimisches Fabrikat aus Schmiedeeisen, und als europ. Importartikel aus Gusseisen von mässiger Dicke (c. ¼ Zoll) und hat die Form des Segments einer Hohlkugel, dessen Peripherie 1 bis 1½ Elle Durchmesser hat. Man stellt den Ṣâg auf 3 Steine ('aṯâfî), so dass sein concaver Theil der Erde zugekehrt ist. Zwischen den drei Steinen wird das Feuer angemacht, und wenn das Eisen erhitzt ist, werden auf seinem nach oben gekehrten convexen Theile die frisch gemachten Brode aufgelegt, welche den ungefähren Umfang und die Dicke eines mässigen porcellanenen Desserttellers haben, also nicht lange zu backen brauchen; die ausgebackenen werden immer durch frische ersetzt. Während des ganzen Geschäfts muss ein mässiges Feuer unterhalten werden. Das Brennmaterial sind Wüstenpflanzen oder getrockneter Kameelmist.

41) In Burckhardt's „Beduinen" heisst es S. 46: „Die Henoyne besteht aus Brot, Butter und Datteln untereinander gemischt und in einen Teig verwandelt". Das Wort ist bis auf die Endsilbe ne, welche in ula zu verbessern ist, richtig, denn der O-Laut der Anfangssilbe ist in der lebenden Sprache unhörbar.

und Ḥamda begab sich zu ihnen hinein mit Wasser und begrüsste sie. Sie wuschen sich die Hände, dann setzte sie ihnen die Schüssel vor und sprach: Möge es euch genehm und von guter Vorbedeutung sein[42]! Sie antworteten: Gute Vorbedeutung ist ein angenehmes Gesicht. Da rief Ḥamda: O Stunde des Barmherzigen[43]! Seid willkommen so vielmals als eure Thiere schritten bis zu ihrer Ankunft! Ḥosên antwortete: Ein solches Willkommen auch Dir! Aber Gott mag wissen, was jene hierher gebracht. Ḥamda sagte: Gott gebe, dass ihre Mühe nicht verloren ist! Und sie begab sich in das Frauengemach und setzte sich. Als sie sich nahezu gesättigt hatten, trat der Alte zu ihnen herein, fasste sie ins Auge vor dem Grusse, erkannte Habbâs und rief: Wehe, wehe! Verderbe dich Gott, du Schändlicher! Der Mensch folgt mir bis hierher! Hätte ich dich vor dem Salze gesehn, wahrlich, ich hätte deinen Kopf auf dieses Land herunterfallen lassen. Da sprach Ḥosên: Stelle deine Sache Gott anheim! Es ist dies eine Schickung, die nicht allein über dich ergeht. Danken wir Gott, es geschah bisher nur Gutes. Da hütete sich der Alte vor dem Satan und bereitete ihnen Kafee; sie wurden guten Muthes, standen auf und gingen zu ihrem Wirthe zurück. Als es Abend geworden und sie gegessen und Kafee getrunken hatten, sagte Ḥosên zu Habbâs: Du nimmst deinen Weg zur Berza[44]; ich begebe mich zum Festtanze und werde dir Ḥamda schicken. Da ging Habbâs zur Berza und Ḥosên zum Tanze, und wartete bis sich die Leute in Tanz und Sahga[45]) vertieft hatten, worauf er sich, als sich eine passende

---

42) Die Worte des Originals wollen sagen: „Lasst es Euch wohl bekommen! Wir gaben das Beste, was wir hatten". Denn nur eine gute Mahlzeit betrachtet der arabische Reisende als eine gute Vorbedeutung für den Erfolg seiner Reise. Bei einer armen oder herabgekommenen Familie liebt man nicht einzukehren; man fürchtet sich vor der Ansteckung des Unglücks. Zieht man an einem Reichthum verrathenden Zelte vorüber, so sagt man: Kommt, lasst uns bei diesem Hause ein gutes Omen holen! nost'ifnawal bi-hal-bêt hâdâ d. h. lasst uns in ihm essen.

43) d. h. Diese Stunde habe ich der Barmherzigkeit Gottes zu verdanken.

44) Die Berza ist ein kleines Zelt, welches dem Brautpaare für die Nacht des Beilagers (lêlat ed-dachla) aufgeschlagen wird. Eine Stunde nördlich von Damask an der Ausmündung der Schlucht des Wâdi Mecrabâ in die Ġûṭa liegt das Dorf el-Berza oder Berzat el-Chalîl „das Hochzeitszelt Abrahams." Es mag die bei Josephus Antiq. 1, 7, 2. erwähnte *σκηνὴ Ἀβράμου* sein. Hier wird alljährlich im Frühlinge der Gedächtnisstag der Hochzeit des Patriarchen, als Volksfest der Damascener, gefeiert. — Bei den Stämmen der Trachonitis und der Belkâ heisst das Hochzeitszelt Charbûš, ein Wort, welches bei den 'Aneze jedes kleine armselige Zelt bedeutet.

45) Das Wort Sahga, erweicht aus Saḥḳa (Saḥka) bedeutet nach dem bildlichen Sprachgebrauche der Wurzel (1 Sam. 18, 7, Jerem. 31, 4 u. öfter) im weitern Sinne den Tanz überhaupt und so finden wir es in dieser Erzählung und bei den Dichtern der Nomaden gebraucht; im engern Sinne versteht man darunter gewisse Arten von Solotänzen, die entweder für sich allein zur Feier

Gelegenheit bot, geschickt an Ḥamda machte und ihr sagte, dass Ḥabbâs sie in der Berza erwarte; dann erschien er wieder unter den Männern und tanzte. Da rief Ḥamda ihre Base, die Schwester 'Alî's, und sagte ihr, dass Ḥabbâs in der Berza sei und sie durch seinen Freund aufgefordert habe, eine Weile zu ihm zu kommen; würde Jemand nach ihr fragen, so möge sie sagen, dass

---

eines Ereignisses, oder unter andern Tänzen als der Haupttanz, als die Glanzpartie eines Tanzvergnügens meistens von Jungfrauen aufgeführt werden. Wenn sonst die Lieder, nach deren Rhythmus getanzt wird, von dem Zuschauerkreise, oder von den Tanzenden selbst gesungen werden, so geschieht das bei der Saḥga durch einen Selbsänger (menšid), welcher eine gute Stimme haben muss. Das gesungene Lied besteht nicht, wie bei andern Tänzen aus Strophen (adwâr), sondern ist eine Kaṣîde (genannt ḳaṣîd es-saḥga) mit kurzen zweitheiligen Verszeilen und einfachem oder doppeltem Reime, d. h. es reimt entweder nur das zweite Hemistich, oder auch das erste; beide Reime sind dann von einander verschieden. Das Metrum ist meistens mustef'ilun 4 mal für den ganzen Vers und die Melodie bleibt unverändert 3/4 Takt. Da das antike Kaṣîd kein Moṭlaʿ hat, welches den Kehrvers der Strophenlieder bildet, so findet bei der Saḥga keine Abwechslung des Refrains (el-meredd) statt. Nach jedem Verse singt der Chor die Worte: Jâ ḥalâlî, jâ mâlî „o mein Eigenthum, o mein Besitz!" Ich habe die Saḥga zweimal, einmal in der südhauranischen Stadt Ḳöreia (denn auch der hauranische Ḥaḍarî hat sie) und einmal bei den Ṣulûṭ in der Legâh, beidemal als Schwerttanz von einer Jungfrau aufführen sehen. Das Bild der Tänzerin (el-ḥâšî „die den Ring Füllende", oder abû ḥôwâš „die im Ring Befindliche", genannt), ihr wallendes dunkles Haar, ihre ernste edle Haltung, das niedergeschlagene Auge, die anmuthigen Bewegungen, der rasche und sichere Tritt der winzigen nackten Füsse, die blitzartigen Schwingungen der Klinge, das strenge Einhalten des Taktes, obschon der Gesang des Menšid allmählich schneller und der Tanz leidenschaftlicher wurde, dieses Bild hat sich meiner Erinnerung bleibend eingeprägt. Vervollständigt wird es durch den Ring (ḥôwâš es-saḥḥâga), dessen eine Hälfte durch Männer, die andere durch Weiber gebildet wird. Sie stehen aufrecht, berühren sich leise mit den Schultern und begleiten den Takt mit einem Schwanken des Oberkörpers und leisem Zusammenschlagen der vor der Brust aufwärts gerichteten Hände. Das Ganze wird von angezündeten Feuern beleuchtet. Die ewige Wiederkehr der Worte: Jâ ḥalâlî, jâ mâlî und das Schwert, womit sonst der Mann Familie und Eigenthum schützt, hier in der Hand der Jungfrau geben der in den Tagen häuslichen Glücks aufgeführten Saḥga das Gepräge eines feierlichen Ausdrucks der Freude und des Dankes für den Besitz und Genuss dessen, was das Leben angenehm macht — der Familie und des Eigenthums; denn beim Ḥaḍarî und Bedawî schliesst das Wort Ḥalâl Weib und Kind ein. Doch giebt es noch andere Arten der Saḥga. Mitunter wird sie von einem oder von zwei Mädchen ohne Schwert nur mit dem Taschentuche in der rechten Hand getanzt; (bei dem Schwerttanze hat der Ḥâšî das Taschentuch in der linken Hand). Wird die Saḥga von einem Manne getanzt, was auch geschieht, so ist sie immer Schwerttanz. Nur die im Gôf gebräuchliche Art dieses Tanzes (sie heisst Saḥgat el-Oawâfina) wird von zwei sich gegenüber stehenden Männerreihen ausgeführt. Der Beschreibung nach scheinen mehrere ihrer Touren Aehnlichkeit mit denen unserer Contretanzes zu haben; nur berühren sich die Tänzer nicht mit den Händen sondern nur mit den Schultern. Die Weiber bilden den Ring und singen den Refrain. Der Menšid kann hier einer der Tänzer sein; die letzteren schlagen während des Tanzes den Takt, indem sie die flachen Hände, deren Finger nach oben gerichtet sind, vor der Brust zusammenschlagen.

sie unter Roffa[46]) schlafe. Das Mädchen antwortete: Gehe und fürchte nichts! Da begab sich Ḥamda zur Berza, in welcher Habbâs sass. Sie grüssten und umarmten sich unter Küssen und Weinen, dann sprachen sie mit einander, bis sie sich auf die Bettdecke setzten und einschliefen, ohne weiter von ihrer Lage etwas zu wissen. So oft Jemand nach Ḥamda fragte, sagte ihre Base, dass sie schlafe.

Um auf ʿAlî, den Bräutigam zurückzukommen, so sagte dieser zu zwei Weibern: Bringt Ḥamda in die Berza, ich will vor euch hingehen; und er gieng zur Berza. Als er eintrat, siehe da fand er Ḥamda und einen fremden Jüngling, der nicht von seinen Stammgenossen war, beide sich umarmend und schlafend. Er stand eine Weile, sie merkten nichts; da liess er sie, kehrte zu den Tänzern zurück und erneuerte den Tanz. Einer sprach zu ʿAlî: Warum begiebst du dich nicht in den Schooss jener, die der Gazelle gleicht? Hast du dich noch nicht an diesem Tanze gesättigt? ʿAlî antwortete: Diese Nacht ist von schlimmer Vorbedeutung: ich halte nicht in ihr mein Beilager, und für die kommende wird Gott Rath wissen. Und er gieng zu Ḥosên und fragte ihn, ob er etwa einen Gefährten habe? Dieser bejahte es und ʿAlî fuhr fort: Wo ist er? Sieh' dich nach ihm um, er wird gewiss schlafen. Er traf [mit dieser Andeutung] Ḥosên ins Herz und dieser kam zur Berza gelaufen, wo er Habbâs und Ḥamda sich umschlungen haltend und schlafend fand. Er rief: Im Namen Gottes[47]), Habbâs, Habbâs, stehe auf! und er weckte beide, so dass sie sich erschreckt aufrecht setzten; er beruhigte sie und sprach: Fürchtet euch nicht! ich bin Ḥosên; aber was soll dies Schlafen? Schwärze Gott euern Ruf! Dachtet ihr nicht an ʿAlî? Wenn er nur nicht zu seiner Braut gehen wollte und euch zusammen schlafend traf! Wie wollen wir es machen? Habbâs sprach: So hat es Gott gefügt. Und sie giengen zu ihrem Wirth und legten sich schlafen. Ḥamda blieb zurück; es kam ihre Base zu ihr und sie schliefen bis zum Morgen. ʿAlî erhob sich früh von seinem Schlaf, begab sich zu Ḥamda und sprach zu ihr: Base, ich sage mich von dir los; du aber siehe zu [dich mit Ehren aus der Sache zu ziehen], widrigenfalls du die Schuld trägst. Was du begehrst, fordere zwischen mir und dir und fürchte dich nicht; du hast mein Wort darauf. Zu dieser Stunde stürzte sie auf ihn zu, fieng an ihn zu küssen und sprach: ʿAlî, ich verlange nur Habbâs, den Gast unserer Nachbarn. Auf seine Frage, wer dieser Habbâs sei, sagte sie: Unser Zeltnachbar während unserer Abwesenheit von euch. Und sie erzählte ihm Alles,

---

46) Die Roffa ist ein Theil der Seitenwand des Zeltes, welcher nicht angespannt ist, vom Luftzug leicht bewegt wird und in warmen Nächten der kühlste Ort zum Schlafen ist.

47) Der Beduine weckt Niemanden ohne dabei zu sagen: „Im Namen Gottes".

was sich zwischen ihm und ihr zugetragen vom Anfang bis zum Ende. Willst du nun, fuhr sie fort, dich nicht an mir versündigen, so verlange ich nur den Habbâs, denn ich bin mit meinem Herzen bei ihm und bei Niemandem ausser ihm. Gott müsse dich nicht von deinem Leben trennen — trenne mich nicht von Habbâs! 'Alî erwiderte: Da dies dein Wunsch ist, so werde ich Morgen früh ein Kameelfüllen schlachten und die Nomaden einladen; wenn du nun die Leute um das Essen versammelt siehst, so gehe auf mich zu und küsse mich vor den Leuten. Da werde ich fragen: Weswegen dieser Kuss, Ḥamda? und du wirst sagen: wegen eines Anliegens. Ich werde dich dann dein Verlangen anbringen lassen und sagen: Fordere! Gott hat mir den Edelmuth noch nicht entzogen! Darauf wirst du verlangen und Zeugen gegen mich aufrufen und ich werde dir gewähren [48]. Sie dankte ihm und 'Alî stand auf und gieng nach Hause. Tags darauf brachte er ein Kameelfüllen, hieb ihm die hintern Knieschnen durch und veranstaltete zu dem Schmause eine Versammlung; zu den eingeladenen Nomaden gehörten unter Andern auch Habbâs und Ḥosên. Als die Versammlung vollzählig war, da tratest du, o Ḥamda, auf 'Alî zu, fasstest ihn mitten unter den Leuten an und küsstest ihn, so dass es alle Anwesenden sahen. Er sagte: Weshalb dieser Kuss, Ḥamda? und sie redete, wie er sie vorigen Tags gelehrt hatte. Fordere, rief er, dieweil mir noch Edelmuth im Kopfe sitzt! Sie sagte: Welche Bürgschaft habe ich für dieses Wort? Er antwortete: Gottes, ein für allemal; es bedarf des Weitern nicht. Da sprach sie: Araber, ihr werdet Zeugen sein: Ich verlange nämlich von 'Alî Habbâs, den Gast unsers Nachbars: wenn er mich nicht von ihm trennt, so müsse ihn Gott nicht trennen von diesem Leben. Dies habe ich nunmehr bei dir zu fordern, 'Alî! Dieser antwortete: Sei guter Dinge, Habbâs ist dein! Wo ist Habbâs, ihr Leute? Lasst doch mein Auge ihn sehen! Da sagte Habbâs' Wirth: 'Alî, hier ist er, wie sich ihn das Auge nur wünschen mag und besser noch [49]. Sie fällt auf einen Zweig, der sie tragen wird. Ḥosên hatte nämlich seinem Wirthe über Habbâs und seinen Stamm Auskunft gegeben. 'Alî antwortete: Sie wird ihm sogleich angehören, bringt den Chaṭîb [50]! Und sie brachten den Chaṭîb, welcher

---

48) Wozu war diese ganze Scene nöthig? Antwort: Hätte er sich von Ḥamda, auf deren Hand er als Vaters Brudersohn die nächsten rechtlichen Ansprüche hatte, ohne Weiteres zurückgezogen, so musste Jedermann glauben, dass dies in Folge einer von Ḥamda begangenen ehrenrührigen Handlung geschehen sei. Um also das Mädchen nicht zu compromittiren, erfand sein Edelmuth den verabredeten Auftritt.

49) d. h. Da ist er, ein Mann, auf dem das Auge mit Wohlgefallen ruht, der aber in der That noch edler ist, als er es zu sein schon den Eindruck macht.

50) Der Chaṭîb in den Zeltlagern hat wenig gemein mit dem Regierungsbeamten dieses Namens in den Städten; ähnlicher ist er dem Chaṭîb der Dörfer, welcher den Vorbeter (Imâm), Gemeindebuchhalter, Schulmeister, den

Habbâs und Ḥamda verband; man liess beide ihr Beilager halten und diese liessen sich dann noch acht Tage zurückhalten. Darauf sagten sie: Die Heimath fordert ihre Leute und wir bitten dich, 'Alî, uns auf deinem Dromedar das Geleit zu geben [51]. 'Alî bat sie, noch zehn Nächte bei ihnen zu bleiben, aber Ḥosên sagte: Vergelte dir Gott! Wahrlich du hast genügt und noch ein Uebriges gethan. Hinter uns sind unsere Familien; wir wissen nicht, was mit ihnen geschah und was sie unsertwegen thaten, denn wir kamen hierher ohne ihr Wissen; sie glaubten, wir seien auf die Jagd gegangen. Seitdem sind uns gegen zwanzig Tage verflossen und wir haben an deine Gefälligkeit nur noch die Bitte uns das Geleit zu geben. Da holte 'Alî sein Ḍelûl und sattelte es und man brachte der Ḥamda ein braunes Kameelfüllen [51a], worauf man ein Frauenzelt stellte und Habbâs und Ḥosên brachen mit Ḥamda in Gottes Namen nach ihrer Heimath auf. 'Alî begleitete sie den ganzen Tag und als er am Abend umkehren wollte und sagte: Wir nehmen Abschied von euch [52] und bitten euch, Ḥamda als anvertrautes Gut zu betrachten — da rief Ḥosên: Wohin willst du, 'Alî? Nach Hause, sagte dieser. Ich schwöre bei Gott, rief Ḥosên, dass du dich von uns nicht trennen sollst, es sei denn du habest dich zehn Nächte in unsern Häusern aufgehalten. Hernach magst du zu den Deinigen zurückkehren. Und sie zogen, 'Alî mit ihnen, in Gottes Namen weiter. Nach zehn Tagen kamen sie zum Stamme;

Schreiber der Briefe und Ehecontracte des Dorfs vorsteht. Unter den Stämmen, bei denen er übrigens nicht häufig ist, hat er etwaige aus den Städten und Dörfern eingehende Briefe zu lesen und zu beantworten und einem Ehevertrage, welcher el-akd „Copulation" heisst, durch Abhaltung einer Rede mehr Feierlichkeit zu geben. Wo es keinen Chatîb gibt, ersetzt ihn bei Heirathen der Scheich oder ein anderer angesehener Mann des Stammes, während die Correspondenz durch den Kobêsî (einen jener in den Zeltlagern so häufigen fremden, grösstentheils aus Kobêsa gebürtigen Händler) besorgt wird. In den der Wüste benachbarten Dörfern kann man häufig hören, dass ein Mann vom Volke der 'Anezа sich ohne alle Zeugen in der Einöde mit einem Weibe seines Stammes rechtsgültig verheirathen könne, wenn nur die Formalität beobachtet werde, dass sich Beide je auf einen Stein stellen und der Bräutigam folgende Worte ausspricht:

Ana wâcif 'alâ ḥager ubi wâcifa 'alâ ḥager,
Fulâna lîlî mar'a wanâ lihâ deger,
Alâ sunnat Allâh warĕsûluh, wišhad, jâ rabb el-bašar!

Ich stehe auf einem Steine und sie steht auf einem Steine —
N. N. ist mein Weib und ich bin ihr Mann
Nach der Satzung Gottes und seines Apostels. Sei Zeuge, Herr der Menschen!

Aber diese Angabe entbehrt wie noch manche andere, durch welche die Bauern die Sitten der Nomaden verdächtigen, allen und jeden Grundes. Erklärlich werden sie durch den Hass der Landleute gegen ihre Bedrücker.

51) Um sie gegen Anfälle der Stammgenossen und der Nachbarstämme sicher zu stellen.

51a) Um sie zu ehren, denn das braune Füllen reiten vornehme Frauen.

52) Im Plurale sprechen nicht nur angesehene Leute von sich, sondern auch andere, wo sie wünschen, dass man ihrem Ausspruche Wichtigkeit beilege.

Einer sah sie von Weitem, erkannte sie und eilte die Kunde zu den Zelten zu bringen; er ging zu Habbâs Eltern und rief: Ich verkünde euch die Ankunft von Habbâs und Ḥosên; mit ihnen ist ein Weib auf einem Zelter und ein fremder Dromedarreiter. Da erschallten bei ihnen die Zalġûta's und das Freudengeschrei und es kam Habbâs mit Ḥamda zu den Seinigen, während Ḥosên den ʿAlî als Gast in sein Zelt nahm, in welchem dieser die erste Nacht zubrachte. Am zweiten Tage schlachtete Habbâs eine junge Kameelin und lud die Stammgenossen mit ʿAlî ein, welcher auf die ehrenvollste Weise behandelt wurde. Hosên erzählte dabei Alles, was sich mit ihnen zugetragen und wie schön ʿAlî an ihnen gehandelt hatte; denn es war ein Ereigniss, dergleichen niemals geschehen. In der Folge luden diesen die Araber des Stammes der Reihe nach ein: doch übernachtete er nur in Ḥosên's Zelt. Dieser dachte bei sich nach, wie er dem ʿAlî vergelten könnte; er ging mit sich zu Rathe und fand für ʿAlî keine Vergeltung ausser der Hand seiner Schwester. Sie hiess Ḥisnâ („die Schönste") und entsprach ihrem Namen. Ich muss sie, sprach er, mit ihm vertraut werden lassen, damit, wenn er heimzukehren wünscht, ihr Herz an ihm hängt und ihr die Trennung von dem, was hinter ihr ist, nicht schmerzlich wird. Und er rief die Schwester und sprach: Was habe ich von dir zu erwarten? Sie antwortete: Ich verspreche dir, was du begehrst. Da sagte er: Dieser unser Gast hat an uns edel gehandelt, wie niemals ein Mensch gethan und das, womit ich ihm vergelte, sollst du sein. Verschaffe dir nur Gewalt über ihn, ich gestatte dir es. Sie erwiederte: Mein Herz liebt ihn, seitdem ihr von seinen Handlungen erzählt habt. Und Ḥosên ging in Habbâs Zelt und liess ʿAlî allein zu Hause. Jetzt erhebe dich, Ḥisnâ, und gehe zu ihm ins Empfangzimmer! Sie setzte sich zu ihm, fing ein Gespräch an und zeigte sich ihm bald spröde, bald freundlich: „Bruder, wie sind die Niederlassungen in eurem Lande beschaffen?" Und: „O wärest du nicht zu uns gekommen! — missdeute die Worte nicht — und hätten wir dich doch nicht gesehen! Warum, liebe Wirthin? fragte er, und sie antwortete: So würdest du uns unbekannt geblieben sein und uns kein Leid zugefügt haben. Also hättest du wohl Zuneigung zu mir? fragte er und sie sagte: Böser Mensch, [du fragst noch], etwa weil du mich noch gehen siehst? Bei deinem Leben, schämte ich mich nicht vor den Leuten, ich würde aus Liebe zu dir nicht auf den Füssen stehen können. Kommt mir der Gedanke an deine Rückkehr zu den Deinigen, während ich in diesem Lande bleibe, wo man weder mit euch zusammen kommt, noch Heerde die Heerde trifft, das ist mein Tod. Und sie pflegte ihn zu kämmen, ihm den Kopf zu waschen und den Mantel vom Ungeziefer zu reinigen[53]. Es vergingen nicht

---

53) Während der Nomade vor dem Floh, der in den Zeltlagern nicht gefunden wird, eine fieberliche Furcht hat, und dieser Furcht wegen nicht leicht

drei bis vier Tage, so war 'Alî fertig: er mochte nicht mehr essen und trinken und kamen die Nomaden, ihn einzuladen, so sagte er: Wahrhaftig, ihr Leute, mein Herz verschmäht die Nahrung und es ist mir unmöglich zu essen: man kann mich für krank halten. Waren die Leute weggegangen, so setzte er sich Ḥisnâ gegenüber; Beiden war es am liebsten, wenn Niemand zu ihnen kam und sie keinen Menschen sahen. Eines Tags sagte 'Alî zu Ḥosên: Lass mich zu den Meinigen gelangen, du siehst, Freund, ich bin todt. Wo sind die Deinen? antwortete Ḥosên, wahrlich du darfst nur in gesundem Zustande abreisen. Aber 'Alî betheuerte, dass er noch am nächsten Tage abreisen werde. Ich bin lange geblieben, sagte er, und weiss nicht, was zu Hause geschehen ist. Willst du deine Güte gegen mich vollenden, so lass mich heimziehen und dein Banner wird weiss sein, wie die Kopfbinde des Ibn Ġubn[54]. Am andern Tage lud Ḥosên die Stammgenossen zu einer Versammlung, nahm Habbâs bei Seite und sagte ihm: 'Alî will nach Hause aufbrechen, wie vergelten wir ihm seine Edelthat? Habbâs erwiderte: Mein Besitz, mein Haus ist in deiner Hand, was du 'Alî

---

in einem Bauernhause schläft, so findet er jenes andere den Kleidern anhaftende Ungeziefer nicht in einem so hohen Grade ekelhaft wie wir. Er kann sich bei seiner Lebensweise nicht frei davon halten, und in das Unvermeidliche fügt sich bekanntlich Jedermann. Man hat mir gesagt, dass dieses Ungeziefer der Grund ist, warum der Nomade ohne Kleider schläft. Ein aufmerksamer Wirth lässt daher den Mantel seines Gastes durch seine Leute reinigen. Unterzieht sich diesem Dienste die Tochter oder, wie hier, die Schwester des Wirths, so ist das allerdings ein Beweis besonderer Auszeichnung des Gastes.

54) Ibn Ġubn war ein angesehener Beduine, der durch ungewöhnliche Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse seiner Gäste sprichwörtlich geworden (Orig.). Das „Banner“, welches vor dem Häuptling hergetragen wird, ist hier figürlich der Ruf, der vor Jemandem her durchs Land geht. Diese Redeweise ist auch dem Ḥaḍarî vollkommen geläufig. Er hat ein doppeltes Banner: das weisse (râja bêḍâ) und das schwarze (râja sôdâ). Wie wir einem allgemein gehassten Manne eine Katzenmusik bringen, so macht ihm jener das schwarze Banner, und wo man bei uns Jemandem einen Fackelzug bringt, wo ihm das Volk unter Lebehochruf vors Haus zieht, da macht ihm jener das weisse Banner. Beides ereignete sich in Damask während meines dortigen Aufenthalts zu wiederholten Malen. In der Gurza (der Zwischenhandlung eines Schattenspiels, von welchem ich eine Copie besitze, wird einem Ramadân Agâ das weisse Banner gemacht, ganz in der herkömmlichen Weise. Der Sprecher ermahnt die Anwesenden, sich recht zusammen zu nehmen, dann hebt er ein Tuch in die Höhe und ruft: O Bewohner dieses glücklichen Viertels (jâ ahêl el-'adîja)! Volk: Hâh — (d. h. hâ naḥⁿn hâḍirîn „da sind wir!“). Sprecher: Denen Gottes starke Kraft beistehe (wa-nahim Allâh el-kauwîja)! Volk: Hâh — Sprecher: O ihr Gehenden und Kommenden (jâ râiḥîn wagâîn)! Volk: Hâh — Sprecher: Denen Gott die Nachkommenschaft nicht entziehe! Wenn dieses Banner das Banner Ramadân Agâ's ist, so mache Gott weiss — (lâ jakṭa' 'ilkum durrîa! in kân hal-râja râjat Ramadân Agâ, bejaḍ Allâh —) Volk: Sein Gesicht (wegⁿhuh)! Hier fällt Musik und Gesang ein. Das Stadtviertel heisst hier (el-ḥâra) el-'adîja „das Kühlunghauchende“, weil der Ruhm des gefeierten Mannes wie der Westwind belebend über das Viertel strömt.

zu geben wünschest, gib ihm! Seine Wohlthat ist unbezahlbar! Da sagte Ḥosên: Geh, sattle die Stute und bringe sie zu mir! Dieser sattelte, brachte sie zu Ḥosêns Zelt, band sie mit dem Zügel an einen Zeltstrang und trat ins Gastzimmer. Was soll dieses Pferd, Habbâs? fragte ʿAlî und jener antwortete: Es ist eine Vergeltung für ʿAlî. Die Stammgenossen sagten: Er ist dessen würdig. Nein, rief Ḥosên, dieses Pferd ist keine Vergeltung für ʿAlî; die [rechte] Vergeltung befindet sich bei mir: seht, ich gebe ihm noch Ḥisnâ, als Beisteuer zu Habbâs Schuldabzahlung. Da sprang ʿAlî auf und küsste ihm den Bart und es sprang Habbâs auf und küsste ihm den Bart und alle Stammgenossen riefen: So wahr Gott lebt, er ist dessen würdig! Und Ḥosên verband ihn mit seiner Schwester und man liess ihn das Beilager halten. Nach zwei Tagen verlangte ʿAlî die Heimkehr; man sattelte der Ḥisnâ ein Kameelfüllen und setzte sie auf. Ḥosên und Habbâs ritten mit und blieben bei ihnen, bis sie sie in Sicherheit wussten, worauf sie Abschied nahmen und Jeder sich in seine Heimath begab. Als ʿAlî nach Hause kam mit einem Mädchen holdlicher als Ḥamda und mit einer Stute, versammelten sich die Stammgenossen bei ihm und begrüssten ihn. Er veranlasste eine Versammlung und erzählte ihnen von der ehrenvollen Behandlung, die ihm von Ḥosên, Habbâs und ihrem Stamme zu Theil geworden und von den erhaltenen Geschenken. Das Pferd, sagte er, ist von Habbâs und das Mädchen ist Ḥosêns Schwester. Die Anwesenden sprachen: So wahr Gott lebt, du bist dessen würdig! Dann tranken sie Kafee und Jeder ging nach Hause. Wir verlassen sie in Wonne und Wohlstand. Beglücke Gott das Leben der Zuhörer!

III. Sprachlicher Commentar.

Seite 74. Z. 1. السَّالفة eig. das Vorhergegangene, von einer wahren und erdichteten Geschichte gebraucht, entspricht dem sonstigen قصّة „Aphorisme" und حكاية „Erzählung". Statt des letzteren hat der Nomade حَكْوة, woran حَكْوِي und bei dem Ḥaḍarî حَكَواتي „der Erzähler von Profession".

Z. 2. الخوالد ist Collectiv von الخالدي, also gleichbedeutend mit بني خالد. Der regelmässige Plural ist für das nomen gentile gegenwärtig ganz ausser Gebrauch gekommen, während er in den ersten Jahrhunderten des Islam noch sehr häufig war. Das Collectiv, welches ihn verdrängt hat, zeigt eine grosse Mannichfaltigkeit der

Formen; die häufigsten sind von فاعلى (wie خالدى) فواعل und فواعلة, von فعولى und فعّلى sind es فعاعيل und فعاعلة, während vom ersteren allein فعولة und vom letzteren فعّالة vorkommt; فعّالة bildet sich von فعيلى; فعّلة, فعيلات und فعلات von فعّلى; فعلان von أفعلى und فعّلى; فعول und أفعال von فعّلى; فعّالة und فعّال von فعّلى (meist hohler Wurzeln): مفاعيل und مفاعلة von مفعولى u. A. Sehr gewöhnlich ist die Endung ات; und wo der Name des Stammvaters den Artikel nicht hat, wird dieser oft zur einzigen Bezeichnung des Stammes und العلى, الغنم, اليوسف ist so viel als بنى على u. s. w. — رجّالاً hat die Nunation des Accusativ nicht etwa als خبر كان, sondern diese steht als ausschliessliche Bezeichnung der Indetermination bei den Beduinen der syr. Wüste. Man sagt: وصلت رجّالاً, وصلت مع رجالاً, وصلنى رجّالاً; ebenso im Plural: وصلونى رجاجيلاً u. s. w.; desgl. وصلتنى حرمةً „es kam zu mir eine Frau“ und وصلونى مسلمينًا ومسلماتًا „es kamen muslimische Männer und Weiber“. Auf die Frage, warum Wallin nur die Nunation des Genitivs habe, lässt sich antworten, dass sich ihm dieselbe wohl gleich bei seinem Eintritte in Arabien (von Muwêlih aus) unvertilgbar eingeprägt haben mag; denn in der Gegend von Tebûk lautet die Nunation an mit starker Imâla fast wie en in unserm „wenn“. In seinem Irrthume bestätigten ihn Phrasen wie: يوم آن جيت „als ich kam“, welche er: يومٍ جيت jômin gît schreibt, vgl. Ztschr. Bd. V. S. 6 in der Mitte der Seite; desgl. Verbindungen wie: كان ابن الى „ich hatte einen Sohn“, انت واخذ الك „du hast dir genommen“, wo ibn illî und wâchid illak gelesen wird, damit die praep. إل (= ل) mehr Körper bekommt; aber Wallin las hier ابنٍ لى und واخذٍ لك, in der Meinung das n der Nunation habe sich dem folgenden ل assimilirt, vgl. Ztschr. Bd. V. S. 10 und Bd. XII S. 673. An dieser letzten Stelle behauptet übrigens Wallin die Ausschliesslichkeit der Nunation auf in nur von der Sinai-Halbinsel, über deren Idiom der Schreiber Dieses sich kein Urtheil erlaubt; für die syr. Wüste sta-

tuirt Wallin (Bd. V. S. 6 oben) Ausnahmen. Offenbar war er hier seiner Sache nicht mehr sicher. Von Palmyra bis Medina und von Damask bis zum persischen Golf lautet die Nunation wie ein helles an in „wann, Gespann". Dieses zu beobachten mag Wallin keine Gelegenheit gehabt haben. — Was nun die Form رَجّال anlangt, so ist sie das Intensivum von رَجُل, doch ohne sonderliche Verstärkung des Begriffs; nur der Plural رَجاجيل sind Männer par excellence. Hiernach ist eine Angabe in Bd. V. S. 7 der Ztschr. zu berichtigen. Wenn es dort weiter heisst, die Form رِجال (pl. von رَجُل) nehme heutigentags das Beiwort bald im plur. bald im sing. zu sich, und man höre رِجال مَليح „ein guter Mann" und رِجال مِلاح „gute Männer", so beruht diese Annahme auf einem Gehörfehler. Wo Wallin رِجال مَليح hörte, hatte man رَجّال مليح gesprochen (z. B. Ztschr. Bd. V. S. 1, Vers 4). Auch der Schreiber Dieses hat das erstere seines vocallosen ج wegen (rgâl oder ergâl) längere Zeit mit dem letzteren verwechselt. — أَنْطِيه اللّه = اللّه مُنْطِيه. Es ist part. der IV. Conj. (das bei den Nomaden wie im Hebräischen مَفْعِل lautet) von أَعْطَى = أَنْطَى mit dem Suffix. — كود = غَيْر „ausser". Ein Weiteres über die Bedeutung und mögliche Ableitung des Worts siehe bei Wallin Ztschr. Bd. V. S. 6. Doch liegt der dortigen Bemerkung „Einen Beduinen von Tâïf hörte ich يَكود jakûd sprechen, was ich für das Ursprünglichere halte" ein Gehörfehler zu Grunde, denn der Beduine sprach يا كود; dasselbe gilt von إكود (Bd. V. S. 1 im ersten Verse), wo gleichfalls يا كود zu lesen ist. Denselben Gehörfehler haben wir in Bd. VI. S. 217, wo zweimal statt يَدوب Jedûb zu lesen ist يا دوب „kaum". Die Interjection يا, welche der Hadari und Bedawi noch sehr oft mit dergleichen Partikeln verbindet, lässt uns den Process, wie sie entstanden sind, noch deutlich erkennen: Es sind ursprüngliche Ausrufe, die in die Rede eingestreut werden, wie: يا كَوْنَتى, يا حَسْرَتى, يا حَيْفى, يا خَيْبَتى, يا نَدَم u. s. w., und häufig nur einen adverbialen Begriff bezeichnen sollen, z. B. يا ذُلّنا بَعْد مَوْته „es wird uns nach seinem Tode schlecht gehen", يا ذُلّك عند الوفا „du wirst

es kaum zurückzahlen können", wörtlich: o über deine Mühe beim Zurückzahlen! Wie دوب (aus دؤوب entstanden) von der Wurzel دأب, so ist نود von der W. نأد abzuleiten. — قبّاس ein häufiger Beduineneigenname, seiner appellativen Bedeutung nach „der viel Anfallende" von قبس على فلان = قحم. Man sagt قبس على سربة „er stürzte sich auf einen Reiterhaufen"; auch sagt man قبس بالليل على بيوت „er machte sich des Nachts an die Nomadenzelte, um Vieh zu stehlen". (Orig.)

Z. 3. العربان „die Nomaden" mit engerem Begriffe als العرب; عربان الحيرة sind die Stämme einer bestimmten Gegend, عربان القبيلة die Angehörigen einer Kabila, oder die Zweige (حمائل) derselben. — قلهم يقلوا = قلّة تقلى. Auch in der Schriftsprache nimmt das Collectiv den Sing. fem. zu sich. Das Suffix ـه ist bei allen syr. Stämmen gewöhnlicher als ـها; doch braucht man das letztere oft nach einem langen Vocal und in der Poesie, wo es das Metrum erfordert; so z. B. Ztschr. Bd. VI, S. 369, wo alle fünf Verse auf ـها reimen; und wenn Wallin in der Transscription überall ah statt hâ schreibt, so irrt er; denn das Metrum verlangt durchweg einen Bacchius ورقها, keinen Anapäst (ورقه). Dagegen ist S. 206 im vierten Verse بدلاله „durch ihre Koketterie" zu lesen (statt: بدلالها), desgl. Bd. V. S. 1 vorl. Vs. بزوله st. بزولها. — راعي شورا = صاحب الشور المليح = مليح. Schon Fleischer hat (Ztschr. Bd. V S. 9) das beduinische راعي mit dem hebräischen רעה zusammengestellt. Aber Bd. VI, S. 369 sollen die Worte راعي الجوف den Einwohner des Gôf, oder den aus ihm Gebürtigen bezeichnen, was natürlich unmöglich ist; wahrscheinlich war der Dichter ein Hirt und bekannt unter dem Namen الراعي الجوفي „der Hirt aus dem Gôf". — Zu der grammat. Verbindung شورًا مليح bietet unsere Erzählung Analogien; die Beduinen lieben es nicht, beides, Haupt- und Beiwort, zu nuniren, und die Dichter thun es nur, wo es das Metrum verlangt.

Z. 4. من ادني ما ضربة الخ. Das Femininalsuffix in ضربة und جيبة erklärt sich durch ein hinzugedachtes المصلحة oder الأمور „Wo er immer an eine Sache schlug“ (d. h. wie er immer eine Sache ergriff), Gott machte sie unter seiner Hand zum Kopf (, den er treffen musste). Das Bild ist vom Zeltpflock (الوتد) hergenommen, den man mit dem Schlägel (الميجنة) auf den Kopf treffen muss, wenn er in die Erde eindringen soll. Ist dem Damascener ein Unternehmen geglückt, so ruft er: نفذت معي „es ist durchgedrungen“, mit dem ursprünglichen Bilde des Zeltpflocks oder Nagels, den man auf den Kopf getroffen. Nach vergeblichen Bemühungen ruft man: ما يجي معي راس „ich weiss keinen Kopf zu finden“, auf den der Schlag geführt werden müsste; oder ما تطلع معي راس „die Sache zeigt sich mir nicht als Kopf“, so dass ich im Stande wäre, den entscheidenden Schlag zu führen; oder ما صار لها راس „sie bekam keinen Kopf“ d. h. ich drehte und wendete die Sache, wusste aber nicht mit ihr fertig zu werden. Im Schattenspiel „Die Liebenden von Amasia“ brüstet sich der Meister seinen Gesellen gegenüber mit den Worten: ما تعرفوا دقة المعلم بألف ولو دقها شلف „des Meisters Schlag, aufs Gradewohl nur hingeschlagen, will immer noch so viel als tausend andre Schläge sagen.“ — والسعد هبّ له „und das Glück wehte ihm“. Vgl. zu diesem Bilde Ztschr. Bd. V. S. 1: وإن ساعف البارى وهبت لأحاليك „wenn Gott seinen Beistand giebt und das Glück den Deinigen weht“. Bei هبّت ist ريح im Sinne von سعد zu suppliren.

Z. 5. يبطح به Gott wollte stürzen mit ihm, so dass er der passive Theil der Handlung war. — Die Worte بالله عونتك sind Parenthese: „Gott, dein Beistand bewahre uns vor solchem Schicksale!“ Zwei Zeilen später bedeuten sie: „Dein Beistand verhelfe uns dazu“. — das و in ولكن ist bemerkenswerth vor dem Nachsatze; das يوم des Vordersatzes in der Bedeutung حين ist häufig in dieser Erzählung. — يأعقد = يتولّمه in Damask und يشقر فيه in Haurân. Das Wort ist sehr gewöhnlich in der Wüste; man sagt: فلان يتمم

نَمَّا ذعاه والعدوّ يتولّحه „er flieht und der Feind verfolgt ihn". — In Haurân نَمَّا خَلّاه, in Damask حتّى جعله. Das W. نَمَّا ist wohl wie البياما aus إلى ما (=إلى أن) zusammengesetzt. — بصفة = بلّون oder بكيفية; vgl. das vulgäre شو لونه „wie ist seine Beschaffenheit?" Im Jargon der syr. Küstenstädte sagt man: شلّون القضيّة šlôn el-ḳaḍîa „wie war der Vorfall?"

Z. 6. تفسّقلت = تشقّقت عنه (Orig.) d. h. تفرّقت عنه. In Ḥaurân sagt man تفسّقل الحائط „es klaffte die (zersprungene) Wand auseinander".

Z. 7. الدّنيا st. الدّنيا; die 'Anezu verwandeln in den grammatischen Formen فُعْلَى und فُعْل (plur. von أَفْعَل) das u der geschlossenen Silbe regelmässig in i und sagen حِسْنَى Ḥisnâ (Frauen-eigenname), حِمْر, زِرْق, خِضْر, صِفْر statt حُمْر, زُرْق die rothen, blauen, u. s. w. Auch in der Singularform فُعْل ist u selten; doch hörte ich immer rumḥ (die Lanze) sprechen. In Seetzens Reisen (Bd. I, 404) heisst es, dass die 'Anezu, Ṣuchûr u. A. die Stadt Jerusalem دكس nennen; er hätte دِقْس diḳis schreiben sollen, welches zur Erleichterung der Aussprache aus قُدْس transponirt ist. Ich hörte das Wort von den 'Anezu nur dičis (دِقْس) sprechen. Auch das Wort كُلّ „alle" klang mir immer wie kill; doch hatte sein ك niemals den ǵ-Laut.

Z. 9. حلاله. Das Wort حَلَال ist hier im weiteren Sinne das Eigenthum überhaupt: gewöhnlicher verstehen die Nomaden nur die Familie und die Heerden darunter, während das härene Haus einschliesslich aller Hausgeräthe الحِلّة heisst. Häufig hört man beide Worte الحلّة والحلال verbunden. — وراها مهيرة = وراءه مهرة, denn فرس ist bekanntlich bei Ḥadar und Bedu nur die Stute, also = رمكة.

Z. 10. جوزين aus زوجين transponirt. Ein kluger Damascener sagte mir, dass man „das Paar" gôz nenne, weil die Wall-

nüsse (gôz) meist paarweise am Baume hängen. — رداول pl. von ردنية ridnia die Pistole. Von dem Ḥaḍari und dem wohlhabenden Nomaden wird die Pistole paarweise in einem ledernen Behältniss (von Jenem bêt eṭ-ṭabantschât, von diesem bêt er-redâul genannt) an der linken Seite getragen. Von dieser Lage unter dem Arme und von dem weiten Hemdärmel (ردن pl. أردان = كمّ pl. أكمام) bedeckt hat die Pistole ihren Namen. Arme Beduinen, die nur eine Pistole haben, tragen sie im Leibgurt; sie heisst el-ferda wörtlich „die Vereinzelte" (als Gegensatz von زوج „das Paar"). — يلقى (von لقى fut. i. ankommen) drückt bei den 'Aneza, wie bei dem Ḥaḍari das Wort يجي jigi (gewöhnlicher بيجي bigi), den Begriff „gegen (circa), ungefähr, im Belang von ..." aus, also s. v. a. بمقدار, قدر, نحو. Man sagt عندي يلقى مية شامي 'indi jelfi 'mjat Šâmi ich habe gegen 100 damasc. Thaler. Vor dem Zeitworte ist etwa das vage Pronomen ما zu suppliren, worauf es sich beziehen kann. — نعم pl. أباعر (plur. von أبعر) und بعارين (pl. von بعران) umfasst zwar die männlichen und weiblichen Kameele, doch verstehen gegenwärtig die Nomaden, ebenso wie unter بل (= إبل), gewöhnlich die weiblichen (النوق) darunter. Dagegen sind الزمل (collectiv) und الزوامل die männlichen, das Gepäck einer Niederlassung tragenden Kameele = الجمال الشيالة.

Z. 11. زري zeri „schlecht" entspricht dem ردي redi des Ḥaḍari (Orig.). Es kommt in dieser Erzählung wiederholt vor. Abzuleiten ist es ohne Zweifel von dem ZW. زرا = عابه علیه etwas bemängeln, etwas hässlich oder schimpflich finden. Nach dem Ḳâmûs (s. v.) ist das Wort in der Schriftsprache selten; es hat wohl immer vorherrschend der Wüste angehört. Im Ostjordanlande ist es noch gebräuchlich; vgl. Ztschr. Bd. VI. S. 190, wo in einem Gedichte des Nimr الزراة والشمتات „die Bemäkler und Schadenfrohen" erwähnt sind. Vgl. Neśwân (HS. der kön. Bibl. in Berlin) Bd. I fol 291ᵇ:

اِزْدَرَى الذَّمِيم (die VIII Form) das Tadelnswerthe verächtlich und schimpflich finden. Hiernach wäre زرى (die F. فعيل) verächtlich, dann elend und schlecht. — الرَّبْع ist der Volksstamm, insofern Jemand zu ihm gehört, oder sich zählt, also = die Stammgenossen. — واسوه مسخرة „sie hatten ihn zum Spott". Das ZW. وَاسَى (mit تَوَاسِي inf. مُوَاسَاة) bedeutet „ausgleichen, gleich machen, gleich achten" ganz als ob es eine Umstellung von ساوى يساوى مساواة wäre. Sodann bedeutet dieses ungemein häufige ZW. auch „wiederherstellen (dem früheren Zustande gleich machen), zurechtmachen, zubereiten Etwas", und entspricht auch in dieser Bedeutung vollkommen dem ZW. سَوَّى يسوِّى des heutigen Ḥaḍarî. Die Radix mag أَسَى sein (was im Nomadenidiome وَسَى lautet), denn الآسى „der Arzt" ist etymologisch und sachlich = المُوَاسِي „die Wiederhersteller". — وبالأخير = وَتِين (Orig.) „u. schliesslich". Das Wort ist wohl mit dem hebr. u. aram. בֵּן zusammenzustellen. — أَنَا „ich" gehört dem Ṣarârî-Idiome an, denn die 'Aneza sagen, wie die Hebräer, أَنِي 'ani.

Seite 75. Z. 1. عِفْتْ = شَابَتْ نفسى من الحجّ oder شِبِعْتْ من (Orig.). — حارمًا على ist ein Schwur, der vollständig lauten würde: حارمًا علىّ السّكنى بين خلاول العرب. — أَلَا oder أَلَّا findet sich mehrmals in der Erzählung, immer nach einer Schwurformel; das ا ist entweder eine Verstärkung des Schwurs, oder es steht wegen des vocallosen ف prosthetisch. — Ueber das يا in يا غير s. oben S. 114 unter d. W. دود.

Z. 2. ما يحوله كلّ موحمانى. Das Wort كلّ bedeutet vor dem Sing. mit einer vorhergehenden Negation zusammen bekanntlich s. v. a. „keiner". — Mâdemâni (vielleicht auch مَوْدَمَانى Môd.) „ein menschliches Wesen" = ابن آدم. Das Wort ist mir, so viel erinnerlich, nicht weiter vorgekommen. In Damask ist رجل آدمى 'âdemi ein humaner, feiner Mann, und ناس أَوَادِم (oder أوادم allein) gebildete, feine Leute. — يشوفن ješûfan bei den 'Aneza gewöhnlich

statt يَشُوقِنِي; doch braucht man das Suff. ni, besonders nach langen Vocalen und in Gedichten aus metrischen Gründen.

Z. 3. تواسي له زهاب الدرب wofür man in Damask sagen würde: تَسَوِّي له زُوَّادِ الدَّرْب und in Ḥaurân تسوّي له زوّاده الدرب die 3 Wörter Zehâb (nicht mit ذ, so dass man es etwa mit مَذْهَب „Weg“ zusammenstellen könnte), Zawâda und Zewâda entsprechen dem schriftarabischen زاد. — جُود gûd ist der kleine Wasserschlauch, den der Reiter mit auf die Reise nimmt. — شَدَّ على ذلوله er legte den شداد auf, er sattelte; das ذَلُول pl. ذُلُل entspricht dem هَجِين der Aegypter. Der Reiter eines solchen ist راعي الذلول, und الذَّلَّالَة (ein militärischer Ausdruck) ist die Kameelreiterei der 'Aneza. — Für كَرَب „schnüren“ vom Strick und „fest anziehen“ vom Gurt, wird in Damask (wie in der Schriftsprache) die 1 Conj. كَرَب fut. u. gebraucht und man sagt gleichbedeutend: أُكْرُب الحِزام und شِدّه „ziehe ihn fest an!“ — الحَقَب, in Damask حَقَلة genannt, ist der hintere Gurt des Kameelsattels und البِطان, in Damask حِزام genannt, der vordere Gurt desselben.

Z. 4. نَحَش عليها = نَشَط عليه (Orig.) „er warf hinauf“. — قَمَز = شَذَب (Orig.) und dieses wurde wieder durch نَطّ „springen“ erklärt: „er schwang sich auf sein Thier“. — الّا هو = الّيا هو (Orig.) „siehe da sass er“. Die Partikel إلّيا eljâ und mit der Copula وإلّيا wuljâ ist entstanden aus dem schriftarabischen إلّا und diesem und dem hebräischen הִנֵּה entsprechend in der Bedeutung von إنّه und הִנֵּה „siehe da“ ecce! vgl. 1 Kön. 15, 23 in Verbindung mit 2 Chron. 16, 11. Der Form إلّيا analog gebildet ist بِلْيا bìljâ = بِلا „ohne“. Nicht zu verwechseln ist إلّيا eljâ mit الّيا iljâ in der Verbindung الّيامنا, wo es aus إلى entstanden ist; desgl. ist وإلّيا wuljâ nicht zu verwechseln mit وَلْيا, wuljâ,

welches = وَلَوْ „und wenn" ist. — ظَهَر = ضَهَر; das ZW. ظَهَر (in Damask ظَهِر) f. a. „erscheinen" und das part. ظاهِر „sichtbar" sprechen sowohl Ḥaḍar als Bedu mit ظ, während sie ظَهْر „der Rücken" und ظُهْر „der Mittag" mit ض sprechen.

Z. 5. وَجَّهِيا = شَرَّقَه und شَكَّها (Orig.), er dirigirte es gegen Osten, liess es die Richtung nach Osten nehmen. — ناحِيَة = نَيَّة (Orig.) gegen (versus). — قَدَّم الله = قَلَّط الله (Orig.) er schickte Gott voran, um unter seiner Führung und seinem Schutze ruhig zu reisen d. h. er reiste in Gottes Namen; der Damascener sagt: سافَر بأَمان الله. Zur weiteren Erklärung des Wortes fügte man hinzu: Jemand يقلّط خدّامينه „schickt seine Diener voraus und er selbst folgt später nach". Bei dem Stamme der Ṣulût im Legâh notirte ich im Jahre 1856 folgende Phrasen: قَدِّمْ لنا = قَلِّطْ لنا العشا „setze uns das Essen vor", قَلِّطْ لي القهوة „reiche mir ihn", الرَّبيط قَلَّط حَلاله „der Gefangene bot all sein Eigenthum (für seine Freiheit)", تقدّم = تقلّط على الأكل „er gieng zu Tische", تقلّط لليمين „er schickte sich an den Eid zu leisten". — يَتْطَعَّمْ = يَسُوقها (Orig.). — نَمْرَح „er rastete". Das ZW. أَمْرَح ist Denominativ von المَرَاح = المنزل, die Raststätte des Reisenden.

Z. 6. حَتَّى وَصَل = الْيامَا ضَبّ (Orig.) „bis dass er gelangte". Das ZW. ضَبّ kommt in dieser Erzählung öfter vor. Ztschr. Bd. VI. S. 214 unten sagt Wallin in einer Redensart: يَضُبّ البلد „er erreichte die Stadt"; doch bezweifle ich, dass dieses ZW. ohne على mit blossem Accus. construirt werden kann. Die Partikel اِلْيامَا iljâmâ ist dem Sinne und gewiss auch der Form nach identisch mit إلى أَنْ = إلى ما. — هَكي pron. demonstr. für das entferntere und häufig (wie in der vorliegenden Stelle) nur sichtbar gedachte Objekt „jener, jene"; es ist generis comm. und für den Sing. u. Plur.,

während der Ḥaḍarî für das Masc. ذاك, das Fem. ذيك und den Plur. ذوليك hat. Wahrscheinlich ist jenes هكى aus هاك verkürzt, was auch vorkommt. Das massivere d. h. nur auf vor Augen Liegendes hinweisende Fürwort ist auch bei dem Nomaden هاذاك fem. هاذيك „jener, jene dort".

Z. 8. من مبركها = من مطواه an der Stelle, wo das Kameel liegt; das ZW. طوى f. تطوى bezeichnet die dem Kameele eigenthümliche Art zu liegen, wo der Leib die untergeschlagenen Beine bedeckt, und wenn man auch طاوى in der Bedeutung قاعد von Menschen sagen kann, so bleibt doch das ursprüngliche Bild unverwischt. — وهاذا هو. Das demonstrative هاذا entspricht hier unsrer vagen Local- resp. Zeitpartikel „da" in: „da gingen sie, als das u. das geschah". Sehr häufig wird es auch ebenso wie dieses als Verstärkung des einfachen Demonstrativpronomens gebraucht, wie weiter unten: هالشى هاذا „diese Sache da"[1].

Z. 9. الّا اطّلع = نوم تبحّج. Die Stämme No'êm und Gemâ'ila (النعيم والجماعلة), welche zwischen dem See von Hîgâna und der Legâh ihre Niederlassungen haben, sagen statt تبحّج immer طبحّج ṭabhag „sich umschauen". — الفتيل ist die Lunte

---

1) Das gilt indess nur von der Prosa, und wenn Wallin Ztschr. Bd. VI. S. 195 in einem Gedichte des Nimr statt هذه البلاوى „diese Leiden" هالبلاوى هالى erwartet hatte, so thut er dem Dichter Unrecht. Nebenbei sei zu dem betreffenden Hemistich (يا ربّ عِنْ هذه البلاوى مصاليين) zweierlei erwähnt: 1. müsste aus metrischen Gründen statt هٰذه (was dem Nomaden auch gar nicht geläufig ist) هالى gesetzt werden, 2. ist das auch dem Sinne nach unnütze Demonstrativ gegen die Präpos. من zu vertauschen, da das ZW. أعان „helfen" mit على oder مِن (gegen Jem. oder wider Etw.) construirt wird; also lautet das Hemistich: يا ربّ عِنْ من البلاوى مصاليين „o Herr, hilf Elenden aus den Nöthen".

der Flinte, فتيلة dagegen ist der Lampendocht. — بصبوصه buṣ-bûṣa ist die glühende Kohle, in Damask بصّة baṣṣa. In Ḥaurân ist بصيص „im Dunkeln glühend, glänzend". — شاعل = معلّق (Orig.), auch معلّق (Part. der IV. Conj.) hat diese Bedeutung. — بوارديّ „der Flintenschütz", statt: بواروديّ der Nisba von بوارود dem plur. von بارودة „die Flinte".

Z. 10. والظاهر = وأثرات (Orig.) „und es zeigte sich"; weiter unten (Zeile 18) erklärte man es durch والحاصل „und das Ergebniss war". Dieses Wort, welches nach Art der Präpositionen im Stat. constr. steht, halte ich für einen ursprünglichen Plural von أثرة, dem nom. unit. von أثر oder أثر „die Spur, das sichtbare Zeichen", welches von einer Person oder Sache herrührt, und an welchem diese wieder erkannt wird, z. B. ich glaubte dich gesund وأثراتك ساخن „aber es zeigt sich, dass du fieberst". Das vocallose Elif fällt hinter der Conj. و aus, wie in der Präpos. بثر beṭer st. بأثر „hinter" (pone), eigentlich „in der Fusstapfe des Vorhergegangenen"[1]. — شائقة statt شائقا إيّه; es ist das nunirte Particip mit

---

1) Mit اثرات hat man das völlig synonyme اثاري zusammenzustellen, welches sich zweimal in Wallins Proben (Ztschr. Bd. VI S. 205, Z. 11 u. 3 v. unten) findet, und von ihm (S. 212) weiter besprochen wird. Es war ihm oft, aber immer nur in der Verbindung اثاريك vorgekommen. Seine Bedeutung veranschaulicht er an folgendem Beispiel: Du wolltest reisen, اثاريك ما مدّيت „es zeigt sich, dass du nicht gereist bist". Ich gestehe, fügt er hinzu, dass mir die Herleitung des Wortes nicht klar ist. Wahrscheinlich ist es ein Plur. فعال von أثر oder أثرة mit dem bei den Beduinen häufig in der Annexion an die Partikeln gehängten ي; man sagt فوقينا fôkînâ „über uns" und تحتيك taḥtîk „unter dir", wo der Begriff „oben und unten" nicht präcisirt werden soll, und man mehr an die Umgebungen dessen, was oben und unten ist, zu denken hat. So ist عنديّنا (st. عندنا) „in unserer Nachbarschaft", fast identisch mit حوالينا. Die Damascener sagen alsdann عنديّتنا 'indîtnâ

dem Suffix. — دَغَلْتُه „er schlich sich ungesehen heran". الدَّغيلة ist das heimliche Heranschleichen; man sagt جانى دغيلة und دَغَلَني دَغيلة (Orig.).

Z. 11. وَشْ spr. wuš und وَيْش wêš „was?" aus آيش und أَيْش entstanden wie وَلِيف „der Vertraute" und وَفَى „kommen" statt أَلِيف und أَفَى. — زَلَمة zeleme „die Person"; mit يا زَلَمة redet man einen unbekannten ganz gleichgiltigen Menschen an, der Plur. ist أَزْلام ezlâm; der Ḥadari verbindet gewöhnlich mit dem Worte den Begriff des Fussgängers, und von Soldaten gebraucht ist der Plur. زُلْم zulm die Infanterie (in Aegypten المُشاة) vgl. meinen Reiseber. über Haurân pag. 144. — اَلّي in der Poesie auch اَلِّ und اَلْ „derjenige welcher" bleibt unverändert beim Wechsel von Genus und Numerus. Eine Nebenform ist هَلّى, هَلّ und هَلْ und der Dichter braucht sie, wo das Wort aus metrischen Gründen mit einem Consonanten anfangen muss. Dieses ه mag ein abgekürztes, ursprünglich zur Verstärkung der Demonstration vorgesetztes ها sein, wie beim Demonstrativartikel (هَلْ), aber actuell ist هَلّى völlig synonym mit اَلّي. Es ist schon anderwärts (in Ph. Wolff, Arabischer Dragoman, Leipzig 1867, S. 269) bemerkt, dass اَلّي kein ursprüngliches Relativum ist, was dem Semiten abgeht, sondern ein Demonstrativ, wie das hebr. אֲשֶׁר und das arab. اَلَّذِى (ein durch ذى verstärktes اَلْ); das Letztere haben die arab. Philologen auch niemals anders angesehen, und in Zamach. Mokadd. el-Edeb wird es S. ع durch das persische آن مرد (vir iste) wiedergegeben.

---

und die Bewohner des Merglandes عَقْدِيَّتْنا indijetna. Dieselbe Erweiterung der Localität liegt bekanntlich auch in بِيمِنْتنا im Gegens. zu بِيمِنّا. Aus dem beduinischen اَتّارِى ist das vulgäre تارِى bei den Ḥadari entstanden. Man sagt in Damask جينا لعنده تاريه نايم „wir kamen zu ihm, da fand es sich, dass er schlief". Oder: Wir hielten sie für gesund, تارِيها مَرِيضة.

Z. 14. السّاعة wird, wenn es mit هالحين „zu jener Stunde, damals" verbunden ist, immer hâdiǵ éssâ' (السّع) gesprochen, und هالسّاعة „Jetzt" immer hèssâ' (هالسّع oder هسّع). Das Vorhandensein des Femin. هالحين macht es misslich, dieses essâ' mit dem لسّا lissâ des Ḥaḍari zusammenzustellen, welches z. B. in der Phrase لسّا ما أجا „er ist noch nicht gekommen" zwar auch aus للسّاعة ما جاء („zur Stunde" d. h. bis jetzt ist er noch nicht gekommen) entstanden zu sein scheint, indessen wohl richtiger Altaramäisch sein wird, von dem sich noch Ueberreste bei dem syr. Ḥaḍari erhalten haben. — إيد soll durch das Elif prosth. mehr Körper erhalten; doch verdankt dasselbe wohl nur der Vocallosigkeit des Worts in der Annexion (يْدَيْكم dafür إيدْيكم) seinen Ursprung. Da es vor Präfixen wieder ausfällt (بايْدَك bîdak „in deiner Hand"), so gehört ايْد mit اسْم, ابْن, اِبْنم „der Mund" und Aehnlichen zu Einer Gruppe.

Z. 15. نَشَد in der II (nicht I) Conj. ist der gewöhnliche Ausdruck der 'Aneza für „eine Frage an Jemanden richten". — من اَيّة قبيلة من قبائل العرب = من ايّات القبائل. Ist das auf ايّ folgende Wort nicht determinirt, so findet eigenthümlicher Weise keine strikte Annexion statt und man sagt من ايّة بلد min eije beled „aus welchem Lande?" und من ايات ناس min eijâ nâs „von welchen Leuten?" Als ich bei Ṣâliḥ eṭ-Ṭaijar war, fragte dieser den 18jähr. Dichter Râšîd, einen Ṣlêbi, der gekommen war, ein Gedicht auf ihn vorzutragen: من ايّات الصّلبات انت يا ولد min eijât eṣ-Ṣlabâ ent, jâ wuled „Von welchem Stamme der Ṣlêb bist du, mein Sohn?"

Z. 16. على الشّينة والزّينة = على النيّة الرّديّة والمليحة (Orig.) „es mag nun zum Bösen oder Guten führen", (ich will es sagen, zu welchem Volke ich gehöre). Die Worte Šên und Zên (das fem. ة hier in neutraler Bedeutung) sind „hässlich und schön" im physischen und moralischen Sinne; sie werden als Adjectiv und

Adverb gebraucht [1]). Šîn und Zîn sind abstrakt „die Hässlichkeit und Schönheit"; das Erstere findet sich Ztschr. Bd. V S. 1 Vers 9, wo Wallin irrig يا شَيْن „o Schändlicher" für يا شَين „o Schmach" gelesen hat. Die Uebersetzung des ganzen Hemistichs hat Fleischer rectificirt auf S. 3 in der Note. Das Part. مزيون mezjûn ist häufig in der Bedeutung „schön gebaut" von Menschen und Thieren gesagt. — والقوم ist die Vervollständigung des Schwurs; dem Hadari genügt es ohne weitere Schwurformel. Hat man eine schimpfliche Handlung erzählt, so ruft der Damascener: والعَيْب; ist von einem Bösewicht die Rede, so ruft der Hörer والقَتْل oder والذَبْح d. h. واللّه الرَذيل خَرج الذَبْح „wahrlich er verdient abgeschlachtet zu werden". Das Wort ḳôm anlangend, so ist es ursprünglich der Kriegszustand: man sagt: bênâthum ḳôm d. h. zwischen ihnen ist Krieg; dann bedeutet es auch „die Feinde" gleichsam als Collectiv von ḳômânî „der Feind".

Z. 17. عاد „noch weiter" und mit der Negation لا عاد und ما عاد „nicht mehr, nicht weiter", wie das hebr. עוד, bei Bedu und Hadar gleich in Gebrauch. In der Verbindung تَعَد ist es so viel als لَكان im Idiome des Damasceners und فَلَئِن, إلَّن in der Schriftsprache: „so wäre es dann, dass . . ." = also (ergo); so steht

---

1) Vergl. Ztschr. d. D.M.G. Bd. VI S. 190: لَكَنّي صوينب بِمدقا رميه زلن welches Hemistich wohl so zu emendiren ist: كَأَنّي صويب بِبندقا رميه زلن „gleich als wäre ich verwundet durch ein trefflich schiessendes Gewehr". Der Molossus am Anfange bleibt eine Härte, wenn schon die erste Silbe nicht gesungen, sondern vor dem Anstrich der Saiten nur gesprochen zu werden braucht. Statt صوينب, was kein Wort ist, muss صويب = مُصاب gelesen werden, und statt بمدقا verlangt das Metrum ببندقا. Uebrigens ist bunduk, das nom. gen. von bunduḳa, nicht die Kugel, wie Wallin meint, sondern das gezogene Schiessgewehr, die Büchse (gewöhnlich شش خانة šešchâne von der Zahl der Züge genannt). Das Wort صنق im 2ten Hemistich bezieht sich auf das Kaliber des Rohrs. Statt رميه (= رميها) ist رميه zu lesen, denn: 1. ist بندق als masc. gebraucht, 2. ist die Schussart رمية, nicht رمي, 3. kann die kurze Silbe in فاعلاتن nicht vermisst werden.

es Seite 76 Z. 5. لعاد بومنه صارت فيكى „also denn, da sich die Sache so verhält“ desgl. weiter unten لعاد لك هوى فِىّ „also hättest du wohl Liebe zu mir?“ Dieses عاد ist mit der Präposition عاد gâd „jenseits“ im Gegensatz von دُون „diesseits“ nicht zu verwechseln. — اِحْكِى der Beduine braucht niemals wie der Hadari اِحْكِي für das Masc., sondern nur statt des Fem. des Imperativs. Zwar bringt Wallin (Ztschr. Bd. XII S. 670) die Form اِرْمِيلى und Bd. VI S. 213 und 214 اِسْقِينى und لُقى (das letztere unzweifelhaft als Masc.), aber er irrt hier aus Zerstreuung, da ihm während seines langen Aufenthaltes in Aegypten die Vulgärform geläufig geworden war; seine „Proben“ bieten für die geltende Regel öfters Belege, z. B. Bd. VI S. 372 die Form اِمْلَه „fülle es“.

Z. 18. بِكُلّ شَيْئًا=بِكَلْشِن, kulšen ist durch den Gebrauch zu einem Adverb geworden. — التالى „das Letzte“ ersetzt dem Nomaden durchgängig das wiederum nur dem Hadari geläufige الآخِر vgl. Ztschr. Bd. VI S. 214 letzte Zeile.

Z. 19. بَعَد von dem ZW. بَعُد „fern sein“ bedeutet als Adverb „fernerhin noch, weiterhin noch“, nachdem ein Gleiches vorhergegangen, z. B. يحبّنى بعد jehibbani ba'd „er liebt mich ferner noch“, بَعَد أُوَصّيك (auf S. 76. Z. 13). „soll ich dich noch weiter ermahnen?“ Und hier: جاى بَعَد الىٓ „auch er kam zu suchen“, wie dasselbe von dem Andern erwähnt worden. — مَاحَد mâhad gesprochen „Niemand“ aus ما أَحَد zusammengezogen. —

Seite 76. Z. 1. حاتّنين haṭ-ṭnên gesprochen. Das Feminin bildet man ṭintên ثنتين statt ṭnetên. — نَدْوا = نَدَم sie gingen, statt قوطروا kôṭarû, was der gewöhnliche Ausdruck für „gehen“ ist. In ندّ liegt übrigens durchaus nicht der Begriff des raschen oder eiligen Gehens (جَدّ). Was die sprachlich inter-

essante Form تَعْلَمْ (für تَعْلَمُوا) anlangt, welche sich im Idiome der syr. Wanderstämme findet und in der vorliegenden Erzählung nicht selten ist, so halte ich sie keineswegs für eine sehr alte, sondern für eine spätere, der älteren 3. Fem. plur. تَعْلَمْنَ analog gebildete. Ich verweise auf eine Notiz über diesen Gegenstand, welche aus Veranlassung der biblischen Form יֵשֻׂשׂוּם in Fr. Delitzsch Commentar zum Prophet Jesaia. S. 654 f. abgedruckt wurde; ausser mehreren Citaten aus dieser Erzählung wurden dort auch die analogen Bildungen يَعْلَمْ und تَعْلَمْ aus dem ägyptischen Idiome beigebracht.

Z. 3. أَعْيَالْ und عِيَالْ „Kinder" vom Sing. عَيِّلْ, ist bei allen Stämmen gleich sehr gebräuchlich von grossen wie von kleinen Kindern; doch scheint es bei den Ṣulût in der Legâh mehr die Bedeutung „kleine, noch unerzogene Kinder" zu haben, denn ich hörte es bei ihnen als Synonym von عَاجِي 'agi plur. عَجْيَانْ 'agjân worunter die hauranischen Stämme nur kleine Kinder verstehen. Bei den 'Aneza sind letztere وَغَدْ wugad plur. وَغْدَانْ wugdân. Auch in Damask sind الأَعْيَالْ die Kinder ohne Unterschied des Alters, und عَيْلَة plur. عَيْلَاتْ ist die Familie. Ich finde in einer früheren Auflage von Gesenius' hebr. chald. Handwörterbuch zu dem hebr. עוּל „Kind" die Form عَايِلْ verglichen. Ich weiss nicht, woher sie G. hat; in Syrien und bei den Nomaden ist sie unbekannt und ich halte sie für fehlerhaft statt عَيِّلْ.

Z. 5. يُومِنُّهْ jômênnuh = يُومْ أَنَّهْ „von dem Tage an, dass es", d. h. „seitdem dass es", dann überhaupt „da" (quum); die beiden Worte sind zu einer Partikel geworden und nicht mehr zu trennen. — قَيْكْ = مَا كَذَا; es ist bei Ḥaḍar und Bedu gleich häufig und vom Letzteren hêǵ, vom Ersteren hâk gesprochen, eine Aussprache, welche die arabische Vocalisation nicht wieder geben kann.

Z. 6. كُلْمِنْ kulmen „ein Jeder" ist wegen der Accentlosigkeit von مِنْ zu Einem Worte geworden. — دَرْشَدْ عَلَى دِيرِتُه bedeutet dem Beduinen: er reist „in Gottes Namen" in sein Land.

Z. 7. جَابْ ابْنُه wörtlich: er „holte seinen Sohn her"; ähnlich steht das ZW. جَفَّ in folgender Phrase eines Schattenspiels: لَمَّا

تحسن أخطّ هالولَيدات والعب معهم الطميمة والقرد المربوط „ich könnte diese Kleinen hernehmen und mit ihnen Ṭomêma und den angebundenen Affen spielen“. — قوماني ḳomânî „Feind“, ist Nisba von قوم; analog bildet der Ḥaḍarî نفساني persönlich d. h. parteiisch von nefs und روحاني „geistig“ von rûḥ. — تعاطينا بالله „wir sagten einander die ʿAṭwa (عطوة) zu“. Man sagt اعطاني بالله und اعطيته بالله er gab mir und ich gab ihm die ʿAṭwa. Ein Feind ruft in der Schlacht dem Stärkeren zu: أعطني aʿṭînî „lass von mir ab!“ Mit diesem Zurufe ist das Strecken der Waffen verbunden. Die ʿAṭwa ist die Waffenruhe; sie kann zwischen ganzen Stämmen und einzelnen Personen stattfinden und endigt mit dem solennen Akt der Aufkündigung, welcher Redd en-naḳâ (ردّ النقا) „Rückgabe und Rücknahme der Verpflichtungslosigkeit“ heisst und jeden der beiden Theile naḳî (نقي) d. h. frei von Verantwortlichkeit für die von nun an begonnenen Feindseligkeiten macht; in diesem Sinne entspricht das Wort vollkommen dem biblischen נָקִי. Wer den Andern überfällt oder schädigt ohne den Redd en-naḳâ heisst el-chauwân (الخوّان) „der Verräther“ oder gewöhnlicher el-bauwâḳ (البوّاق) der „Treulose“, unter den Beduinen die schimpflichste Benennung eines Menschen.

Z. 8. سايلته beduinisch für سائلته und dieses statt سألته.

Z. 10. أرّيني علياك والّا لا = وش بايدي منّاك (Orig.) „kann ich mich auf dich verlassen?“ Wörtlicher: welches Unterpfand giebst du mir?

Z. 11. تحبّك = تقبّلك, beim Ḥaḍarî تبوسك.

Z. 12. تصلّخ das schriftarabische تسلّخ; das nicht ursprüngliche ص verdankt seine Entstehung dem harten Gutturale خ; der Ḥaḍarî sagt يشلّح (mit ح) vom Ausziehen der Kleider, während er سلخ nur vom Abhäuten eines Thieres gebraucht. — هدومك = ثيابك „deine Kleider“ plur. von هدم (nicht هدم). Der Sing

hudm hat bei den Nomaden auch die Bedeutung von Śâla (شالة), dem weissen wollenen Mantel, der übrigens in der syrischen Wüste nicht häufig ist; die Ruwala nennen ihn bust (بشت plur. بشوت bsût).

Z. 13. قدامة = ادّامنا — اقدا = قدّامة (Orig.) „merk auf!" — يابّه: jâ jubbe = يا ابيّ „o Väterchen!" Man kann das Wort يبّة für eine Contraction aus يا und dem Charitativ ابّة halten; das Śedd wäre dann phonetisch; näher indess liegt die sehr wahrscheinliche Annahme, dass es dem älteren Rufe يمّة jâ jumme „o Mütterchen!" analog gebildet ist.

Z. 14. ضحيق pl. اضحاق „die Franzen", ist Fremdwort.

Z. 15. حيّة = الشو تبّات = النسا ثلاثة اربعة زنار يتشوّحن به (Orig.) ein Gürtel, den die Weiber drei oder viermal um den Leib schlingen.

Z. 19. تشوق = يقشط (Orig.). Auch die I. Conj. قشط f. u. hat diese Bedeutung; man sagt اقشط kśuṭ „treibe zu!"

Seite 77, Z. 2. وآلبا = والا (Orig.) „und siehe". Es ist die Copula و und die Partikel آلبا, von welcher oben gesagt wurde, dass sie aus آلا = הָלֹא in der Bedeutung von ecce entstanden ist. Desgl. wurde dort وألّنا von لنّا unterschieden, welches aus ولو (sprich: ulû) „und wenn" gebildet wurde. Das letztere findet sich Ztschr. Bd. V. S. 11 (im 2ten Hemistich des 13ten Verses), wo es von Wallin (auf S. 21) richtig erklärt worden ist. — لاق = واصل, von dem vorerwähnten ZW. لقى f. i. „ankommen". Die Participialform لاق zeigt, dass man nicht mehr an die IV. Conj. الفى zu denken hat, wie dies Wallin, Ztschr. Bd. V. S. 16, gethan hat. — مقتبور (statt مقتبور) plur. مقاتير in der Bedeutung von اقعار und ظعون (= اظعان und ظعن), wörtlich: „das auf den Rücken der ابل Geladene". Es ist die gewöhnliche Bezeichnung für das ganze Eigenthum des Nomaden während der Wanderung, mit

Inbegriff der Menschen und Thiere. Man braucht dafür auch الشَّيْل „der Transport“ (hier im Sinne des Transportirten).

Z. 3. دقرتهن = جازت من المعارض (Orig.), von جاز fut. u. weggehen von (من) Etwas; dagegen finden wir weiter unten dieses ZW. mit folgendem Accus. in der Bedeutung „Jemanden besiegen“. — تعزيل العفش = الحطّ (Orig.) „das Abladen des Gepäcks“; العفش nennt der Nomade alles Hausgeräth, was sich unter dem Zelte befindet. — الشَّيْل von شال f. يَشيل „wegnehmen, wegschaffen“ bei Ḥaḍar und Bedu gleich gewöhnlich; dann wird es besonders vom Verladen und Spediren der Frachtgüter gebraucht, und in Damask ist شَيْل الحَجّ der Gepäcktransport der grossen Mekkapilgerkarawane; doch nennt man nur die kleineren Spediteure des Ḥagg, von denen einer nicht mehr als einige hundert Kameele hat, شَيَّالة (Coll. von شَيَّال), während man die grösseren, die je Tausende von Lastthieren stellen, مُقَوِّم plur. مُقَوِّمين nennt. المَشَال bedeutet 1. die verladenen Güter, 2. die Zeit des Transports, 3. die Transportmittel aller Art (Lastthiere, Träger, Wagen, Schiffe). Man sagt: diese Karawane bleibt liegen wegen Mangel an Mešâl (القفل بارك من قلّة المشال). Im gemeinen Leben ist الشَّيْلة die kleine, leichte Ladung und الشَّيَّال ist in Damask der Eckensteher. Nach No. 632 der Burckh. Sprichwörter ist in Aegypten شَيَّال synonym mit حمّال und عَدَّال (die dortstehenden Formen عدل und شَيَّل sind beide nichtsbedeutend); doch ist zu bemerken, dass der ägypt. Šeijâl einen Rohrkäfig auf dem Kopf trägt, in welchen er das anvertraute Gut legt, während der dortige ʿAddâl seinen عدل nur auf dem Rücken trägt; der Ḥammâl kann Beides, ein Šeijâl und ʿAddâl, sein.

Z. 4. ترّكن على = ثلاث جمن على (Orig.).

Z. 5. اعداين sie weideten so dass der ثرّ alltäglich wiederkehrte, d. h. „sie pflegten“.

Z. 6 التهريجة und الهرّجة ist bei den Beduinen das Gespräch, die Unterhaltung. In Damask ist هرّج der Spass und فنّ التهريج ist die Kunst, eine drastische Erzählung so vorzutragen, dass die Zuhörer belustigt werden; dies geschieht durch eine masslose Uebertreibung bei Darstellung der Gefühle, verbunden mit einer carricaturartigen Mimik und Gesticulation. Das Tahrig gehört neben Musik, Tanz, Taschen- und Schattenspiel zu den Belustigungen einer grösseren Damasc. Abendgesellschaft [1]) — توتون ein Fremdwort, welches bei Ḥaḍar und Bedu eingebürgert ist. Geraucht wird der Tabak aus einer kurzen thönernen knieförmigen Röhre, welche von Wallin in Ztschr. Bd. VI S. 374 f. beschrieben wird; wenn er aber hinzufügt, dass sie von den Beduinen entweder Ġaljûn (غليون), oder Bûs (بوص) genannt werde, so irrt er; das erstere ist der Pfeifenkopf beim Ḥaḍari und der Nomade wird das Wort kennen, aber er selber braucht es nicht; das letztere (بوص) ist gar kein Wort. Dass die Beduinen, wie es bei Wallin weiter heisst, auch aus einem Schafbeine rauchen sollen, ist mir unbekannt, und wäre des abscheulichen Brandgeruchs wegen jedenfalls sehr sonderbar [2]). Der Name für die beschriebene Thon-

---

1) Der Meister Moharrig, oft ein ganz vortrefflicher Komiker, ist jedenfalls eine weit erquicklichere Erscheinung, als unser langweiliger Declamator im schwarzen Frack und weissen Handschuhen. Bei öffentlichen Aufzügen ist er der Harlekin, phantastisch gekleidet, mit geschwärztem Gesicht und den Fuchsschwänzen auf dem spitzen Filzhut. In den Sitzungsberichten der kön. bair. Academie der Wissenschaften vom 2. Nov. 1861 S. 95 ff. lesen wir einen lehrreichen Vortrag des Prof. M. J. Müller in München über die ins Spanische übergegangenen arabischen Wörter, in welchem (S. 110) Moharrache mit مغيّر الوجه zusammengestellt wird; es ist vielmehr der Moharrig (المهرّج), den die Damascener Omajjaden mit nach Spanien gebracht haben.

2) Die Wallin'sche Erklärung der Worte بوص und عظم wurde ohne Zweifel beeinflusst durch folgende zwei Verse (Ztschr. Bd. VI S. 373):

يا شمعة الصبيان عمّر لنا البوص * وأتله بتوتنا غوري وناصبه *

أخيرٌ عندي من حبّ كلّ مقبوص * عظم طوال الليل يطرد نعاسه *

Da diese Verse zu einem Gedichte gehören, dessen erstes Hemistich auf وز, und das zweite auf اسه reimt, so sind zunächst die Reime zu rektificiren, d. h. البوص, مقبوص und ناصبه in البوز, مقبوز und ناسه zu verwandeln. Das erstere (البوز „das Rohr") ist poetisch und im Zusammenhange leicht verständlich für Pfeife gebraucht; sollte aber ursprünglich بزبوز gestan-

pfeife ist in der Wüste durchweg Bezbûz (بزبوز). Dieses bereits oben in der Einleitung dieser Schrift erwähnte Wort ist verwandt

---

den haben, so lautete das Hemistich vielleicht so: يا شمعة الشيبان لى غبّ بزبوز, denn غبّ ist Synonym von غمّر, doch ist es mehr dem Ḥaḍari und غمّر mehr dem Bedawi geläufig. Das zweite (منبوز) bedeutet ursprünglich den weichen Flaum unter den Flügeln des Vogels und wird dann übertragen von einem zarten leichtfüssigen Mädchen gebraucht. Ein kunstreiches Gedicht des محيسن العراقى aus 'Anêze in Kaṣîm endigt mit folgender Strophe:

لى صاحبًا أليا تخطّى تباطاه

تعيّنون الهيل ينبت عاطاه

ولا يلين الزبد لو كان باطاه

اخفّ منبوز المرادف من الريش

„Ich habe eine Freundin, die, wenn sie schreitet, es langsam (d. h. mit Anstand) thut — ihr seht, die (aromatische) Kardamome sprosst in ihren Tapfen — die Butter erhält keinen Eindruck, wenn sie auf sie tritt — sie ist der leichteste Flaum der Hüften unter den Federn". Die letzte [illegible] lässt (vielleicht absichtlich doppelsinnig) auch den Sinn zu: „leichter als Federn ist das weichhäutige Mädchen". باطاه = باطاه ist Negd-Idiom statt موطاه. Die dritte (قصّه Imperat. von قاصى fut. يقاصى mit Suff.) „reiche sie", nämlich die gestopfte Pfeife. Wallin entschuldigt zwar das ص in قاصيه mit dem Reime المقحمة im letzten Verse, aber auch dieses ist verschieden, und das betreffende Hemistich wohl so zu emendiren: ترى مقاعدهن تجى له نحاسه „wer viel bei Weibern sitzt, den trifft das an ihnen haftende Unheil" d. h. die Liebesnoth oder die Versuchung; auch lässt sich تجيب له نحاسه „der holt sich ihr Unheil" lesen. Das P. نحاس ist pl. von نحس u. das Suff. ه (=هن) bezieht sich auf das vorhergehende نسوان, oder steht, wie häufig, anstatt ذنبها. Was nun „das Schafbein" (العظم) anlangt, so ist wohl معظم „der grössere Theil" der langen Winternächte zu lesen, denn ليال ist Plur. und nicht Präpos., und das Suff. fem. in نعاسه bezieht sich auf الليل. Ist aber die Lesart عظم richtig, so würde der Bezbûz jedenfalls nur bildlich (also

mit Bûz (بوز), was dem Kaṣab (قصب) des Ḥaḍarî entspricht, also „das Rohr" bedeutet; vergl. Forskâl, flora Arabiae S. LX, LXI n. 6; desgl. ist Bezbâz zu vergleichen mit Bizz (بز plur. ابزاز), was in ganz Syrien die Warze der weiblichen Brüste, dann übertragen die bernsteinene Pfeifenspitze bedeutet. Auch die Bauern des Ostjordanlandes haben den Bezbûz, und nennen ihn auch so; doch ist bei ihnen der Name Sebîl (سبيل) „die Röhre" gewöhnlicher.

Z. 8. أخبّه=خبّ. — ما أقدر=ما أخصّي (Orig.) „es ist mir nicht gegeben, es ist mir unmöglich".

Z. 9. بيقى st. بقي ibḳin. Vgl. Ztschr. Bd. V S. 11 Vers 6, wo statt: ولا بقي اوناس zu lesen ist: ولا يبقى اوناس.

Z. 10. الخلفات=الحلفات (Orig.). — يعطفن. Ueber dieses Verfahren beim Melken der Kameelinnen vgl. die Uebersetzung.

Z. 11. القعدة das Leibreitthier des Hirten; Neśwân u. d. W. القعدة الدابة المقتعدة للركوب خاصة und Ḳâmûs: ما يقتعده الراعي في كل حاجة, wo im Freytagschen Lex. die Worte في كل حاجة (jedes Mal, wo er zu reiten benöthigt ist) ungenau durch pro libitu wiedergegeben sind. — مدّ=مشى (Orig.). Das ZW. مدّ fut. u. (bei Wallin, Bd. V, S. 16 fut. i) entspricht dem Deutschen „ziehen". — تشابع, über die مشابعة s. d. Uebersetzung.

Z. 12. حلّ=حقّة (Orig.), ist nicht der Rand des Wasserlaufes, sondern der Wüstenebene, wo diese zum Wâdî wird, innerhalb dessen der Bach fliesst. — طاحن=فرلي (Orig.). طاح fut. i und لوّح يلوّح (med. و) bedeutet heruntersteigen. Beim Ḥaḍarî dagegen ist طاح f. i. vom Hengste gesagt: „eine Stute bespringen" und طيّح das Transitiv davon „bespringen lassen". Statt

genannt sein, wie im ersten Verse samûm (سموم). Beide Vergleiche liegen dem Nomaden sehr nahe. Noch ist im ersten Hemistich des Metrums halber حبيب „Küsse" statt حبّ zu lesen.

طَشّ in dieser letztern Bedeutung braucht der Ḥauranier und Nomade lieber das ZW شَبَّى يشَبّي.

Z. 13. مرتّع weidend, ohne sich zu zerstreuen; der Gegensatz ist الطرش السارح. — حَمّا von حميت الشمس. — وتحكّمت القائلة (Orig.) „und eintrat die Zeit der Ḳâila (also: وجان = وتحكّم = حميها). Die Ḳâila ist die Zeit der Mittagsglut und der Mittagsruhe, wo Menschen und Thiere den Schatten suchen. In der Wüste, wo kein Schatten ist, ruht die Heerde in der Sonne; man sagt قيّلوا الجمال „sie brachten die Kameele an den Ort der Mittagsruhe". Beim Ḥaḍari findet die Ḳâila (wie auch bei uns) des Düngers wegen auf einem gepflügten Acker statt. Ob Jemand die Verwandtschaft zwischen قيل und قول nachgewiesen, ist mir unbekannt. Ich halte قا fut. i. für eine Secundärbildung von أقال dem Denominativ von قَيْل „Herrscher" (nach den Originalwörterbüchern: القيل الشمس (وأصله قيول الذي قوله وحكمه نافذ); hiernach wäre القائلة = عزّ الشمس und حكم الشمس = القيلولة und الشمس الحاكمة = „der Kulminationspunkt der Tageshitze" (gegen 2 Uhr Nachmittags im Sommer).

Z. 15. ليه = لشي ذا. Das ursprüngliche لِأيّ (= لِأيّ شيء) wurde in لِيْ verkürzt und diesem durch das angehängte ه wieder etwas mehr Körper gegeben.

Z. 16. وغد = صغير (Orig.).

Z. 17. ما أغتظ beim Ḥaḍari ما اغتظي.

Z. 18. سَجّت عنه = انصرفت عنها (Orig.) — وقبّلت على الخلا = دارت وجهها نحو الخلا (Orig.)

Seite 78. Z. 1. ثُمّي „mein Mund" in Damask تمّي tummi. Dem ursprünglichen ثم (= فم) verleiht der Nomade durch das Elif prosth. und der Ḥaḍari durch das Śedd mehr Körper. — منفخة = منتفخة (Orig.).

Z. 3. بَلْكِي „vielleicht“, ein Fremdwort, das auch der Nomade kennt. — الخاطِر ist in der Bedeutung „Gutdünken, Belieben“ bei Hadar und Bedu gleich gebräuchlich. Man sagt in Damask: اعْمَلْ هٰذا بخاطرك und على خاطرك „thue das nach deinem Belieben“; dagegen ist خُاطر فلان „Jemandem zu Gefallen“ und اعطى من خاطِرُه „aus eigenem Antriebe (gab er)“.

Z. 4. طَرْش tarš pl. طُرُوش ist bekanntlich bei Hadar und Bedu der gewöhnliche Ausdruck für „Heerde“, sie mag aus Kameelen, Rindern oder Kleinvieh bestehen. — وِلَيْن ulen = اذا, (Orig.) „siehe da“ لَيْن ist aus الّا اِن verstümmelt, wie weiter unten لَنّه aus الّا انّه.

Z. 7. يفكّه das ZW. fekk f. u. ist der stehende Ausdruck für die Befreiung einer bereits genommenen Heerde. Die Worte فكّاك المقهور „Befreier des genommenen Wanderzugs“ sind in Ztschr. Bd. VI S. 378 erwähnt und in der dortigen Note 2. von Fleischer berichtigt und erklärt worden.

Z. 8. العقلة = القَوْص (Orig.) Ueber die Sache selber s. die Uebersetzung.

Z. 9. ما يَكْفينا = ما يَجْزينا (Orig.) „es genügt uns nicht“ oder ما يْقَدّينا (Orig.) „es reicht uns nicht aus“. — عَقّبوا لهم = رَجّعوا لهم (Orig.). — نَشّمة „jugendlich“. Das Wort scheint unveränderlich zu sein. Auf der Reise um das Haurân-Gebirge im J. 1858 trafen zwei meiner Gefährten, ein Greis und ein Jüngling, als sie eines Abends mit ihren Säbeln für die Pferde grasten, ein Sirhân-Mädchen, welche eine Sichel hatte, und der Alte bat sie, ihm zu helfen. Da antwortete sie: والله ما أحُشّ الّا لهذاك النشّامة „bei Gott, ich werde nur jenem Jünglinge grasen!“, was sie zum Aerger des Alten auch that. Das Wort ist wohl auf ein altsemitisches נשׁם zurückzuführen, welches neben نَسَم (wehen) eine übertragene Bedeutung repräsentirte; es würden sich dazu Analogien finden, wie شَلَف neben سَلَف „vorn sein“.

Z. 10. ما يَشيلنّا = ما يقيمنّا (Orig.) „sie vermögen nicht unsern مضبور zu tragen". Doch machen es die unmittelbar folgenden Worte wahrscheinlicher, dass es hier so viel als ما نقوم معهُ bedeutet: „wir kommen damit nicht aus". — خلاوى wofür der Ḥaḍari خلوى. Ebenso hörte ich bei den Weld 'Alî immer تذاوق statt تذوق sprechen. الخلا ist die Einsamkeit; man sagt: هو ماشى خلاوى „er geht allein". Unter أولاد الخلا und الخلاوية versteht man gewöhnlich die Ṣulabât, weil sie sich als Jäger immer vereinzelt in der Wüste herumtreiben. — معيشين = مسقمين (Orig.) von سُقْمة suḳma „der Reisevorrath", dann überhaupt „die Nahrung" القوت (Orig.)

Z. 11. خِنّا, bei vielen Stämmen auch حِنّا, bei den Bauern اِحْنا iḥenâ, in Damasḳ نحن naḥen.

Z. 13. تشتّت = تفرّقت (Orig.) — تدامنّا فى المكان „wir wählten nothgedrungen diesen Ort". المُدَامَنَة ist = الورا (الوزأ) „die äusserste Noth, der Zwang". Man sagt: ihr werdet nur sicher sein, إن تدامنوا بيتى wenn ihr mein Haus zu eurem Asyl macht. (Orig.).

Z. 15. صنمه = حاميه (Orig.) im collectiven Sinne; sonst ist الصنم = الفارس. Im Schriftarabischen ist es bekanntlich der Götze; man mag sich den صنم القوم immer als das Palladium des Volks gedacht haben; vergl. Abhandl. der berl. Acad. d. Wiss. vom J. 1863 S. 365 unter Σύναμος. — لاسيمنها = منحرمين عليها (Orig.) die Reiter hatten die Heerde in ihrer Gewalt, insofern sie sich zwischen derselben und den beiden Eigenthümern befanden.

Z. 17. قدامكم = اقبال عيونكم.

Z. 18. الجلّة = المتّكل على الله (Orig.).

Z. 19. انتم العالطين عليها „ihr seid es, die damit beginnen"

d. h. die es aufs Blutvergiessen ankommen lassen; على الحَرْب = عليها (Orig.: على الشَّر).

Seite 79. Z. 1. الطَرْد ist „der Reiterkampf" bei Ḥadar und Bedu, insofern dieser ein wechselseitiges Vor- und Rückwärtstreiben ist.

Z. 2. ما حسبوا = ما جازوا (Orig.); جاز f. u. mit dem accus. غَلَب „besiegen Jemanden". — عدموا = تَلِفوا,

Z. 3. رمى = قَرَط (Orig.). In der Gegend Roḥba heisst مَقْرَطة „der Scheideweg"; das ZW. قرط bedeutet „theilen, sondern", also hier = رمى ثيابه قرادًا. — المَوَاعين „die Kleider" vom Sing. ماعون. Dieses Wort mit seinen mannichfachen Bedeutungen scheint ursprünglich nicht arabisch, sondern das hebr. מָעוֹן zu sein.

Z. 4. دقدق البيرمة = دناق البيرمة; die Gesammtheit der Kleider bildet دناقات, das Hemde allein Einen طاق. — المرشحة „das Sattelkissen" das sehr viele Nomaden allein ohne Sattel reiten.

Z. 5. سَقَّفَهُ العَنَان wurde so erklärt: سُقْفَة ist eine kleine Hand voll (z. B. قُضامة „geröstete Kichererbsen" oder dergl.), die man auf einmal in den Mund nimmt, oder eine Quantität Brod oder ausgekernte Datteln, die der Reiter auf einmal seinem Pferde reicht, also eine buccella. Davon sagt man سَقَّفَ فرسه „er steckte seinem Pferde den Zaum ins Maul". Zwar ist hier das ZW. mit عنان „Zügel" verbunden, der nicht ins Maul gesteckt wird; doch ist er mit dem Zaum (لجام) verbunden und die Erklärung mag richtig sein. Da aber der Zügel nicht immer ein Haarstrick, sondern oft ein Haargeflecht (سَفيف) ist, so könnte سَفَّفَ فرسه auch heissen, er warf ihm den سفيف (Zügel) über, was wohl mit ألْجَمَ identisch wäre. Ueber die سَفيفة pl. سفائف siehe Note 38 der Uebersetzung. Sie ist der eine Hand breit aus buntem Wollengarn geflochtene Gürtel, den die Weiber und jungen (niemals aber die alten) Männer tragen, und eine جديلة مَسْفوفة ist eine sehr in die Breite geflochtene Haarflechte; auch سفيفة selber braucht man in dieser Bedeutung.

Z. 6. راعية râ'ijah mit dem Accente auf der ersten Silbe, = فارسية. — ذلوان delwân bei andern Stämmen ذلوان dilwân gesprochen, aus الأوان (ذى und) ذا zusammengezogen, „jetzt".

Z. 7. وآلا = والا (Orig.) „siehe"; es steht also statt des gewöhnlichen والّما. — ترغرت in Damask قرابط. Ueber die Sache s. Note 24 der Uebersetzung.

Z. 8. ترتّر = تحرم (Orig.). — قمز = شقلب (Orig.) „er sprang"; oben war dafür شقّب gebraucht. Weiter unten steht: شقلب على فلان auf Jem. zuspringen; شقلب من السطح er stürzte sich vom Dache eines Hauses herab (Orig.). Dieses ZW. ist wohl ein ursprüngliches شقلقل von قلب. Im ersten Bande der سيرة عنتر heisst es aus der Jugendgeschichte des Helden: ولم يزل عنتر يتقلب على ظهور الخيل في القفار، ويطعن بالقصب الفارسي في اصول الاشجار، — لنه gleichbedeutend mit ألّيا elja, welches auf S. 1 des arab. Textes in derselben Phrase steht; müssen wir Letzteres (vgl. oben seine Erklärung) als aus لا entstanden betrachten, so ist dieses aus الا انه = הֲלוֹא כִּי (2 Chron. 25, 25) verstümmelt. Nicht zu verwechseln ist dieses لنه mit einem andern aus لو انه entstandenen, mit welchem fast regelmässig die einzelnen Strophen der Todtenklage beginnen, z. B.

آه لنه انشرى لاشتريته مشترى

Ach, dass er sich kaufen liesse!
Wahrlich ich kaufte ihn!

تمشى برفق وعلى شويّة شويّة = تهرّب برافق (Orig.) „das Füllen schritt langsam einher". Die Lexica weisen eine solche Bedeutung von هرب nicht nach. Nur Neswân (II, 27b) sagt: الهرب الضعيف ويقال بالميم.

Z. 11. ترتع = تعبّ الزغاريت (Orig.).

Z. 12. تلعب = تشوش (Orig.). Das ZW. شاش يشوش ist

eigentlich: wirr hin und her fliegen wie die شُوشَة „das lange Haar" im Winde. Auch sagt man vom Pferde يْشُوش, wenn es den Kopf hin und her wirft, desgl. vom Derwisch, wenn er in der Andacht (in dem Dikr) den Kopf herüber und hinüber wirft. Man sagt: شَوَّشَت العرب und العرب مشوّشة, wenn sie auf die Nachricht, dass der Feind kommt, zwischen den Zelten hin und her laufen, um die Waffen zu holen und sich zu sammeln und zu ordnen. Im ersten Bande der سيرة عنتر heisst es von dem gewaltthätigen Sclaven Dâgi (داجى), als er in Zorn gerieth: شوّشت إخلاقه. In Damask sagt man إِنْشَاش عقّالهم „sie waren vor Bestürzung ausser sich". Bekanntlich bedeutet im Vulgärarabischen تَشْوِيش eine leichte Erkrankung und مْشَوِّش leicht erkrankt, und wahrscheinlich liegt dieser Bedeutung das Bild einer conturbatio des مِزاج zu Grunde. Wir geben diese Notizen, da die arab. Wörterbücher über die Wurzel شوش (die ursprünglich mehr den nordsemitischen Dialekten angehören möchte) spärlich sind. Ueber das Nomen شُوشَة vergleiche man noch Ztschr. Bd. XVII, S. 390 f. — نكد = هَجَم (Orig.) und النَّكَدَة ist = الهَاجِمَة „der Angriff auf den Feind".

Z. 13. المَلاَقِع vom Sing. المَلِيقَة das durch Herunterstossen des Reiters erbeutete Ross, von اِنْقَلَع فلان „er wurde vom Sattel (eig. aus dem S. heraus-) geworfen". — وإنّك. Hier apostrophirt der Erzähler den Helden; er thut dies noch einige Male, fällt aber immer auffallend schnell in den erzählenden Styl zurück. — سَيْف d. h. ein Säbelhieb, man sagt auch: ضربه رمح قتله „er gab ihm einen Lanzenstoss und tödtete ihn".

Z. 15. تْنَخِّيه „sie feuerte ihn an". Auf die Frage, was die نَخْوَة der Weiber sei, sagte man, sie bestehe in Ausrufen wie: حَبّاس يا عُمري „Habbâs mein Leben!" حَبّاس شوق كلّ مَن عافت حَلِيلَة „H. du Liebling aller Frauen, die ihre Männer hassen" u. dgl.

Z. 16. الهزمت = نارت „sie flohen" von نار ينير; die Schriftsprache kennt نار ينور in dieser Bedeutung, braucht es aber nur in der Poesie. Das beduinische نار I. i. gehört der Sprache des gemeinen Lebens an; نار „die Flucht", نائر plur. نائرين „fliehend"; نيّرناهم „wir trieben sie in die Flucht".

Z. 17. رجعوا الى بيوتهم = روّحوا.

Z. 18. القصير „der Zeltnachbar" pl. القصراء, القصيرة „die Nachbarin" und القصرة „die Nachbarschaft" (=الجيرة). In einer Kaside heisst es:

خسبت القصرة تطوّل ويبقى طنيبي آل بيته

وربتني كفيّة الشوق كلما التثمر حبّيته

„Ich glaubte die Nachbarschaft, wo sich die Stränge meines Zeltes mit denen des ihrigen kreuzten, würde länger dauern. O wäre ich doch die Keffia der Geliebten! So oft sie sich das Kinn verhüllete, würde ich sie küssen". ربتني ist = ليتني und dieses = ليتني. Die Keffia ist das bunte Kopftuch, dessen herunterhängendes Ende die Mädchen oft aus Koketterie als لثام um Kinn und Mund schlingen. — واسيته بنا = سويته بنا oder عملته بنا (Orig.).

Z. 19. يا شينين „ihr schlechten Leute". Im Scherze brauchen es die Nomaden ungemein häufig und eine Spröde nimmt den Titel jâ śênu „du Hässliche! du Grausame!" nicht übel.

Seite 80 Z. 1. من الحول للحول d. h. von einem Zeitpunkte im Jahre an bis zu dessen Wiederkehr im nächsten Jahre, z. B. من عيد الصليب الى عيد الصليب.

Z. 2. يا قصرا الرحمان d. h. deren Gott der Barmherzige, nicht der Zürnende ist; der Sinn ist: ihr Leute zürnt uns nicht.

Z. 3. سعره وسعره واحد „sein und ihr Preis sind gleich" d. h. eins ist so viel werth als das andere; Sinn: beide sind gleich unschuldig. — دامنهم tâmenuâhum = لكي (Orig.) „damit sie".

Z. 4. قاد I. يقود ist der stehende Ausdruck für das Zu-

schicken oder Zuführen von Reitpferden als Geschenk für Jemanden. In einem Gedichte des el-Muhâdi ibn el-Muhammel heisst es:

أيا ما قدّنا آل جارنا من سَلْبلة

ونجير على القوّاد ما يمشّا بهْ

„Wie manches Mal schickten wir unserem Nachbar ein edles Ross als Geschenk zu, und beschworen den Zuführer, sich damit nicht zurückschicken zu lassen.“ Die kräftigste Beschwörung geschieht bei der جيرة, dem Asylrechte. Aus dieser ursprünglichen Bedeutung von قود erklärt sich jene übertragene obscöne: zuführen = kuppeln; القوّاد ist der Kuppler in den arabischen Städten.

Z. 7. ذا ناصف. Dieses ذا, welches auch in dem vorhergehenden ذمنّهم zu stecken scheint, ist hier statt أيما auffällig.

Z. 8. عرش f. i. zerknirschen, zerbeissen. Die Form يعرشنّه ist die 3. pers. fem. plur. mit Bezug auf كلاب. Diese Erzählung bietet viele Belege dafür, dass es das Nomadenidiom liebt, das Collectiv der Thiernamen mit dem fem. plur. des Zeitworts zu verbinden.

Z. 11. ولى ماش غير = واذا ما وجد غير. Das Wort ماش bedeutet „nichts“. Zuweilen werden damit Wörter gebildet die ganz wie Composita aussehen. So nennen die ʿAneza den Juni شهر قران ماش „einen constellationslosen Monat“, weil in ihm die Constellation der Plejaden mit dem Monde nicht beobachtet werden kann. — ما عاد أقعد = ما غدت اقْعد „ich sitze nicht ferner“.

Z. 12. بده = بيه, desgl. بيكم, بيمّا u. s. w. häufig bei Dichtern aus metrischen Gründen. — الهدى على الله wörtlich „die Leitung liegt Gott ob“. Die Worte sagen, dass man zu Etwas entschlossen sey, über dessen Ausgang man Besorgnisse hegt.

Z. 14. نحروا عربانهم = قصدوا. Das ZW. نحر „ziehen“ nach einer Gegend hin mit dem Accus. der Direction, wohl ursprünglich vom Kameele gesagt, welches im Gehen den Hals (نحر) nach vorn streckt.

Z. 15. ولاني متعكّلين „aber nicht mehr arm, wie sie weg-

gezogen waren, sondern wohlhabend". متعدّل = سَمين (Orig.) „fett". Die Erklärer fügten hinzu: „Das Fett heisst bei uns nicht السَّمْن (sic), sondern العَدَل; man sagt: هالجمال بارِكة من العَدَل „diese Kameele brechen vor Fett zusammen". Als Gegensatz von نَقِص kann عَدَّل ursprünglich nur Wohlgenährtheit seyn; darunter kann man dann freilich das Fett begreifen, wie unter الاعتدال („das Ebenmaass") die Schönheit. — مُعْشِيَر „trächtig" von einem nicht gebräuchlichen Sing. مُعْشُورة; statt dessen sagt man عِشْرة; die Beduinen brauchen dieses Wort nur von Kameelen und Rindern, während der Ḥaḍari es auch von Pferden und Eseln gebraucht. Von den beiden letzteren sagt der Beduine مَلْقِحَة melčiḥa und لاقح; von den Ziegen und Schafen dagegen مَتْلى plur. مَتال. — أنْتَجَت sagt man von Kameelen und Pferden und وَلَدَت von Ziegen und Schafen. Wie wir „werfen" sagt auch der Nomade رَمَى, aber nur vom unzeitigen Gebähren (طَرْح).

Z. 16. شُقاق plur. von شُقّة ein Stück ziegenhärenes schwarzes Zelttuch; vergl. hierzu die Uebersetzung.

Z. 17. طَرائف pl. von طَريفة. Ueber die Sache s. die Uebersetzung.

Z. 18. دَلّو čidr, pl. قُدور küdûr; صاج pl. صِيجان; مَعْمول pl. مَعاميل; دَلّة pl. دِلال in Damask دَوْلة dôle plur. دُولات dôlât. — صِينيّة pl. صَواني „das Kafeebrett" auf welchem die Tassen gereicht werden.

Seite 81. Z. 2. يَشْقّون عليه = يَتْلُون عليه (Orig.) „ihn zu besuchen". Eigentlich bedeutet شَقّ عَلى فلان „nach Jemandem sehen", was auch bei uns die Bedeutung von „besuchen" hat.

Z. 3. ثِلّة ما čillet mâ, als ob beide Wörter im Annexions-

verhältnisse zu einander ständen; adverbial gebraucht: „wenig" (parum).

Z. 4. الغَنين „das Stöhnen, Aechzen" von غَنّ fut. i. bei Ḥaḍar und Bedu gebräuchlich für das schriftarabische أَنّ fut. i. welches in وَنّ verwandelt auch allgewöhnlich ist und einen schwächern Grad des غَنين ausdrückt. Beide Worte treffen in folgendem Bauernsprichworte zusammen: لَوْلا الغَنّانة والوَنّانة , المَنّانة لَكانت حالة الفلّاح تعبانة „gäbs nicht die Aechzerin (d. h. die Ziege), die Summerin (die Biene) und die Vorhalterin (die Henne, welche nach jedem gelegten Ei einen Lärm d. h. von ihrer Gabe viel Aufhebens macht), so wäre die Lage des Landmanns eine sehr mühselige" (namentlich würde er dann oft nichts haben, was er ausser dem trocknen Brode einem Gaste vorsetzen könnte).

Z. 7. عَلامَك = ليش „warum?" Den Unterschied zwischen عَلامَك und عَلومَك hat Wallin (Ztschr. Bd. V. S. 16.) richtig angegeben.

Z. 8. ساخِن „fieberkrank" von سَخَن fut. u. fiebern (besonders vom Wechselfieber gebraucht).

Z. 10. مْغَيِّر soll = مِن غَير sein und مغير اجلس wurde durch مار اجلس „stehe nur auf" erklärt; مغير mag also im Sinne unsers „ohne Weiteres" eine Partikel repräsentiren, die im concreten Falle durch من غير تَلْبَكة , من غير شكّة , من غير حكي , من غير زيادة („ohne weitere Ziererei") oder dergl. zu completiren wäre. Ueber مار, welches auch in dieser Erzählung vorkommt, habe ich zur Zeit keinerlei Vermuthung, denn bei seinem â-Laute kann es unmöglich aus مغير entstanden sein. Auch in Wallins Proben kommt es verschiedene Male vor, wie Bd. VI. S. 205 im neunten Verse, desgleichen S. 201 im dritten Verse[1], und S. 203 bespricht Wallin

---

[1] Wahrscheinlich ist hier hinter مر die Conjunction و ausgefallen; aber vielleicht gehört diese Stelle gar nicht hieher, so dass das betreffende Hemistich auf Grund der Fleischer'schen Anmerkung auf S. 203 also zu emendiren wäre: تُدَفِّق بلولو مرة وبمرجان mit einer leichten metrischen Härte. Ausserdem ist, nebenbei bemerkt, لولو in ليلو 114 b zu verwandeln; das Erstere ist den Nomaden unbekannt. Der ganze Text dieses fragmentarischen Gedichtes ist sehr verunstaltet.

das Wörtchen. Er schreibt es مر mâr und hält seine Ableitung von der Wurzel مرّ für wahrscheinlich. Ich hörte das Wort nur مار mâr; auch in der von meinem Schreiber nach dem Diktate des Beduinen gemachten Copie steht immer مار.

Z. 17. نقفّى „wir wollen ins Freie"; القفّا ist die weite Wüstenebene.

Z. 18. خَبوبّة = عَشيرة.

Z. 19. ماخذة. Das Part. act. der I Conj. nimmt bei Zeitwörtern primae ا ein م präfixum an, lautet also: مَمِر „befehlend", ماكل „essend" u. s. w.

Seite 82. Z. 4. غاية ما = حَقّ ما (Orig.).

Z. 5. يَخْووا jachwû von خَوِى fut. يخوى „beim Essen sitzen" (Orig.). Es wird meistens nur von einem unterwegs befindlichen غزو (Heerhaufen) gebraucht. Der Spion sagt aus, er habe die Feinde beim Essen lagern gesehen, خاويين châwijîn (Orig.). Das ZW. خَوَى wird ursprünglich von einem Vogel gesagt, welcher sich setzt (يهدّ). Die Nomaden sagen, الطّير يَخْوى, wenn er wie der Stossvogel senkrecht herabstürzt, und الطير يَشْغر jesgar wenn er sich wie die Lerche gerade aufwärts schwingt. — غمْزة „ein Augenblick". Man ruft dem schläfrigen Hirten zu: لا تغمّز عَيْنك يَجيك الذيب „schliess das Auge nicht! es wird der Wolf kommen" (Orig.). — يَسوقونهن = يَشيّجونَهن (Orig.) „sie trieben die Thiere vorwärts".

Z. 6. خَتَام = طْباق (Orig.) „8 volle Nächte". Man sagt: Heute طباق عشرين ليلة sind's grade 20 Nächte, dass ich auf der Reise bin. (Orig.)

Z. 7. المعزّب el-mo'azzib ist der Wirth eines Gastes; der plur. (aber in der Bed. „Wirthsleute" d. h. der Wirth mit seiner

Frau und seinen Kindern) ist تعازيب wie von einem Sing. تعزوب. Da der Gast von den Seinigen entfernt (عزيب) ist, so mag المعزّب wörtlich derjenige sein, der den عزيب aufnimmt. — التهلّي eigentl. das Ausrufen der Worte هلا هلا (=أهلا „willkommen“), dann die Bewillkommung“. Neue Wurzelbildung.

Z. 8. التعليلة=السّهريّة (Orig.) „die Abendgesellschaft“. Man sagt: تعلّلنا ببيت فلان (Orig.) „wir verbrachten den Abend im Hause des u. des“. In Aleppo heisst die Soirée الليليّة (lêlîa) und in Damask السّهرة (Sahᵉra). Dagegen haben die Dörfer von Merg, Wâdî el-ʿAgem, Gêdûr, Ḥaurân und ʿAglûn das Wort تعليلة pl. تعاليل, aber nur in der Bedeutung von „Polterabend“. In Ḥaurân findet derselbe sechs Abende hinter einander vor einer Hochzeit statt; der Hochzeitabend selbst heisst nicht تعليلة sondern مرسح mersaḥ, d. h. ليلة المرسّح. Vergl. hierzu Note 38 der Uebersetzung.

Z. 11. الخبر=المحكى. — زعل „er wurde bestürzt“. Beim Ḥaḍarî bedeutet es „er wurde ärgerlich, zornig“. — دودح dôdaḥ „er schlug den Blick zu Boden“ (Orig.).

Z. 12. استنهد بالرحيم=سمّ بالرحيم (Orig.) „sammle dich!“ Wörtlich: Sprich باسم الرحيم d. h. denke daran, dass Gott barmherzig ist und dich dein Ziel erreichen lassen kann.

Z. 15. عسّاه mit supplirtem الله „Gott füge es“. Die Ruwala grüssen entweder عسّاك طيّب „Gott lasse dich gesund sein!“ or لعلّك طيّب, und allem Anscheine nach sind die beiden Zeitwörter (das zweite mit vorgesetztem لام التأكيد) synonym. Die alte Annahme, dass sich in عسى das hebr. עָשָׂה erhalten, ist gewiss richtig.

Z. 16. نخل عليها=عمر عليه (Orig.). — افلح فالوجه = جعل الله فالوجه فلحًا (Orig.). Ein وجه فليح ist=وجه سعيد (Orig.) „ein glückbringendes Gesicht“. Sinn: möge dein Gesicht immer ein Glücksbote sein.

Z. 18. اضْرِبْ „wohin du mit mir gehen willst, gehe!" Man sagt: لَوَيْن تَضْرِب „wohin geht dein Weg?" — عَصَّابَة „die Kopfbinde" ein allgemeiner Ausdruck, unter dem sich verschiedene Arten von Kopfbekleidungen denken lassen; auch der bekannte kameelhärene 'Aḳâl (عقال) ist eine 'Aṣâba; in Damaṣḳ nennt man das Mendil die عَصْبَة. Sinn: du mein Schirm und Schutz. Der Ḥaḍari sagt mit demselben Bilde: انت رباط راسى.

Z. 19. لَبَاكِر „bis morgen" nur beim Beduinen und Ḥauranier gebräuchlich, der Ḥaḍari sagt: لَبُكْرَة la-bukra. — يَهُونَة Das suff. fem. erklärt sich durch ein supplirtes مُصِيبَة, حالة, مصلحة, قَضِيَّة u. dergl.

Seite 83. Z. 5. ولا ضَمَّها الخلا=ولَيّا ضَبّ الخلا عَلَيْهَ (Orig.) „wenn die Einsamkeit sie umgab". Man sagt ضَبُّوا الغزال بالقفص „sie schlossen die Gazelle in den Käfig" [1]) und ضَبُّوا بالعدو „sie schlossen den Feind ein" (Orig.). Die Part. ليا ist hier=لو. Sollte nicht auch die Conjunction لَمَّا „als, da" aus لا ما=اذا ما oder حِينَ ما entstanden sein? — الْحَنِين=العَجّ (Orig.) „das Blöcken der Kameelin nach ihrem Jungen", was in der That gar jämmerlich klingt. Indessen war oben تَعِجّ mit ترفع (الصوت) erklärt, was wohl richtiger ist.

Z. 7. حلاياه = صفاته الْحُلْوَة (Orig.) „seine angenehmen Eigenschaften"; vom Sing. حلاة (dulcedo); man sagt حلاة اللسان und حلاة العيون (Orig.). Das Wort ist mit dem schriftarab. حِلْيَة zusammenzustellen, was im Ḳâmûs minder genau durch خلقة und صورة wiedergegeben ist. — الزين zin „Körperschönheit".

---

1) In Damaṣḳ würde man hier sagen: في القفص; aber allen Stämmen der 'Aneze geht die Präpos. في so vollkommen ab, dass sie weder in mündlicher Rede, noch in Gedichten dieselbe jemals anwenden.

Z. 9. لَوَّحَت=تلوّح lauwatet (Orig.). Dieses Wort wurde wiederum durch خَسَّت chassiet und عَبَّرَت على البيت erklärt. — اطّلعت=تَحَرَّت und تَحَقَّقَت (Orig.). Doch wurde hinzugefügt, dass das تبحير ein genaues Betrachten des Gegenstandes sei.

Z. 10. راعت عليهم „sie blickte sie an" von راعى يراعى.

Z. 12. المتشحّن „der Erwartende", المتشحّن عليه „der Erwartete" (Orig.). الشَّحنَة ist bei den Beduinen die Erwartung, die Sehnsucht; مَشحُون ist voll, vom befrachteten Schiffe und dem von Kummer, Verlangen und Sehnsucht erfüllten Herzen gesagt (Orig.)

Z. 13. عاجمين الحيل من غلّكم „sie sind ganz entkräftet aus Gram um euch", haben sich um euch abgehärmt. الغلّ ist das Zusammenschnüren des Herzens aus Groll, Aerger (القهر), Angst oder Sehnsucht.

Z. 14. ضيوف الرحمان wofür man gewöhnlicher sagt: ضيوف على بركة الله, Gäste, welche weiter nichts als das heilige Gastrecht beanspruchen und sich dann ohne andere Absichten wieder auf den Weg begeben. — اهلا بكم وسهلا=حيّاكم الله (Orig.).

Z. 15. تَقَحَّص „sie hüpfte auf" nachdem sie während des Gesprächs nach Landessitte vor den Gästen gekauert hatte. Man hört das Zw. auch im Ḥaurân, aber in etwas modificirter Bedeutung. Will ein fauler Diener nicht aufstehen, so ruft man ihm اِقحَّص (Ikḥaṣ) zu, d. h. mach, dass du fort kommst!

Z. 16. الخبر=العلم plur. العلوم. Vergl. über diese Bedeutung Ztschr. Bd. V S. 16. — يا حَسرَة قلبى=وا لقع قلبى (Orig.). Man sagt: المتحسّر=القلب الملّوع „das betrübte Herz". In einer Elegie des Nimr heisst es von dem Stamme der Waḍḥâ:

كم ولّعوا ملّوعة عا ولدها

„wie manche Mutter machten sie wahnsinnig vor Schmerz über den

erschlagenen Sohn". Das Wort مقلوعة wurde mir hier durch مقلوعة erklärt [1]).

Z. 17. اصفرّ لونها = تغيّر لونها (Orig.).

Z. 18. قولة. Man fügt diesem Worte das Verb. substant. nicht bei. Jemand verlangte von Jemandem Geld, قولته ما عندي منه dieser antwortete: Ich habe keines. — لا راغ ولا زاغ „der nicht abweicht" d. h. nicht verschieden ist vom Urbilde. Die beiden Ztw. bedeuten so viel als مال يميل عن الشي, doch wird das erstere (زاغ f. i.) mehr als das zweite (راغ f. i.) in übertragener Bedeutung gebraucht. Man sagt زاغ عن الحق und راغ عن الدرب, wenn man einen andern Weg einschlagen will. Beide Wörter sind bei Ḥaḍar und Bedu gebräuchlich. In der oben erwähnten Elegie des Nimr heisst es:

ما زاغ قلبي عن هواها ولا العين ،
وان زغزغت عيني جزاها زغدتها ،

„Ständen die schönsten Frauen neben Waḍḥâ), so würde sich mein Herz und Auge nicht abwenden von der Liebe zu ihr; zwinkerte mein Auge, so müsste Erblindung sein Lohn sein". Das Zw. زغوغ ist hier gewissermassen das Diminutiv von زاغ.

Z. 19. رجليها: das Damascener اجر „Fuss" hörte ich niemals unter den Nomaden.

Seite 84. Z. 1. Der ذلق ist eine grosse Falte in der Mitte der härenen Scheidewand (ساحة) unmittelbar an der Zeltstange, die sich leicht aus einander ziehen lässt und das Durchblicken gestattet. Sie findet sich nur bei grössern Zelten. — ثوقصت = تدلّت und تلقّعت (Orig.) „sie guckte hindurch". Eigentlich ist تلّل wohl mit vorgestrecktem Halse (تلّة) nach etwas sehen; Kâmûs: تتالّلت اى تطاولت فنظرت. Auch bei der Falte musste sie hoch stehen, denn diese befindet sich nur am obersten Theile der Sâḥa. Das wie ich glaube noch unbekannte Zw. ثوقص, in Damask تقوقص

1) Durch das in diesem Hemistich vorkommende Wort قرتلوا, welches mir durch خمّروا erklärt wurde, wird die Bedeutung der Form مقرتلات in Zeitschr. Bd. VI S. 110 Vers 3 von unten, festgestellt; es ist also = مخمّرات.

tenôkas, bedeutet gleichfalls „durch etwas hindurchgucken". — عينه بعينه „sie sahen einander gleichzeitig" (Orig.).

Z. 2. تلتفت عنه = تلود عنه und تختفي عنه „sie wendete sich von ihm ab, verbarg sich vor ihm" d. h. sie ging von der Falle weg, so dass sich diese wieder schloss. — عرض الوجه „die Breite des Gesichts" d. h. seine Fläche (sonst صحن الخدود). — حوشتها = كانت تنحي (Orig.) „sie trieb sie an".

Z. 4. ركيكات = ونيات (Orig.) „sie waren nicht lässig". ركوك = ونى „träge sein" und ونى (die F. فعيل) „träg" von Menschen und Thieren gesagt. (Orig.) — غر „herausfliessen lassen" aus dem geöffneten Sacke Mehl, Getreide u. dergl. — العدل ist der gewebte Sack, kein Schlauch, da in diesem das Mehl verdirbt. — القروة = الباطية die hölzerne Schüssel, Mulde. Sie wird aus Einem Stück Holz geschnitzt.

Z. 5. الموقدة „der Feuerherd" des Hauses, auf welchem das Essen bereitet wird, ist im محرم (der Familienabtheilung), während die Nukra (النقرة), in welcher der Kafee bereitet und Abends ein Feuer zur Beleuchtung unterhalten wird, im مقعد (dem Gastzimmer) sich befindet.

Z. 6. الطبشي eṭ-ṭabšî ist der hölzerne قدح auch الكيلة المكاوية „das Mekkaner Trinkgefäss" genannt; das letztere wird aus Mês d. h. Mispelholz geschnitzt und fasst ¼ bis ½ Mudd. Bei reichen Nomaden sind sie mit eingesetzten weissen und gelben Metallstückchen verziert (مطعم). In den Bemerkungen, welche ich in einem Lager der Ruwala niedergeschrieben, lautet das Wort immer طبشة (nicht طبشي). Bei den letzteren fand ich die Kêla (der allgemeine Name des Trinkgefässes für die Gäste) auch von Kupfer; in diesem Falle wurde sie سطالة (sprich: isṭâla) genannt. Die Hauranier nennen die metallene طاسة ṭâsa und die hölzerne

قَدْح (nicht قَدَح). — النَّخو n ă ḥ u = الطَّرْف (Orig.) „der Schlauch" plur. النُّخُوّة n ŭ ḥ u w w e.

Z. 7. تِحِبّونها „wie ihr sie zu geben liebt" ist Anrede der Zuhörer (Orig.). — لَوَّحت عليهم = دارت عليهم (Orig.) „sie reichte herum". Diese nicht die Worte sondern den Sinn erklärende Glosse passt hier schlecht, da man nur von mehr als zwei Personen sagen kann دارت عليهم. Auch bedeutet لَوَّح عليه überhaupt nur „zu Jem. hingehen".

Z. 9. وجه عليهم = وجه طريقه (Orig.); die Antwort bezieht sich auf die Worte der Anrede.

Z. 10. المُهَقّ „der Grass" vergl. oben التهق. — خانُوق pl. von خانق auf مطاياكم sich beziehend.

Z. 12. مِلَوّد = مِلَوِّح und فاتت (Orig.) „hereinkommend".

Z. 13. وَلْ وَلْ w u l, w u l „wehe, wehe!" — سَلَّط عليك = غضب عليك (Orig.).

Z. 14. يَطيح = وَقَع (Orig.) طاح I. i. ist herabfallen von einem höhern Orte.

Z. 15. حلالا درب الحب „die Liebe ist etwas allgemein Menschliches, über deren Folgen sich ein Einzelner nicht beklagen kann (Orig.). دَرْب ist die Reihe. — ما صار شي الحب „in dem Verhältnisse der beiden jungen Leute zeigte sich nichts Unerlaubtes" (Orig.).

Z. 16. خزا الشَّيْطان = لَعَن الشَّيْطان (Orig.) „er fluchte dem Satan" d. h. er hütete sich seinen Einflüsterungen zu folgen. Den Ausdruck اِخْزِي الشيطان hört man unter den Nomaden ungemein oft; man braucht ihn, um Jemanden wegen eines ungerechten Urtheils, Argwohns, Vorhabens u. dergl. zu tadeln und ihn auf bessere Gedanken zu bringen.

Seite 85. Z. 1. سَرَق = صَكّ روحه und نفذ بالعجلة (Orig.) „er schlich sich rasch"; man sagt ṣ a k k fut. j a ṣ u k k.

Z. 2. باللطافة auf eine feine geschickte Art. — ابيانها لاح له d. h. لمّا بدت له الفرصة مَلاح. Das ZW. لاح I. u. bedeutet „erglänzen" vom aufgehenden Stern, anbrechenden Morgen, blinkendem Schwert, weissem Bart u. dergl.; dann überhaupt „erscheinen, sich

zeigen". Der Schlussvers eines schönen Gedichtes des Ḥamed el-Ḳâḍî aus ʿAnéze heisst:

دَلْيا صَفَا لَكَ ساعةٌ وأنتَ مشتاق

اِقْطُفْ زَهَرٍ لا لاحَ والعُمْرُ مَلْحوق

„Bist du nun in heiterer Stimmung und sehnt sich dein Herz nach Freude, so pflücke Blumen, wenn sie sich bieten, denn das Leben ist kurz". Davon ist مَلاَح (die F. مَفْعَل) die Zeit des Erscheinens einer Sache, des sich Darbietens, also die Gelegenheit (= الفُرْصَة Orig.). — يِتْنَاك jetnâk „er erwartet dich". Auch in Ḥaurân hörte ich die Redensart وين أَتْنَاك wên etnâk „wo soll ich dich erwarten?" Dass auch die Nomaden der Belḳâ das Wort haben, bezeugt folgendes Hemistich aus einer Elegie des Nimr el-ʿAdwân:

ولا قَطّ ابو العملات يِتْنَا وَعْدها

„und niemals erwartete sie der Verführer zum verabredeten Stelldichein". In den syr. und ägypt. Städten würde man يِسْتَنَّاكي jestennâki statt يتناك sagen. Beide Formen sind nicht recht durchsichtig. Das Beduinische lässt sich zwar auf die Wurzel تنأ zurückführen, weil bei ihm das Hamz nicht hörbar ist. Nešwân sagt u. d. Worte: تَنَأْتُ بالمكان وأَتْنَأْتُ به إذا أَقَمْتُ به. Auch das Zeitwort تَنَى, wovon der Ḳâmûs nur das Nomen تناوة und تناية „Unterlassung des Gesprächs, Innehalten im Lesen" kennt, könnte „auf etwas warten" bedeuten. Das zweite, اِسْتَنَّى, führt man gewöhnlich auf اِسْتَأْنَى zurück, so dass das ausgefallene Hamz durch Šedd ersetzt wäre; nur erklärt sich dann die Futurform يِسْتَنَّى nicht. — ظهر الى وسط d. h. ظهر من عندهم الى وسط — أواجيه لي ساعة
Der Gebrauch solcher Zusätze, wie لِي, ist bei dem Araber ein ausgedehnterer, als bei uns; man sagt nâm lak ḥoṣṣa „schlafe dir eine Weile!" šeribt li nefese „ich rauchte mir ein paar Züge", kulû lakum loḳme „esst euch einen Bissen!" Ḳaʿadû lahum šoie „sie sassen sich Etwas".

Z. 6 قَوْ صَاحِب ḳô; kennt oder nennt man den Gegrüssten nicht, so sagt man قَوَّك ḳauwak d. h. قَوَّاك ٱللّه „stärke dich

Gott!" Der Gegrüsste antwortet يا فلا jâ helâ = يا أهلا „willkommen!" Der syrische Bauer grüsst: عوافي 'awâfi „Gesundheit!" und die Erwiderung ist: الله يعطيك العافية „Gott gebe dir Gesundheit!"

Z. 7. عقبة in welchem das Femininalsuffix dem neutralen ذلك entspricht, ohne dass man ein شغلة, عملية, أمر zu suppliren hätte. In der Sîret 'Antar steht عندها meistens für عند ذلك.

Z. 9. عرس عليها. Diese Construction (vergleiche das synonyme بنى عليها) erklärt sich aus der alten Sitte, dass das Brautpaar ihr erstes Beilager in einer ad hoc aufgestellten Hütte hält, welche bei den Montefiḳ aus Rohrmatten (زرب), bei den Ṣulabât aus Gazellenfellen, bei den 'Aneza aus einem kleinen Zelte besteht; vergl. Ztschr. Bd. VI S. 215. In baumreichen Gegenden mochte sie aus grünen Zweigen bestehen; die Laube heisst 'arîša (عريشة) ein Wort, welches mit ערש und عرس zusammengestellt werden muss. In mehreren Gegenden Palästinas stehen auf den Dächern der Häuser solche Lauben aus Baumzweigen, in denen die Leute während der 6 heissen Monate schlafen. Sie heissen 'Arâiš (عرائش).

Z. 14. لاق عليها wofür auch مالق عليها stehen könnte. Schon im Hebräischen finden wir eine Anzahl Partikeln, denen das Subject des Satzes eigenthümlicher Weise in der Gestalt von Suffixen angehängt wird, wie הִנֵּה, אֵין u. A., desgleichen im Schriftarabischen, wie لَيْتَ, لَكِنَّ, إِنَّ und أَنَّ mit ihren Compositis u. A.; eben so im Vulgärarabischen, wie لمّا, لولا, تارى, أين (فين, وين), شين, تو u. A., zu denen sich aus dem Beduinischen noch eine Menge (wie ذرات, ثمّ, ذوب) beibringen lassen.

Z. 15. بهوته über das fem. suff. vergl. oben عقبة.

Z. 16. دور عليه = تشوفه und تلفت له (Orig.) „sieh dich nach ihm um". — لا يكون نايم „er wird doch nicht schlafen?", eine bei Ḥaḍar und Bedu gäng und gäbe Redeweise. Im ersten Bande der Sîret 'Antar sagt Šeddâd zu Šôbûb: لا يكون جرى شي على المال لا يكون غار عليه غزو „es wird doch der Heerde nichts widerfahren sein? Es wird sie doch kein Raubzug überfallen haben?"

Z. 17. وجاك ugâk „und Hosên kam dir gelaufen". Wie in der entsprechenden deutschen Redensart kann man den Zuhörer für den Angeredeten nehmen.

Z. 10. مُتَقَالِين vom ZW. قال f. i. (welches vielleicht aus einem denominativen أَقَالَ يُقْثِل entstanden ist) bedeutet „Jemanden erschrecken;" es ist dem syr. Hadari unbekannt. Man sagt: لا تُقِيلَه „erschrecke ihn nicht!" لَيْه تُقِيلُونِي هَالقَيْلَة „warum erschreckt ihr mich so?" القَيْلَة „der Schreck" (Orig.).

Seite 86. Z. 1 ثَنَاكُم = قَرَاكُم (Orig.) „eueren Ruf". Dagegen soll man nach meinen Gewährsmännern nicht sagen können: بيّض اللّه قراكم, sondern nur: بيّض اللّه ثناكم.

Z. 6. جايرة نفسي منك = طالبة نفسي منك (Orig.) „ich sage mich von dir los". — الضَّيْق = الخاطر.

Z. 9. خطيّتي من طالعًا = خارجًا عنها. خَطِيَّة (st. خَطِيئَة) unterscheidet sich von dem vorhergehenden خَطَا (st. خَطَاء) so, dass dieses das Unrecht ist, welches ich begehe, und ersteres das, was man gegen mich begeht, dann das Leid, welches ich dulde. In Damask spricht man das Wort Ichteia aus.

Z. 10. ولاني مع الاوادم. Wenn ich auch mit dem Körper unter andern Menschen bin, mit dem Herzen bin ich nur bei ihm. (Orig.) الأوادم ist = بني آدم, während es beim syr. Hadari sowohl allein, als in der Verbindung ناس اوادم „angesehene Leute" bedeutet.

Z. 11. فاذا كان = لا عاد يوم (Orig.). Statt يوم „da, weil" stand weiter oben das vollständigere und ältere يَوْمَنْه; so steht auch Ztschr. Bd. V. S. 1. Vs. 2: من يوم انا „seitdem ich" statt من يوم أنا [1].

---

1) In demselben Hausistich ist statt وآنا zu lesen أنا mit Hamz; diese Licenz kehrt weiter unten in Vs. 9 wieder, wo أنْ رَبّك gleichfalls mit Hamz (damit die vorhergehende Silbe lang bleibt) zu lesen ist. Desgl. ist statt راب zu lesen رابيًا, und damit übereinstimmend auf S. 11. Vs. 5 ماضي = ماضيًا. Schon das Metrum erheischt beide Male die Nunation des Acc.

Z. 12. مَهْوَاك „dein Gewolltes, dein Wunsch" = خاطرك (Orig.)

Z. 14. الغَرَض „das Anliegen" bei Ḥaḍar und Bedu. — ما رالْه = ما أَرالْها اللّهْ. Das Suff. fem. ة lässt ein Wort wie نَخْوة „Edelmuth" oder مُرُوّة „Männlichkeit" suppliren (Orig.).

Z. 16. عقرة mit dem Suff. fem., weil zum جَزور gewöhnlich ein weibliches Kameelfüllen genommen wird (Orig.).

Z. 17. من جملة الناس = من عَرْض الناس (Orig.) „unter den Eingeladenen befanden sich auch". El-'ard ist eigentl. die Reihe (الصّف), denn man sagt: قعدوا متعرّضين „sie sassen zu einer Reihe geordnet" (Orig.).

Z. 18. امْسكى = اقْضى (Orig.).

Seite 87. Z. 1. ما دامْة = ما طولة (Orig.) „so lange sie" (scil. النّخْوة), wörtlich: während ihrer Dauer; der Ḥaḍari sagt dafür طول ما في بالراس „für die Dauer, dass sie". Die Wörter ما طول sind zu einer Partikel geworden, welche, wie so viele andere, das Subject des Satzes als Suffix zu sich nimmt; vergl. Ztschr. Bd. V. S. 1, Vs. 3 [1]). Ganz dasselbe gilt von dem synonymen ما دام, nur dass dieses kein ursprüngliches Nomen, sondern wie die Partikel إنْ كان „wenn" (z. B. إنْكانك, إنْكانه „wenn du, er") ein Praeteritum und als aus ما دام أنّ (wie إنْ كان, aus إن كان أنّ), vielleicht auch aus ما أدام (sc. اللّه) entstanden anzusehen ist.

Z. 2. ما حى معتازة, nämlich meine Zusage (وَعْدى) oder كلمة اللّه التى انطيتك اياها.

1) Das betreff. Hemistich ist zu lesen: mâ ṭâla ḳeffî taḥterif bid-dachîra „so lange meine Hand mit der Zündpfanne Bescheid weiss". Das W. احترف ist nicht = انحراف „das Herunterbiegen" der Hand, wie Wallin (S. 7) meint, sondern das Handhaben einer Sache mit Geschick (بالحِرافة) wie der es thut, welcher Etwas als Handwerk (حِرْفة) betreibt. W. glaubte wohl, dass die Lunte von der Hand geführt werde, was nicht der Fall ist. Die Luntenflinte hat wie die anderen unten einen Drücker, bei dessen Berührung der eiserne Hahn, in dessen Zwiesel die glühende Lunte eingeklemmt ist, sich leise auf das Zündkraut herabsenkt.

Z. 5. اشو ešû ein auch dem Ḥaurânier geläufiges Wort. Man braucht es, لِطَلَبِ الغَرَضِ (Orig.) um Etwas dringlich zu fordern; es entspricht also dem damasc. بقا baḳâ: خَلُّوا بقا عيني تشوفه „so lasst ihn doch mein Auge sehen!"

Z. 6. نَظَرُ الشوفة وأحسن = قَدّ الشوفة وازود (Orig.) er entspricht dem guten Eindruck, den seine angenehme Erscheinung macht und übertrifft ihn noch. — حَمَلَة Der Zweig wird sie tragen, nicht brechen d. h. sie wird gut ankommen. Der zerbrechliche Zweig ist das Bild eines armen oder geizigen oder feigen Menschen, bei dem auszuhalten keinem arabischen Weibe zugemuthet wird.

Z. 9. التَّقَالِيط ist das Geleite, das Jemand braucht, der sich in der Fremde nicht sicher fühlt. In Ḥaurân hörte ich einige Male, wie früh aufbrechende Maulthiertreiber zu ihren Wirthen sagten: قَلْطُونِي بَرَّانِيَّة حَالقَرْيَة „begleitet mich vor das Dorf" wenn der Weg (wie oft in der Nähe der Gebirgsdörfer) schlecht war und zu befürchten stand, dass die Lastthiere ihre Ladung abwerfen könnten, in welchem Falle der Treiber fremde Hülfe braucht.

Z. 10. بالعَون „bei der Hülfe Gottes!" So viel als بالمُعِين „beim helfenden Gotte!"

Z. 11. وَفَيْت „du hast reichlich gegeben", denn الوافي ist = الوافر (Orig.).

Z. 12. وقع bedeutet dem Ahĕl el-bedu was وقم waḳm dem Ahĕl el-gebel (den Stämmen der Trachonitis) nämlich = مقدار.

Z. 13. الّا سَعْده وقعاه ابيض = البُوَيْضان (Orig.).

Z. 14. حَمْ = اَحْمَر, vgl. hierzu die Bemerkungen über das Elif im phonet. Anhange zu dieser Schrift. — القتب el-ćeteb, auch القتب el-ćiteb gesprochen, ist eine eigenthümliche Art von Baldachin für die Frauen, und nur bei den grossen Wanderstämmen gebräuchlich: vergl. meinen Reisebericht über Ḥaurân u. d. Trach. pag. 138, wo das Wort Ḳatab geschrieben ist. Das Ćeteb, welches nach einer von mir im J. 1858 gemachten Zeichnung 4' 65"

Meter lang und 1' 30'' Meter breit ist, wird quer auf dem Kameele angebracht, so dass die beiden Flügel, ذواعد (ḍewâ'id) genannt, von den Seiten des Thiers weit abstehen. Das Dach bilden zwei bogenförmige Querstangen (حَنويّين), die sich in der Mitte kreuzen; bei Regen oder Hitze wird über sie eine Decke (غطا) gebreitet. Der Sitz der Frau ist ein mit Leder überzogenes Polster, welches الحَفَقة heisst. Vom Ċuṭeb hängen viele lange bunte und mit kleinen Conchilien (den sogen. Otterköpfen) verzierte Troddeln herab, die Sefâîf (السفائف) heissen.

Z. 16. نسلّم عليكم im Sinne „wir sagen euch Lebewohl" vom Nomaden beim Abschied und im Sinne „wir bieten euch Heil" vom Ḥaḍari als Gruss gebraucht. — نوصّي عليكم = وذاعتكم حمدة حمدة (Orig.) „lasst euch Ḥamda empfohlen seyn.

Seite 88. Z. 5. واجب زايد „man erwies ihm ungewöhnliche Aufmerksamkeit". Elwâgib ist bei Ḥaḍar und Bedu das, was von der guten Sitte als nothwendig angesehen wird.

Z. 6. Der Ausdruck ساق الملح مع فلان ist dem Nomadenleben entlehnt: man zweigt einen Theil von der eigenen Heerde (من ماله) ab und lässt ihn zu (الى) und mit (مع) der eines Andern treiben; daher sagt man ساق البنا من خيره und ساقه معنا im Sinne von عمل معنا الجميل. Dasselbe Bild haben wir im سياق المهر „dem Zutreiben der Mitgift", da diese beim Nomaden der Hauptsache nach in Vieh besteht.

Z. 7. عزموه العرب بالدور = دار له الدورة (Orig.) „man lud ihn der Reihe nach ein"; in Ḥaurân sagt man: ضيّفوه بالدَّور. Dies geschah theils um ihn zu ehren, theils um Ḥosên die Bewirthung des Gastes zu erleichtern. Ein angesehener Gast, für welchen man Anstands halber jeden Tag eine ذبيحة braucht, kann einen Wirth von mässigem Vermögen in einigen Wochen zu Grunde richten und darum ist es bei Ḥaḍar und Bedu Sitte, dass jeden Tag ein anderer Hausvater der Niederlassung schlachtet und den Gast mit den Gemeindältesten (die beim Gastessen immer participiren) einladet. — لا يدرج الا. Tritt die ضيافة بالدور ein, so wechselt der Gast alltäglich seine Wohnung (المراح والمنام), was indess bei 'Alî nicht geschah.

Z. 10. حتى وايّـا عـلـى. Diese schleppende Redeweise, statt أخلّيها تعاشر على, halte ich auch im Beduinischen für schlecht; aber beachtenswerth bleibt die zwar recht gut erklärliche, aber im Altarabischen nicht gewöhnliche Verbindung وايـا عـلى. — المطـراش = المِرْواح (Orig.) „die Heimkehr". — مَشْـلُـوع = معلّق (Orig.). Eigentlich ist شَلَع = قَلَع „losreissen, zerreissen", einen Stein aus der Erde und مَشْلوع ist losgerissen (Orig.). Hiernach wäre مشلوع معه prägnant für: مشلوع من أهلها ومعلّق معه.

Z. 11. تتحسّف = تتندّم (Orig.) „damit sie sich nicht zurücksehnt". Diese Bedeutung ist dem Schriftarabischen nicht geläufig. — صَوَّتْ الى أخته „rief er seiner Schwester", wofür man in Damask sagen würde نادى لأخته; und wo der Nomade sagt: صَوِّتْ لى فلان „rufe mir den und den", sagt der Ḥaḍarī إصْرَخ لى فلان.

Z. 12. باجابة الّى تشتهى = بالّى أنت.

Z. 13. تَسَأْطى عليه = تصحّطى (Orig.) „setze ihm zu"; die Glosse ist wohl تسحّطى zu lesen, dessen س in Verbindung mit حط leicht den Laut des ص bekommt, wie oben صلخ st. سلخ. Ausserdem erklärte man تسلّطى noch durch das Wort تَحَوْكَشى, was „zeige dich liebenswürdig" bedeuten soll, vielleicht aber = تَيَّهيه oder تَتَيّهه ist.

Z. 16. تبعّد له وتقرّب له „sie zeigte sich bald zurückhaltend bald vertraulich" (Orig.). Beide Ausdrücke gehören also zur Terminologie der arabischen Koketterie.

Z. 17. المَشاحى = المنازل (Orig.) plur. von المَشْحى, vom ZW. شَحَى I. 1. Man sagt شحينا بديرة كذا اى نزلنا بها واستقمنا بـهـا (Orig.). Die Schriftsprache bietet zu dieser Bedeutung der Wurzel keine Belege. — وعلاواه, wofür man auch sagt: علاواه وعَلّيلاه, bedeutet so viel als يَتَمَنّا (Orig.) „o wenn doch" (utinam). Die Zusammensetzung d. W. ist nicht recht klar. Die Endsilbe واه ist

wohl = يا, „ach!" In der syrischen Todtenklage bilden nach der Strophenzeile (جمعة), welche die Chorführerin (القوالة) singt, die Worte الوا الوا elwâ elwâ, „ach, ach!" den stehenden Merodd der Klagefrauen (اللطّامات). — من غير سايئة (in Damask من غير شرّ) vom ZW. سوء; auch sagt der Nomade من غير سايئة تطولك „ohne dabei etwas Böses zu meinen, das dich etwa hätte erreichen sollen". Die Worte: „o wärest du nicht gekommen!" sollen nicht eine Deutung zulassen wie: o wärest du doch durch Krankheit oder Tod an der Reise zu uns verhindert worden. Der Araber ist aus Besorgniss zu verletzen, sehr vorsichtig in der Wahl seiner Ausdrücke, und wo sie die Möglichkeit eines Missverständnisses zulassen, oder als boshafte Anspielung gelten könnten, fügt er mit Hast eine Phrase wie die obige, oder بالخير „in guter Absicht", بلا معنى „ohne Nebenbedeutung", بلا قافية „ohne Hintergedanken" u. dergl. hinzu. Je ungebildeter Jemand ist, desto peinlicher salvirt er sich jeden Augenblick.

Z. 19. ابنّك abonnak zusammengezogen aus أبانّك „etwa darum, dass du —"; vorher ist zu suppliren: „ich glaube, du zweifelst an meiner Liebe".

Seite 89. Z. 1. ما أقدر=ما أحرز (Orig.) „ich würde nicht im Stande seyn". Der Ḥaḍari hat die Redensart ما يحرز mâ jiḥriz „es ist nicht der Mühe werth", und يحرز أن الخ „es lohnt sich, dass . . ."

Z. 2. المحاس von حاس يحوس „hin- und hergehen, herumgehen"; man sagt ليش تحوسون اقعدوا „warum geht ihr herum? Setzt euch!" Davon ist المحاس der Ort, wo man hin- und hergeht und die Gegend, innerhalb deren Gränzen man sich bewegt, also vom Nomaden gesagt, innerhalb welcher man die Weideplätze und Niederlassungen wechselt; bei den Localstämmen ist der Maḥâs ein engerer, bei Ahel el-bedu dagegen ein weiterer (Orig.). In Damask scheint man das W. Maḥâs nicht zu kennen. Die ganze Wurzel ist wohl dem Ḥaḍari niemals geläufig gewesen, denn die Original-Wörterbücher sind über sie dürftig und widersprechen sich. Nach Neśwân scheint jedoch die Bedeutung „hin- und herfahren"

festzustehen. Er sagt: حاس يحوس vom Wolf, wenn er unter die Schafe fährt, حَوَّس يُحَوِّس mit der Lanze im Dunkeln um sich stossen, الأَحْوَس der rasche Läufer, الحَوَّاس der zwischen den Heerden umher schleichende (طَوَّاف) Wolf. In Ztschr. Bd. VI. S. 373 Vs. 5 werden die Worte يوم احتواسه so viel bedeuten wie: عند انتقال القبيلة من منزل الى منزل. Wallin ignorirt die Worte in seinem Commentare; er thut das gewöhnlich, wenn er keine Auskunft zu geben hatte. Indess übersetzt er احتواس durch „Streit", und ist das richtig, so hiess es wohl ursprünglich اجتواسه d. h. اشتداد الحرب. W. verwechselt auch sonst die Buchst. ه und ج, wie zwei Verse vorher, wo الهَيل statt الخَيل zu lesen ist. — السَّرح = الطَّرش „die Heerde". — يلايم السّرح jelâjim statt julâ'im = يجتمع به (Orig.). Die Grundbedeutung der Wurzel لوم ist: in Berührung mit Etwas kommen oder bringen, so dass das Eine am Andern haftet oder eine Spur zurücklässt.

Z. 3. يفتّش ثيابه عن القمل = تفلّيه (Orig.). Das ZW. فلى يفلي bedeutet in Damask: Dinge verschiedener Art von einander sondern, z. B. Erbsen von Linsen; die II. Conj. ist: 1, ganz allgemein = فَتَّش, suchen nach Etwas, 2., von den Zollbeamten gebraucht, die Kleider Jemandes nach steuerbaren Gegenständen durchsuchen und التَّفلية ist die Leibvisitation, 3., die Kleider Jemandes nach Ungeziefer durchsuchen; das Nom. act. ist in Ḥaurân تَفلاية teflâje. Die V. Conj. ist sich die eigenen Kleider nach Ungeziefer durchsuchen. Der Ausdruck التفلّي في الشّمس ist in Damask sprichwörtlich gleichbedeutend mit „Faullenzerei".

Z. 4. خالص = عَدمي oder عَدمان (Orig.) „er war hin, hatte genug". — الأكل والشّرب in Damask sagt man: el-akl waš-šurb (nicht šerb).

Z. 5. شاكي = ساخن und ضَعيف (Orig.) „krank". — Die Worte تقول انّي „du kannst (d. h. man kann) sagen, dass ich" las-

sen noch den Ursprung der Partikel مِثْل=تِقْل erkennen. In einem Gedichte des Ṣlêbî-Dichters Râšid heisst es in der Beschreibung des Delûl's:

يا تِقْل طَيْرًا لا انْحَدَر وانْتَوى سار
مِثْل الهبوب الّي يَنِش الهَلاتَر

„O wie ein Vogel, der, wenn er herabstürzt und dahinfährt, weg ist, wie der Wind, der den Regen vor sich her treibt". — Hier ist يا تِقْل entstanden aus تِقْل oder يا تِقول „du kannst sagen, das Delûl sei ein Falke, welcher" — oder: „du magst es einen Falken nennen, welcher" — ولا ى آتِل, eine auch im Schriftarabischen gewöhnliche Redeweise; die Form آتِل steht anstatt des bei den 'Aneza gewöhnlicheren أُوتِل.

Z. 8. مَيِّت=مَوات (Orig.).

Z. 9. على عَدّانك العادة=على عداديناك (Orig.) „im Zustande deiner zurückgekehrten Gesundheit". Zur weiteren Erklärung bemerkte man mir noch: عَدّان plur. عَدادين ist eine periodisch wiederkehrende Erscheinung; im Ostjordanlande fällt der Thau immer in drei aufeinander folgenden Tagen, dann setzt er fünf, zehn, fünfzehn Tage aus; desgleichen kommt der Donner drei Tage hintereinander, und zwar alle drei Tage entweder Morgens oder Mittags oder Abends oder Nachts. Die Zeit, in welcher diese Naturerscheinungen eintreten, sind ihr 'Addân, und die übrigen Tage sind das 'Addân ihres Wegbleibens. So hat auch das unter den Nomaden häufige Wechselfieber (السُخُونَة und vom Ḥaḍarî البُرَدِيَّة genannt), das 'Alî zu haben vorgiebt, sein doppeltes 'Addân: das eine sind die Wochen in denen es kommt, das andere die, wo der Mensch gesund ist. Das letztere ist an hiesiger Stelle gemeint. Der plur. steht wohl mit Bezug auf die Mehrheit der gesunden Tage.

Z. 10. ورايتك شاش ابن جح „und dein Banner soll glänzen wie der Šâš (d. h. die aus Šâš bestehende weisse Kopfbinde) des Ibn Ǵubn. Der Šâš ist das in Europa nach der Stadt Môṣil (von den Nomaden Mûṣil gesprochen), seinem ehemaligen Fabrikorte, benannte Mousseline, ein feines und weisses baumwollenes Gewebe. In Syrien, wo es viel gebraucht wird, verfertigt man es in

Ḥimṣ (Emesa); doch wird es auch schon aus Europa importirt. Das Wort wird wohl mit dem biblischen שש (1 Mos. 41, 42 u. ö.) zusammenzustellen seyn.

Z. 12. المُقَيْدة = المُدّة (Orig.). Man sagt قَيَّدْنا = مَدَّيْنا (Or.).

Z. 18. مَعُونة = سُعْفَة (Orig.) „Beitrag, Beisteuer, Zuschuss". — ثَوَّر ist mit Heftigkeit aufspringen (Or.). Die I. Conj. ثار يَثُور wird vom Losgehen des Feuergewehrs gebraucht; der Dichter sagt: ثار الفرنجي „es explodirte der Franke" (d. h. die Flinte).

Z. 19. تَخَلُّوه = عَبُّوه.

Seite 90. Z. 6. عَمْلًا das Nomen zum ZW. أَتْعَلَى يَتْعَلَى. Das Wort findet sich Ztschr. Bd. VI. S. 206 im fünften Verse, wo das betreffende Hemistich also zu emendiren ist: وَٱللّٰه عنك ما فات عطاء مُعَمَّر.

Z. 8. تشرّباتم vertritt bekanntlich auch beim Ḥaḍarî das schriftarabische تركتاتم.

IV. Anhang über lautliche Eigenthümlichkeiten des Nomadenidioms.

Wer nach einem längeren Aufenthalte unter den Ḥaḍarî zum ersten Male in die Zeltlager der syrischen Wüste kommt, der glaubt daselbst eine fremde Sprache zu hören. Wie weit diese Wahrnehmung auf Rechnung einer wirklichen Verschiedenheit der grammatischen Formen und des Wortschatzes der Beduinensprache kommt, muss hier unerörtert bleiben; aber zum grössten Theile beruht sie nur auf Gründen rein phonetischer Natur: neue, unbekannte Buchstabenlaute schlagen an das Ohr und ein fremdartiger die Vocalisation alterirender Accent entstellt sonst bekannte Formen bis zur Unkenntlichkeit. Dieser phonetische Theil des Nomadenidioms ist es, über welchen ich mir am Schlusse dieser Mittheilung einige Bemerkungen gestatte. Die Belege dazu bietet die vorstehende Sprachprobe, deren Vocalisirung indessen hier manche Modification erfahren wird. Der Abdruck ist nur die treue Copie einer Aufzeichnung, welche, abgesehen von den Idiotismen des Erzählers, unter Umständen entstand, wo sich nicht jede Lautnuance fixiren liess, während dem Nachstehenden noch andere Studien und Aufzeichnungen, die ich unter den Nomaden gemacht habe, zu Grunde gelegt sind. Die Angaben werden im Ganzen richtig sein, wenn sie auch als der erste Versuch den Gegenstand keineswegs erledigen wollen.

A. Ueber einige Consonantenlaute.

Von dem Hadarî verschieden spricht der Nomade entweder durchgängig oder nur in bestimmten Fällen folgende Buchstaben: ث ج ذ ض ظ ق und ك, über deren Laute, so weit dieselben sich durch Beschreibung veranschaulichen lassen, Eli Smith (in Robinson's Palästina Bd. III S. 831 ff.) und Wallin (Zeitschr. Bd. IX. S. 1 ff. und Bd. XII. S. 599 ff.) das Nöthige gesagt haben. Genaueres bleibt nur zu folgenden Buchstaben zu geben.

1. Das ج sprechen alle Stämme der 'Aneza wie die Sachsen das harte g in „Gabe". Es wird am vordersten Theile des Gaumens gebildet, woher es kommt, dass es von den Stämmen des Ahel eś-Śemâl (nämlich den Serdîa, Ṣachûr, Foḥêl und Sirḥân), ferner von den Śarârât, den Bewohnern von Têmâ, Dûma, Gibba und Ḥâîl im Śemmargebirge, desgleichen von den Stämmen der Muntefiḳ am untern Euphrat geradezu wie ي gesprochen wird, wenn es am Anfange der Wörter steht, z. B. جرباع Jerbâ' und جدي Jedî „das Böckchen", während es zwischen zwei Vocalen bei diesen Völkerschaften ein schwer zu beschreibender dentaler Laut ist, welcher ein Mittelding zwischen dsch und z (ز), sich annähernd mit dj wiedergeben lässt. Der syrische Ḥaḍarî spricht es bekanntlich wie ein schwaches dsch und im Palmyrenischen lautet es tsch.

2. Von ق und ك haben die Beduinen je eine doppelte Aussprache. Die eine, welche sie ihnen geben, wenn die Vocale â, û, ô, an vorhergehen oder folgen, ist bei ك der Laut unsers k und bei ق der unsers harten g, wenn wir dieses statt im Vordermunde in der Mitte der Gaumenwölbung hinter der Bildungsstelle des k (ك) sprechen. Es ist ein sehr weicher Laut, weicher als das k der eingebornen Leipziger in den Worten Karl und König. In Damasḳ schreibt man es zum Unterschiede von dem entsprechenden Laute des Ḥaḍarî mit 3 Punkten (ڨ)[1]. Die andere Aus-

1) Dieser Laut mag der des hebräischen ק sein. Dass letzteres dem harten im Hintermunde gebildeten ق der Koranleser und Nordsyrer entsprochen sollte, wie man annimmt, ist nicht wahrscheinlich; dieses findet sich heutigentags in ganz Palästina nicht, während in der Jordanniederung, im Haurân und im Süden von Jerusalem ausschliesslich nur das weichere beduinische gehört wird, welches als ein der Ebene, wie es scheint, natürlich angebildeter Laut von den israel. Stämmen aus dem flachen Gosen, wo sie Jahrhunderte lang nomadisirt, mitgebracht wurde. In dieser Annahme werde ich durch folgende Mittheilung des H. Prof. Fr. Delitzsch bestärkt. Die Tiberienser berichten von einer doppelten Aussprache des ר, einer weichen ([illegible]) und einer harten ([illegible]) und geben an, dass sich die weiche z. B. in der Form [illegible] finde. Da nun dieses weichere r ganz unzweifelhaft dem weichen arab. r

sprache, welche die 'Aneza mit dem Ahel eš-Šemâl, Ahel el-Gebel (d. h. den Stämmen des Ḥaurân- und Ṣafâh-Gebirgs), den Stämmen des Nafûd-Landes (mit Einschluss der Šemmar, Ḥarb und Temîm) und den Muntefiċ gemein haben, ist für ق die des italienischen c in cerecero und für ك die des ital. g in genio. Wir bezeichnen die beiden Laute mit ċ und ġ. Sie treten in folgenden Fällen ein:

a) wenn die beiden Buchstaben einen der Vocale î, i, ê und ei unmittelbar vor oder nach sich haben, z. B. مقصّ miċaṣṣ, قرية ċîrja, بريق brîċ „der Krug", قيمة ċîma, هيق hêċ „der Straushahn"; بكر biġr, كبر ġibr „der Frauenmantel", شريك šeriġ, حكيم haġim, دواكيك düwâġiġ „die Sorgen" vom Sing. داكوك dâkûk, كيلة ġêla „das Trinkgefäss", هيك hêġ „also"[1]. Haben sie das u vor und das i nach sich, so ist das letztere für den Laut bestimmend z. B. نوقف nûċif „wir stellen" موكب môġib „der Festanfang", كواكب küwâġib vom Sing. كوكب kôkeb.

b) Wenn die beiden Buchstaben erster Radical in den Formen فعيل und فعيلة, فاعل und فاعلة, oder dritter Radical in den Formen فعل und فعلة sind, z. B. قليب ċelîb „der Brunnen" (plur. kulbân), قرينة ċerîna „die Gattin", كثيب ġeṯîb „Hügel"[2], كنيسة ġenîsa; قاعد ċâid, قاعدة ċâida „Grundlage"

---

entspricht (vgl. Ztschr. Bd. XII, S. 622 unten), dessen Laut ein schnelles helles Vibriren der Zungenspitze an den geöffneten Zähnen ist, so würde seine Verbindung mit ק zu einer geschlossenen Silbe ganz unmöglich gewesen sein, wenn letzteres das im Hintergaumen gebildete ق des Nordsyrers war.

1) Wallin giebt in Zeitschr. Bd. IX. S. 61 eben zu dem Laute ġ unter fünf richtigen Beispielen auch das falsche كبّة, was nur kubbe, nicht ġubbe lauten kann.

2) Dieses den Dichtern sehr geläufige Wort findet sich in Ztschr. Bd. VI. S. 206 Vers 2 verschrieben in جثيب, da es Wallin in der beduin. Aussprache nicht wieder erkannt hatte. Auch ist es dort ebenso wie ظليم irrigerweise als Diminutiv genommen.

قائلة ćâila „die Mittagshitze", كامل gâmil; فرق firé „Unterschied", سرقة sirća „Diebstahl", بركة birga „der Teich".

c) Wenn die übrigen Radicale des Wortes zu den leichten Buchstaben (من الحروف المنخفضة) gehören, bei denen das Fatḥ nicht den a- sondern den e-Laut bezeichnet, z. B. فرق feré „Abtheilung", شرق seré „Osten", قتب ćeteb „Baldachin" قتال ćettâl „mordend", شقق šećć „der Streif" مقبل (part. d. IV. Conj.) mećbil „ankommend"; كلب gelb. فك fegg „Kinnbacken", فكاك feggâg „Befreier", ملك (nicht ملك) meleg „König", سمك semeg „Fische", سماك semmâg „Fischer", كلمة gelime, شبكة šebege, مكان megân „Ort", كذاب geddâb „Lügner", عكائف 'agâif „Haarflechten"; desgl. in Verbalformen: كان gân, شك šegg „er zweifelte" كفى gefâ „es genügte", بكى begâ „er weinte" يكتالوا jegtâlû „sie messen". Beständig ausgenommen sind die Formen des Particip. pass. aller Conjugationen, desgleichen sehr viele Wörter mit dem r-Laute, welcher sich gerne mit dem Vocale a verbindet z. B. مرقب markab „die Warte", رمكة r^a^maka „Stute", بركة b^e^raka „Segen", سكر sekar „Trunkenheit", سكران sekrân „trunken"; doch sagt man يركب jergeb „er reitet", مركب mergeb „das Schiff".

d) Im Pronominalsuffix der 2. pers. sing. und plur. lautet ك ohne Rücksicht auf den vorhergehenden Vocal für das Masculin k und für das Feminin ǵ, z. B. (für das Masc.): عينيك 'ainêk, يرضيكم jardikum „er befriedigt euch", und (für das Femin.): هدومك h^u^dûmeǵ „deine Kleider" اخوك achûǵ „dein Bruder", يحبوكن j^e^ḥibbûǵin „sie lieben euch"[1].

---

[1] Der Ḥaḍari, welcher die doppelte Aussprache des ك nicht hat, unterscheidet die Geschlechter nur durch den Bindevocal und sagt fürs Masc. bêtak „dein Haus" und fürs Femin. bêtek. Wo diese Unterscheidung nicht möglich ist, verlängert er das suff. fem. in كي und sagt: 'ainêk (masc.) und 'ainêki.

Mit dem Zischlaute des ك muss eine ältere Aussprache dieses Buchstabens verglichen werden, welche die arabischen Philologen الكشكشة nennen. Bei Neśwân heisst es unter dem Worte: „die Keśkeśe ist die dem Dialekte der Bekr eigenthümliche Aussprache des ك als ش im Suffix der 2. pers. fem.; statt عليكِ اليكِ بكِ sagt man also عليش اليش بش.“ Nun unterscheidet sich zwar die Keśkeśe sowohl lautlich als ihrer beschränkten Anwendung wegen von der heutigen Keǵkeǵe (sit venia verbo), aber es ist doch bemerkenswerth, dass die ʿAneza, die vornehmsten Träger derselben, zum Volke der Bekr ibn Wâïl sich selber rechnen, und von allen andern Stämmen gerechnet werden[1]. Man wird also annehmen können, dass die Keśkeśe im Laufe der Jahrhunderte, vielleicht erst nach der Auswanderung des Volks aus seiner ursprünglichen Heimath (Jemâma und Kaṣîm) eine andere Färbung und eine ausgedehntere Anwendung erlangt habe. Die Angabe des Ḳâmûs, dass die Keśkeśe den Benî Asad und Rebîʿa eigen gewesen, widerspricht der des Neśwân nicht, denn die Bekr waren ein Zweig der Asad und Rebîʿa; doch fügt der Ḳâmûs hinzu, dass sie (bei einigen Rebîʿa-Stämmen) statt ś auch kiś (also عليكش statt عليكِ) und bei dem Volke Temîm (den Nachbarn und Verwandten der Rebîʿa-Stämme) kis (also عليكس

---

sekâk und sekâki, kefâk und kefâki „es genügt dir“. Das Pluralsuffix unterscheidet die Geschlechter von Haus aus. Man kann zweifelhaft sein, ob der Bindevocal in bêćek und bêtoǵ durch Fatḥ oder Kesr wiederzugeben sei. Zum Unterschiede vom masc. بيتكَ wird man wohl بيتكِ zu schreiben haben, aber es würde das wohl der einzige Fall in der arabischen Grammatik sein, wo der e-Laut (entsprechend unserm ä in „Sähe“) durch Kesr und nicht durch Fatḥ ausgedrückt wäre. Im Hebräischen muss der Fall auch zweifelhaft gewesen sein, da sich für das Suff. fem. bald ךְ bald ךִ finden. Für das Beduinische ist der Bindevocal ziemlich gleichgiltig, da es die Geschlechter durch den Lautwechsel des ك unterscheidet.

1) Zeitschr. Bd. V. S. 11 Vs. 4 von unten heisst es in einem Lobgedichte auf den Śemmar-Fürsten ʿAbdallâh (Ibn Reśîd):

طاعت له الحضران وأولاد وائل

„Es gehorchten ihm die festgesessenen Völkerschaften und die (wandernden) Kinder Wâïl“. Die Stelle ist von Wallin auf S. 22 richtig erklärt worden. Vgl. übrigens noch Burckhardt's Beduinen, deutsche Uebers. S. 310 f. Anfangs dieses Jahrhunderts waren auch die ʿAneze (mit Ausnahme eines Theils der Biśr) durch den Scheich von Neǵd und seinen Statthalter ʿAbdallâh ibn Reśîd zur Annahme des Wahhabismus vorübergehend genöthigt worden.

statt عَلَيْكِ) gelautet habe, welche Lautnuance Kaskase genannt wurde. — Dass sich die heutige Keškeše auch bei den ursprünglich südarabischen Stämmen Šemmar und Ḥarb findet, erklärt man vielleicht dadurch, dass sich diese bei ihrer Einwanderung in Nordarabien unter Temîm- und ʿAneza-Stämmen niedergelassen; denn so wie im Šemmar-Gebirge die meisten Ortschaften eine aus Šemmar und Temîm gemischte Bevölkerung haben, so zelten auch im Ḥigâz (besonders um Wâdi al-Ḳorâ) Ḥarb und ʿAneza neben und untereinander; von dorther kamen auch die Bišr vor ungefähr 160 Jahren in die syrische Wüste; die Weld ʿAli folgten ihnen, und die Ruwala thaten das Gleiche vor ungefähr neunzig Jahren, Thatsachen, welche bei Ḥaḍar und Bedu allgemein noch in frischer Erinnerung sind.

Auch Wallin spricht von dem Lautwechsel des ك und ق unter den Beduinen, aber weder stimmen seine Angaben mit der wirklichen Aussprache wenigstens in der syrischen Wüste, noch waren ihm die Bedingungen, unter denen dieser Wechsel eintritt, vollkommen klar. Von ك sagt er (Zeitschr. Bd. IX, S. 60), dass sein Zischlaut ohne Rücksicht auf die Stelle, welche der Buchstabe im Worte oder Satze einnimmt, in allen Verbindungen vorkomme und bald wie kš oder ks (was in der syr. Wüste nirgends gehört wird), bald wie tš oder ts laute; von den beiden letzteren werde das erste mehr vor Vocalen, das zweite mehr am Ende der Wörter angewandt[1]). Ueber das ق äussert er sich (Zeitschr. Bd. XII, S. 604) verhältnissmässig richtiger: „Sein Zischlaut komme niemals vor und nach einem Ḍamm oder و, sondern, so viel ihm erinnerlich, immer vor und nach Kesr vor, desgl. nur vor dem Fatḥ, niemals nach demselben oder nach ا, er sei aber nicht sicher, ob er ihn mit dz, ds oder dš wiedergeben solle". Nur zur letzten Angabe bemerke ich, dass der bei ق und ك dem t und d nachklingende Zischlaut allerdings weicher als unser š, aber demselben entschieden homogener ist, als s oder z (ز).

3. Die Buchstaben أ, و und ي, deren consonantische Natur schon im Munde des Ḥaḍari um Vieles schwächer ist, als im

---

1) Es braucht nicht bemerkt zu werden, dass dieser Laut mit der aspirirten Aussprache des hebräischen כ nichts gemein hat. Die Tradition der syrischen Juden identificirt dieselbe bekanntlich mit der des arab. خ und man spricht und schreibt z. B. das Wort חָכָם حاخام. Damit harmonirt die heutige Aussprache des biblischen Ortsnamens, denn מִכְמָשׂ (1. Sam. 14, 5) heisst مخماس. Mit dem Laute des deutschen ch nach i hat das aspir. כ gewiss nichts zu schaffen; aus der vergeblichen Mühe, die sich Ḥaḍar und Bedu gaben, ihn mir nachzusprechen, schloss ich, dass er dem semitischen Organe fremd ist.

Schriftarabischen, sind im Idiome der Nomaden so weich, dass die Bedingungen, unter denen sie in Vocale umschlagen, in einander übergehen oder ganz verschwinden, sehr zahlreich sind. Der weichste unter ihnen ist das Hamz (أ ؤ ئ ء). Eines Tags befand sich der Scheich Negm, der Agent Ibn Dûchî's des Phylarchen der Weld ʿAlî, bei mir, als ein Volkslied vorgelesen wurde, in welchem es hiess: أنت سؤلي والمرام. Bei dieser Stelle lächelte der Beduine und versuchte das Wort سؤلي so'olî („mein Verlangen") nachzusprechen. Darüber kam es zu einer Erörterung und Negm erklärte, die loġat el-Bedu habe kein Hamz. In einer Menge von Beispielen, die wir brachten, liess er seine Aussprache vermissen, aber in Formen wie رؤوف und لئيم hörten wir es deutlich, wiewohl er es auch hier nicht zugestand. Das Richtige nun in der Sache ist, wie ich glaube, dass der Nomade das Hamz einmal in sehr beschränktem Maasse anwendet und ihm auch dann noch einen so feinen Körper giebt, dass er leicht seine Existenz nicht mehr fühlen mag. So erschien mir der consonantische Vorschlag vor û in dem Worte رؤوف raʾûf nur um ein Geringes stärker, als der gutturale Anstoss, den wir in dem Worte „geopfert" zwischen e und o hören lassen. Es ist auch sehr wohl erklärlich, wie sich das Hamz der Nomaden zwischen zwei Vocalen wenig bemerkbar machen kann, wenn man bedenkt, dass es bei ihnen am Ende der geschlossenen Silbe in jedem vorhergehenden Vocale quiescirt und selbst am Anfange des Wortes regelmässig zum Elif el-waṣl d. h. zum blossen Vocale wird, welcher in kurzer Silbe häufig auch noch vor der Tonstelle verschwindet, in welchem Falle vom Hamz weder für das Ohr noch für das Auge etwas übrig bleibt. Die wichtigeren Veränderungen, welche bei den drei quiescirenden Buchstaben zur Sprache kommen, sind folgende:

Zu der allgemeinen Regel, dass sie als Träger eines Vocals Consonanten sind, ist zu bemerken:

a) Das Hamz, es mag Präformativ oder Radical sein und in offener oder zusammengesetzter Silbe stehen, wird am Anfange des Worts zum Elif el-waṣl hinter sich eng anschliessenden Partikeln, welche, wenn sie vocallos sind, seinen (des Elifs) ursprünglichen Vocal erhalten, z. B. لاذنك liḏnak „für dein Ohr" (اذن nicht أذن), بأوله bauwaluh „bei seinem Anfange", لارضنا liarḍnâ „zu unserm Lande" ثاني ḡenni st. ثاني, وانعمك wanʿamak „und er that dir Gutes", يا اصحاب jaṣḥâb; nur wo

das Waṣl ein Wort entstellen würde, unterbleibt es und man sagt daher لِأُمّى la-'ummi „meiner Mutter", nicht lummi oder (nach der Vocalisirung إِمّ bei den 'Aneza) limmi. Der Dichter braucht das Elif am Anfange des Wortes überall als Waṣl, so dass für ihn z. B. الأَمير zum Anapäst (ĕlĕmīr) und مَنْزِل أَخى „das Haus meines Bruders" zum Choriamben (mēnsĭlăchī) wird; indess kann er aus metrischen Gründen das Hamz beibehalten. Beispiele dieses doppelten Gebrauchs sind in Wallins Proben häufig [1]).

b) Das Wau verwandelt am Anfange des Wortes sowohl in geschlossener, als in kurzer offener Silbe sein Fath in Ḍamm, z. B. وُسْم wusm „das Eigenthumszeichen", وُجْه wugâh „das Gesicht", وُكيل wugil, وُلى wulî, وُلَد wuled, „das Kind", وُلْد wuld „die Kinder". Wie beim Elif seine Neigung zum Waṣl, so ist beim Wau seine Verbindung mit dem Ḍamm sehr bezeichnend für die grössere Weichheit dieser beiden Laute im Dialekte der Wüste. Geschrieben sehen Worte wie وُكَل und وُلْد statt وَكَل und وَلَد sonderbar aus und können wegen ihrer scheinbaren Verletzung der semitischen Sprachgesetze verwirren; aber ich wollte in dem oben mitgetheilten Texte von dieser Orthographie nicht Abstand nehmen, weil der u-Laut stark ausgeprägt und in den bezeichneten Fällen ausnahmslos angewendet ist.

c) Eine Anzahl Wurzeln, welche im Schriftarabischen prim. hamz. sind, erscheinen im Nomadenidiome als primae و, wahrscheinlich um den ersten Radical mehr zu verkörpern und dadurch besser zu schützen [2]). Dergleichen Formen werden ganz wie andere Wörter primae و behandelt; Beispiele sind: وُلِف wulef „vertraut sein",

---

1) Z. B. vom Waṣl Ztschr. Bd. V. S. 11. Vs. 2 بالأمراس bīlămrās, Vs. 6. بهن اوناس lies بهن آوناس bĭhĭnaunās; vom Hamz Vs. 10 الأصائل ĕlāṣā'īl und S. 1. Vs. 9. الغَيابَتْ أَتْرِيك

2) Das stärkere Jâ scheint dem Beduinen dafür nicht geeignet zu seyn, denn man findet es selten statt Elif. Beispiele sind: يَدِيب jadīb „der Dichter" st. أَديب, die praep. يَمّ st. أَمام = قُدام, das ZW. سايل يسايل sājal jesājil st. سَأَل يَسْأَل „fragen".

وَلْف wulf „Vertrautheit", وَلِيف wulîf pl. وُلَفَاء ulafâ „der Freund", وَنّ wunn „seufzen", وَنَّة wunne „das Seufzen", وَنِين wunîn dass. u. A. Desgleichen wird jedes Zeitwort prim. hamz. im pass. der I Conjug. zum ZW. primae و, z. B. وُخِذ wuchid „es wurde genommen".

d) Werden das Hamz, Wau und Jê in kurzer Silbe aus irgend einem Grunde vocallos, so schlagen sie in ihre homogenen Vocale um. Die häufigsten Fälle sind: 1. am Anfange eines Wortes in den verschiedensten grammatischen Formen, z. B. امِيرنا êmiranâ, اجَرِّبه êgerribuh „ich versuche ihn"; وُلَيد ûlêd (Dimin. v. وَلَد „Kind"), وُكَالَة ûkâla „der Auftrag", وَرَقة ûraka „das Blatt"; يِبَطِّل îbattil „er hört auf". Diese Regel bestimmt auch die Aussprache der Conjunction وْ „und". Wo sie ohne Anschluss an das nächste Wort ihre ursprüngliche Vocallosigkeit behält, lautet sie u, z. B. صبي و بنت sabi û bint, شَلَّح وضرب, ام واب; wo sie sich aber mit einem vocallosen Consonanten zu einer geschlossenen Silbe vereinigen kann, lautet sie wu, z. B. الصّبي والبنت es-sabi wul-bint, شَلَّحه وضربه schallahuh wudrabuh „er plünderte ihn und schlug ihn". Nur in Verbindung mit einem vocallosen Hamz und Jê lautet sie mit langer Silbe wâ und wî z. B. واجَرِّبه wâgerribuh „und ich versuche es", وابَاعِره wâbâ'iruh (wie S. 7. Z. 15 des Textes zu lesen), ويفارقه wîfârikuh „er trennt sich von ihm", ويَدَك wîdak „und deine Hand". 2. In der Mitte des Worts in Formen wie القَرَاونة kärâunä vom Sing. kärawî „Bewohner einer Hadîra in der Wüste", نايمين nâîmîn „Schlafende", قرايبك ḳerâibak „deine Verwandten". Die Vocale u und i erscheinen hier so verflüchtigt, dass sie nur als Anhängsel der vorhergehenden Silbe anzusehen sind und mit dieser zusammen wie *rau* und *nai* ausgesprochen werden. 3. Am Ende des Worts in Saegolatformen wie گمَا (st. كَمْء gem'a) غزو (st. غَزْو gazw), جَدي (st. جَدْي gedj). Verlängern sich dergleichen Formen, so

dass die lit. quiescens mit dem folgenden Affix eine neue Silbe bilden kann, so wird sie wieder zum Consonanten z. B. غزوك , كمأة

جذيا (mit Nunation).

e) Bildet das Hamz am Anfange des Wortes eine kurze Silbe, deren Vocal durch die Schwere der folgenden Tonsilbe beeinträchtigt wird, so fällt es bei seiner vorherrschend vocalischen Natur gerne weg. Dieses geschieht 1) bei dem Praeteritum und Imperativ der IV Conj. des Verbi med. quiesc. und med. redupl.: قام kâm und قم čim statt أقام und أقم, ديرت dirt und ديروا dîrû st. أدرت und أديروا, desgl. خب und حب statt أخب und أحب. Es gestaltet sich also diese Conjug. mit Ausnahme der Verbalnomina (denen man übrigens auch häufig die der I. Conjug. unterstellt, wie شاقل شيل , صاقب صيبة u. A.) wie die erste Conjug. des Verb. med. quiesc. ى und redupl., welche im fut. i haben. 2) bei der Nominalform أفعل von Wurzeln prim. guttur., z. B. حمر und خضر st. أحمر und أخضر, zu denen noch analoge Verkürzungen, wie علاي und غلا st. أعلاي und أغلا, wahrscheinlich auch حنا „wir" st. إحنا zu rechnen sind, auf welche Bildungen wir unten bei den Regeln über den Accent zurückkommen. 3) bei häufig gebrauchten Wörtern der Formen فعيل, فعل u. A. primae hamz., z. B. بي bei st. أبي ubei „Vater", ميمة mêma st. أميمة „Mutter", خي chei st. أخي „Bruder", خية st. أخية „Schwester", ساس st. أساس „Fundament", ران st. أران „Steinsarg", بل st. إبل „Kameele", خاوة st. إخاوة („Schutzzoll" wofür der Ḥaḍarî خوة st. إخوة) u. A.

f) Eine durch den Accent ihres Vocals beraubte kurze Silbe nimmt, wenn sie vor einer vocalisirten Quiescibilis steht, einen dieser homogenen kurzen Vocal an, was zur Folge hat, dass der consonantische Körper der Quiescibilis zerfliesst und zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden Vocal fast nicht mehr gefühlt wird. Das ا verliert in dieser Doppelstellung, wo es eben so Träger eines Vocals ist, wie es zu quiesciren scheint, jede Spur seiner Hamz-

Natur, z. B. تُواخِذِن tuâchiḏan „du tadelst mich", لُيّام liâm, vom Sing. لَئِيم „niedrig gesinnt", بُوارِدى bu(w)ârîdî „der Schütz", طُوال ṭu(w)âl pl. von طَوِيل, مُكاوْوَة Mĕkâku(w)e v. Sing. مَكّاوِى „Mekkaner"; مِياجِن mi(j)âgîn v. Sing. مِيْجَنة, لِيالى li(j)âlî, طِيور ṭi(j)ûr, سِيوف si(j)ûf. Dagegen bleibt die Quiescibilis Consonant, wenn die vorhergehende kurze Silbe ihren eigenen Vocal hat, z. B. لَئِيم la'îm, رَؤُوف ra'ûf, طَوِيل ṭawîl, بَياض bajâḍ.

Zur allgemeinen Regel, nach welcher Wau und Jô am Ende der geschlossenen Silbe in dem vorhergehenden Vocale quiesciren, ist zu bemerken:

a) Auch das Hamz quiescirt in diesem Falle durchgängig, man sagt مامور mâmûr statt مَأْمور, ذيب st. ذِئْب, كوبة st. كُأْبة „das Leid", قرا st. قَرَأ „er las", البارى st. البارِئ „der Schöpfer".

b) Im Nufûd-Lande und in Ḳaṣîm verwandelt sich das quiescirende Wau nach Fatḥ häufig in Elif, z. B. ياطا jâṭâ st. يَطَأ oder يوطا „er betritt", ماطا mâṭâ st. مَوْطا „die Fusstapfe", لامى st. لَوْمى „der Vorwurf", يستاقد st. يَسْتَوْقِد „er zündet an".

c) Das ZW. primae hamz. wird im Fut. d. I Conjug. als ZW. primae و behandelt. Der Ḥauranier, dessen Sprache der des Nomaden sehr verwandt ist, sagt daher يومر jômur „er befiehlt", يوكل jôkul „er isst", während der Nomade selber, der den Diphthong ô (au) gern in û verwandelt, jûmur, jûkul, jûchoḏ „er nimmt" sagt. Doch spricht er ياوى jâwî st. يَأْوى „er hat Mitleid" wegen des و des mittlern Radikals.

d) In einer Anzahl Wörter assimilirt sich das quiescirende أ dem nächsten Buchstaben, z. B. مُمِّن mummin st. مُؤْمِن, طَمَّن st. طَأْمَن „er bückte sich", مطمِّن st. مطأمِن „gebückt", ein Verfahren, das schon im Schriftarabischen (vgl. اتَّخذ, أوّل) seine Analogien hat.

e) Schliessen أ, و und ى als dritter Radical eine Endsilbe mit langem Vocal, so sind sie bei Ḥaḍar und Bedu unhörbar

z. B. ضَوّه ḍau, وَضُوه woḍû, دَفِيه defi „warm", عَذْو (st. عَذْوو) adû, صَبِي (st. صَبِيو) ṣabî, جُدَي (st. جُدَيْي) gudei, Demin. von جَدْي, عَطَاء 'aṭâ „Geschenk", سَقَّاء saḳḳâ, مَرْمِي (st. مَرْمُوي). Bei Verlängerung solcher Formen erscheint der dritte Radical als hörbares Šedd, z. B. ضَوّك ḍauwak, مُرُوَّة muruwwa, دَفِيَّة defijja, عَذْوّك, صَبِيَّة, جُدَيًّا, مَرْمِيِّين; nur die letzte Form (d. part. pass. der I Conjug.) lautet mit der Nunation nicht مَرْمِيًّا sondern مَرْمًا[1]) und die Singularformen فَعَال und فَعَّال verändern sich vor Affixen nicht, da hier das (freilich unhörbare) Hamz zum Träger des Vocals wird z. B. عَطَاءَه, شِفَاءَكم, سَقَّائي; doch verwandeln sie vor der Femininalendung das ء in و und ي, z. B. قَرَايَة „das Lesen", رَخَاوَة „die Lockerheit", كَرَايَة „Ausräumung eines verfallenen Brunnens", سَقَايَة das Collectiv von سَقَّاء.

Wenn der Ḥaḍarî Wörter wie عَصَاة „Stock", حَمَاة „Schwiegermutter", عَبَاة „Mantel" u. dergl. wie عَصَايَة, حَمَايَة, عَبَايَة (oder عَصِيَّة, حَمِيَّة, عَبِيَّة) spricht, und Wörter wie مَخْبَاة „das Versteck", مَصْفَاة „der Durchschlag" u. dergl., wie مَخْبَايَة, مَصْفَايَة (oder مَخْبِيَّة, مَصْفِيَّة), so hat der Nomade, der das niemals thut (er sagt immer 'aṣâtak „dein Stock" michbâtânâ „unser Versteck") ein richtigeres Sprachgefühl bewahrt, denn jene Wörter repräsentiren nicht die Formen فَعَالَة und مَفْعَالَة, sondern die F. فَعَلَة und مَفْعَلَة. Anders verhält es sich vielleicht mit dem Verbalnomen der II Conjug., dem der Ḥaḍarî durchgängig das Thema تَفْعَالَة zu Grunde legt, also تَسْمَايَة „Benennung", تَسْلَايَة „Erheiterung" (oder تَسْمِيَة und تَسْلِيَة) sagt, während der Beduine auch hier nach antiker Weise

1) Analog heisst das nunirte part. act. رَامًا, wonében indess der Dichter noch رَامِيًا gebraucht.

das Thema تفعلة (wie تبصرة) anwendend تربية terbîje „Erziehung", تفلية teflîje „Durchsuchung" sagt.

Das Hamz der Collectivform أفعال (von Stämmen tert. hamz u. quiesc.) wird mit demjenigen der Formen فعلاء, فعلاء, أفعلاء u. A. (von Stämmen aller Art) ganz gleich behandelt, d. h. bei der Nunation kann es (obschon unhörbar) als Träger des Vocals gelten (z. B. أسماء asmâan), sonst aber, selbst in der Annexion, unterdrückt man es meistentheils in der Rede des gemeinen Lebens (also: أسماى asmâj, رفقاه rüfaḳâh, أحبّاءهم aḥibbâkum), lässt es aber in der Poesie aus metrischen Gründen oft hören, oder setzt vielmehr an seine Stelle den Bindevocal (أسماءنا asmâânâ, أصدقاءكم aṣdiḳâkum). Beides gilt auch von den vorerwähnten Singularformen فعال und فعّال tertiae hamz. und quiesc. [1]).

4. Ueber den Laut des ه ist wenig zu sagen; er gleicht dem unseres *h* in „Hand" überall, am Anfange, in der Mitte und am

---

[1]) In der Zeitschr. Bd. VI S. 362 scheint die Form فعلاء das vocalisirte Hamz zweimal im stat. absol. zu haben, einmal (Vs. 1) in أثروفة, welches widrigenfalls mit الى Elision bilden würde, und sodann in Vs. 5, wo das erste Hemistich wohl so zu lesen ist: أخيرٌ من البلقاء صاقٍ فروقها „besser (das Gôf) als die Belkâ, deren Eichelsträhle dünn ist." (من wird mit und ohne – gebraucht und بلقع ist blosser Schreibfehler). Ein Beispiel von der Unterdrückung des Hamz im stat. absol. bietet folgendes Hemistich (Vs. 3): متبشّرينا بالفدا حقة الشوف, wo, nebenher bemerkt, wohl مستبشرينا zu lesen ist und das missverstandene حقة الشوف „einen des Anblicks würdigen Gegenstand" bedeutet, also الفدا الحج „ein Prachtstück, das sich sehen lassen kann". Dagegen bietet Vs. 2 in dem Worte اصدقا keinen Beleg für die übrigens häufig vorkommende Unterdrückung des Hamz in der Annexion, denn anstatt ثماء (welches, wie ich glaube, keine concrete Bedeutung hat, sondern gleich dem ungleich gewöhnlicheren ثمو nur nom. actionis in der Bed. „Wachsthum und Gedeihen" ist) wird wahrscheinlich ثمارة (= ثمارف) zu lesen seyn.

Ende der Wörter, einschliesslich der vielen Interjectionen, in denen der Buchstabe vorkommt, und der Bildungen يا حسرتاه „o Jammer!" يا ذلاه „o Schmach!" Nur als Pronominalsuffix der 3. pers. masc. sing. lautet es hinter Ḍamm bei Ḥaḍar und Bedu wie ein quiescirendes Wau, also in بيته wie بيتو. Doch erhält es hinter einem langen Vocal den *h*-Laut wieder, z. B. رماه remâh „er warf ihn", قبلوه[1] „sie nahmen es an", ليالية lejâlih „seine Nächte", desgl. wenn es in der Poesie Träger eines Vocals wird, z. B. ذبحناه ḏebaḥnâhu „wir tödteten ihn". Dagegen hat das Suffix der 3. pers. fem., auch ohne Träger des Vocals zu seyn, immer den *h*-Laut: بيته bêtah (= بيتها), زينوه zeijenwah „sie schmückten sie" (neben زينوها und in der Poesie زينوه[2]), خله challah (neben خلها „lass sie!"), خليه challijah (neben خليها „lass sie, o Weib!"), خلنه challinnah (neben خلنها „lasst sie, o Weiber").

Ausserdem bezeichnet die arabische Schrift bekanntlich mit diesem Buchstaben die weibliche Nominalendung ausser der Annexion. Wie wenig nun auch der *h*-Laut mit dem stummen Femininal-Hê

---

1) Die 'Aneze sprechen die Form ḳebilôh wohl zum Unterschiede von قبلوا, welches ḳebilû lautet.

2) Diese Form des Suffix haben wir in Ztschr. Bd. VI S. 11 Vs. 5, wo die Worte حرقناها لاساس in حرقناه للساس zu ändern sind. Die Form أساس ist dem Beduinen völlig fremd geworden (die bekannte Hafenstadt Suês ist das Dimin. von ساس, weil sie auf den Fundamenten alter Hafenbauten entstand). Ein anderes Beispiel findet sich wohl Bd. VI S. 205 im vorletzten Verse, welcher so zu emendiren ist:

يا ما ابختك لا من تفايله تسطيك أخلق بن العمير نسامه تفوحي

„o wie beglückt bist du, wenn u. s. w." Das dortige منك ist hart, da من mit d. Suffix d. 2 pers. sing. das Sadd hat. تا ist im 1. und 2. Hemistich des Metrums wegen in ه zu verwandeln; تفوح ist besser als يفوح, da نسام „Düfte" (pl. v. نسمة) voransteht.

zu thun hat, so mag hier doch bezüglich des letzteren erwähnt seyn, dass es im Nomadenidiome — wollen wir uns dieses geschrieben denken — eine ausgedehntere Anwendung findet, als in den übrigen semitischen Dialekten, denn es ist bei ihm nicht nur Singular- sondern auch Pluralendung. Als erstere hat das Hê entweder ein Fatḥ oder ein quiescirendes Elif vor sich. Das Fatḥ wird, wie bei dem Ḥaḍari, nach einem gutturalen oder emphatischen Consonanten wie ein helles a, z. B. الفضّة el-faḍḍa, nach einem der übrigen wie ein e ausgesprochen, z. B. الفنّدة el-finde „der Stammzweig"; bei Rê bestimmt der vorhergehende Consonant den Laut des Fatḥ, z. B. صَخْرة ṣachra, شَجَرة segere [1]). Im Plural tritt das He an die Stelle des ت; dadurch wird die weibliche Pluralendung mit derjenigen vieler Singularformen tert. quiesc., wie جاه, نخلاه, مراعاه für das Ohr ganz gleich. Man sagt also الحبّاه elḥabbâ st. الحبّات „die Körner", بنات واردات benâ wâridâ st. بنات واردات „Wasser holende Mädchen", ميّاه mjâ st. ميات „hunderte". In der Annexion macht es dem t-Laute wieder Platz, z. B. حبّات العرنوس ḥabbât el-ʿarnûs „die Körner der Maiskolbe"; desgleichen mit der Nunation; in der Poesie geschieht dies oft auch im stat. absol. aus metrischen Gründen oder des Reimes wegen. Dasselbe gilt auch von beiden Arten der Singularendung [2]). In diesen beiden kennzeichnet die Schriftsprache das Hê durch die Punkte des ت; auch in dem oben mitgetheilten Texte ist dies zum Unter-

---

1) Das Femininal-Fatḥ wurde in dieser Schrift consequent durch *a* wiedergegeben; es geschah das nicht der vielen zweifelhaften Fälle wegen, dergleichen es gar nicht giebt, sondern in Uebereinstimmung mit der Transscriptionsweise der Ausländer, in deren Sprachen der tonlose e-Laut am Wortende zu wenig Körper hat. Indess weiss ich nicht, ob das Beispiel Nachahmung verdient; für Ḥaḍar und Bedu ist es ohrzerreissend, Wörter wie لفّة und زلمة leffa und zelama aussprechen zu hören. Nur der Sänger bevorzugt begreiflicherweise den a-Laut.

2) Ein Beispiel der letzteren Art findet sich in Zeitschrift Bd. V S. 1 Vs. 6, wenn dessen erstes Hemistich so lautet: و باعتك يوم الملاقاة تحظيك „deine Genossen werden dich am Schlachttage beglücken" (durch ihre Tapferkeit). أحظى فلانا gehört der Sprache des gemeinen Lebens an, während حاظاه يحاظيه in der Bed. „Jem. beistehen", wie W. will, unerhört ist.

schiede vom wirklichen (gutturalen) H-Laute geschehen, aber der Ḥaḍarî thut es heutigentags nicht mehr. In unsrer Erzählung kommt das Hê als Pluralendung nicht vor, weil diese dem Idiome der Śarârât abgeht, aber sie findet sich bei allen Stämmen der ʿAneza, beim Ahel eś-śemâl und den Stämmen des Ḥaurân-gebirgs; die Stämme der Belḳâ (mit Ausnahme, wie ich glaube, der Benî Ḥasan, welche aus ehemaligen Bauern Nomaden geworden sind) geben sogar den gewöhnlichen Cardinalzahlen von 3 bis 10 diese Pluralendung und sagen: ثَلَاثَاه, أَرْبَعَاه, خَمْسَاه, سِتَّاه, سَبْعَاه [1]), ثَمَانِيَاه, تِسْعَاه, عَشْرَاه „drei, vier, fünf u. s. w.“ [2]).

B. Ueber den Wortaccent und seinen Einfluss auf die Silbenbildung.

Eine der Hauptursachen, dass uns in der Rede des gemeinen Lebens der Silbenbau des Nomadenidioms verschieden erscheint von

---

1) Die ʿAneza sagen سَبْع und سَبْعَة, die Śarârât سَبِع und سَبِعَة, welche Form wiederholt in unserer Erzählung vorkommt, ohne dass eine Bemerkung darüber in den Commentar übergegangen wäre. Man liebt es nicht, das Wort سَبْع zu gebrauchen, weil السَّبْع gleich اللَّعْنَة ist. Sehr häufig hört man die Redensart: سَبَعَة الضَّبع „die Hyäne bethörte den nächtlichen Wanderer, dass er ihr willenlos in ihre Höhle folgte“ (ein allgemeiner Volksglaube); hier ist السَّبْع die Beraubung des Verstandes; die Verwünschungsformel سَبَعَك اللّه oder يِسْبَعَك اللّه wird erklärt durch تَسَخَّطَك اللّه und قَلَّب احوالك „Gott umstürze deine Verhältnisse, so dass du zum Schimpf und Spott der Menschen werdest!“ Dafür sagt man auch السَّبْع لهالوجه und سَبْع هالوجه „Verderben und Elend diesem Gesicht!“ (wobei der Verwünschende dem Gegner die ausgespreizten Finger vors Gesicht hält).

2) Dieser merkwürdige Plural scheint die Annahme zu bestätigen, dass ت die ursprüngliche, dem stat. absol. u. constr. gemeinsame Femininalendung des semit. Nomens gewesen sey. Für den stat. absol. hat es noch das Hebräische beim Plural, desgl. bei der einen Art des Singular (חֲנִית, חַיּוֹת) durchgängig und bei der andern Art noch zum Theil (מִזְרַחַת und מוֹדַעַת); dagegen hat es das Schriftarabische nur noch beim Plural; denn schon die Orthographie der kufischen Pergamente (z. B. صلوة „Gebet“ st. صلوت) beweist, dass Formen wie صَفَاة, حَيَوة und مُرَاعَاة schon zu Muhammeds Zeit ṣafâ, ḥajâ und murâʿâ ausgesprochen wurden. Das Beduinische endlich hat es auch im Plural verloren.

dem der Sprache des Ḥaḍari, liegt in der Verschiedenheit der Betonung beider. Während es der Ḥaḍari liebt, den Accent so weit als möglich zurückzuziehen, legt ihn der Nomade mehr auf die Endsilben; während jener noch die viertletzte und der Koranleser selbst die fünftletzte Silbe betont, beschränkt sich der Nomade auf die drei Endsilben; wo aber Beide dieselbe Silbe betonen, unterscheidet sich das Nomadenidiom durch die Schnelligkeit, mit welcher die Stimme über die übrigen Worttheile hinweg der Tonstelle zueilt und durch den Nachdruck, mit welchem sie auf dieselbe fällt. Diese Art zu betonen unterscheidet sich von dem farblosen, ich möchte sagen trägen Accent des Ḥaḍari auffallend; ich musste sie immer unwillkürlich mit kurzen raschen Lanzenstössen vergleichen. Durch sie erhält, nebenher erwähnt, die Sprache der Beduinen, besonders die des Weibes, welches mit grösserer Wärme spricht, etwas sehr Affectirtes, was indessen weit entfernt, unsern Geschmack zu beleidigen, der Rede einen Reiz verleiht, von welchem die des Ḥaḍari keine Spur zeigt. Die Folge einer solchen Betonung ist, dass die Bestandtheile des Worts mehr aneinander gedrängt werden, als dies in der Sprache des Ḥaḍari geschieht. Ermöglicht wird dieses dem Beduinen durch die völlige Mühelosigkeit seiner Consonantenaussprache. Wen ein längerer Verkehr mit dem Ḥaḍari beobachten liess, wie unbequem diesem manche seiner Laute sind und welche Mittel er anwendet, sie dem Ohre hörbar und unterscheidbar zu machen, der erstaunt über die Virtuosität des Beduinen in seiner Consonantenaussprache. Indess konnte ein solches Zusammendrängen der Worte nicht ohne Beeinträchtigung der Wortformen selbst bleiben. Der consonantische Bestand derselben lässt sich als der Träger des Begriffs in den semitischen Sprachen freilich nicht sehr beeinträchtigen, so dass hier fast nur das Wau, Jé und das seiner Hamz-Natur entkleidete Elif und endlich noch die Vocale in Betracht kommen. Die langen Vocale lassen sich nur in wenigen Fällen, wo es unbeschadet der Bedeutung geschehen kann, ausserhalb der Tonstelle verkürzen oder anderweitig ersetzen, um einen Nebenaccent, welcher jeder langen Silbe zukommt, aber die Wörter schwerfällig macht, zu beseitigen, und da auch die kurzen, in geschlossener Silbe stehenden Vocale nur in dem einen Falle, dass ihnen ein Guttural folgt, durch den Accent alterirt werden können, so trifft jene Beeinträchtigung vorzugsweise die kurzen Vocale in offener Silbe, welche denn auch eben so vor als hinter der Tonstelle in der Umgangssprache undeutlich und meistens unhörbar werden. In dem Texte unserer Erzählung steht an ihrer Stelle geradezu das Gezm, welches in dieser Function zwar auch öfters dem hebräischen Šwâ quiescens, meistens aber dem Šwâ mobile entspricht. Einer Zusammenstellung der gewöhnlichen Fälle, in welchen es eintritt, sind die Regeln über die Tonstelle vorauszuschicken.

1. Die Regeln der Tonstelle.

Sie sind folgende:

a) Alle selbstständigen einsilbigen Wörter haben den Accent. Zu ihnen gehören auch alle Nominal- und Verbalformen, welche nach Abstreifung der die alte Schriftsprache charakterisirenden kurzen Vocalauslaute (welche man beim Nomen die Casusendungen nennt) einen einzigen Vocal übrig behalten, z. B. كُلّ , جِيت , قلب , ردّ , كان , جاء. Als nicht einsilbig gelten ihrem Accente nach alle Sägolatformen mediae gutturalis und tertiae quiesc., wie أَنْحَم und غَزو (s. unten b, 2.).

Accentlos sind kurze Wörter, wenn sie sich eng an das vorhergehende oder nachfolgende Wort anschliessen, z. B. هَا ٱلسَّاعَة has-sâ'a, ذِي ٱلْوَقِيت dil-uêt „jetzt", مَعَ ٱلقوم, إِلى ٱلسَّماء il-es-semâ, على الرّاس 'ăl-er-râs, ما أَحَد mă-ḥâd „Niemand", خَبّروا لِي ḫkû-li „sagt mir!", كُلّ مَن kull-mĕn „wer immer", إِلى أَمّا eljâ-mă „bis dass", وش إن wuš-in „was immer", كيف إن gêf-in „wie immer"[1], ما قال شي mă kâl-šè „er sagte nichts"; solche Wörter verbinden sich oft, meist verstümmelt mit dem Träger des Accents z. B. دِلْوان dilwân (st. ذِي الأوان) „jetzt", تَلْقَى

1) In dieser Verbindung, welche auch dem Ḥaḍarî ganz geläufig ist, wurde die Partikel إن von Eli Smith verkannt. Er hielt sie nach Robinsons Palaest. Bd. III, 855 für einen Ueberrest der Nunation des Gen. unter Anführung der Phrase اى رجل كان, welche also أَيّ رَجُلٍ إن كان zu schreiben ist. Was er weiter dort sagt, ist dahin zu berichtigen, dass die Sprache hier ما und إن promiscue gebraucht. Man sagt حيث ما كان und حيث إن كان „wo es immer sey", جِبْت مَلِيح (ما) إن اَيّش هَات „gib her, was du auch bringst, ist recht!"; مَن ما كان und مَن إن كان „wer es immer sey", أيّ رجل إن كان „welcher Mann es immer sey". Wir haben also hier (wie Ztschr. Bd. XII, 674 Note 1 angenommen wird) kein Zeugniss für einen Rest der Genitivnunation, die sich in Syrien nur in einigen verknöcherten Formen (wie حينئذ) erhalten hat.

kulšen (st. كلّ شيئا) „Alles", als Adverb gebraucht, ماش st. ماشى „nichts" u. a. [1]).

b) Die **Endsilbe** hat den Accent: 1. wenn sie eine geschlossene mit langem Vocale oder eine doppelt geschlossene ist, z. B. سلطان, صابون, عينين, موجودات, اشتاق, تضحكين (2. pers. fut. sing. fem.) يشربون, خلّوه „lasst ihn!" تحميك, شوّفوك; desgl. كتبت, استخبرت. Während es von dieser Regel im Idiome des **Ḥaḍari** keine Ausnahme giebt, sind hier alle mit dem Artikel versehenen einsilbigen Nomina ausgenommen: sie ziehen den Accent auf den Artikel zurück [2]), z. B. الشرّ eš-šerr, الحور, الخير,

---

1) Die Anwendung der Negation mit شي beim Zeitwort (z. B. ما اكلشي „er ass nicht") ist den syrischen Beduinen nicht unbekannt, was beweist, dass sie ächt arabischen Ursprungs ist. Häufiger bekanntlich ist sie im Vulgäridiome des syrisch-ägyptischen Uferlandes. Auch hier hat شي kein Spur von Accent. Wird es mit dem ZW. äusserlich verbunden, so übt es jedoch einen Einfluss auf die Verbalform, den **Mohammed Ṭanṭâwi** in seinem **Traité** ignorirt. In **Ṣaidâ** (**Sidon**) sowohl als in Alexandrien sagt man ما رحش mâ rühš „er gieng nicht" st. ما راح, ما بارحش mâ bârühš st. ما اروح „ich gehe nicht", ما نسترحش mâ nistérihš „wir werden nicht ausruhen"; man sagt also nicht ما كانش „er war nicht" und ما تكونش wie bei Ṭanṭâwi pag. 14. Ein Bindevocal aber tritt nur bei doppelt geschlossenen Silben ein, z. B. ما نمتش mâ nimteš „ich schlief nicht". **Ṭanṭâwi** scheute sich, sehr entstellte Formen zu geben, weshalb auch die eigentliche Volkssprache der Aegypter aus seinem Buche nicht zu lernen ist.

2) Diese Betonung ist bei der Strenge, mit der sich der Nomadenaccent durchweg nach der Quantität der Silben richtet, ungemein auffallend, denn wie in aller Welt konnte der Ton auf den zufälligen Artikel fallen, wenn das Wort selbst aus einer geschlossenen langen oder doppelt geschlossenen Silbe besteht, welche als Endsilbe immer den Wortton an sich zieht! Es muss also hier ein besonderer Grund für die Abweichung von der Regel vorliegen. Auf diesen Grund führt uns eine andere Wortklasse, die gleichfalls den Artikel betont, nämlich die zweisilbigen Nomina mit kurzer Penultima, wie البلد, welche ohne den Artikel nach Regel b, 2 die Ultima betonen. Fragen wir nämlich, wie jene einsilbigen und diese zweisilbigen Wörter einen und denselben Accent haben können, so giebt es kaum eine andere Antwort als die, dass alle einsilbigen Nomina für das Sprachgefühl des Nomaden zweisilbig, oder — um verständlicher zu sein — **Segolatformen** sind. Ist diese Erklärung richtig, so findet das masoretische Punktationssystem hier eine ebenso unerwartete Analogie wie beachtenswerthe Illustration. Wirklich hörbar ist die Zweisilbigkeit: 1. In

الرمح، العجز، القلب، الرهش, u. A. Keine geschlossene Endsilbe mit langem Vocale bildet nach einem quiescirenden Elif weder das Hamz, noch das Femininal-Hê der Singular-, Plural- und Infinitivformen, da beide, wie vorerwähnt, ausser der Annexion

---

allen Formen tert. quiesc. und med. und tert. gutturalis, weshalb wir Wörter wie غزو، خندق، نجو und رمح (רֹמַח) bei den Dichtern viel als Iamben gebraucht finden. 2. In allen Wörtern, deren zweiter Radical sich mit dem dritten nur mittelst eines dazwischen tretenden Vocals zusammensprechen lässt, z. B. تبن ṭib°n, ركن rak°n, صبر ṣab°r, نمر nim°r, قبل ḳab°l, نقل nak°l u. dgl. Dagegen aber erscheinen uns viele andere Segolatformen als einsilbig z. B. كلب kelb, جرن gurn, خلف chilf. Indessen braucht auch sie der Beduine oft als zweisilbig, namentlich in der Annexion, was beachtenswerth ist. Wallin, welcher (Bd. V, S. 10) diese Wahrnehmung ungenügend mit der Bemerkung erklärt, dass es die Beduinen lieben, schwer zusammenzusprechende Consonanten durch Vocale zu verbinden, bringt als Beispiele eṣ-ṣudnê (d. h. eṣ-ṣidḳ الصدق) und (Bd. VI, S. 204) 'oḳabbin (عقبين). Die Präp. عقب wird allerdings häufig als Iambus gebraucht, nur zufällig nicht in dem Wallin'schen Belege (S. 201, Vs. 7), wo aus metrischen Gründen عقبين zu lesen ist. Doch gehört hierher in demselben Gedichte (Vs. 2) وزن تسعين عاما statt وزن, desgl. S. 205 Vs. 1: ريش العين, wo ريش wie eine Form med. hamz. behandelt ist, nur dass bei einer solchen, wenn sie der Dichter zweisilbig braucht, das ursprüngliche Hamz wieder eintritt, so dass ذيب wie זְאֵב de'ib lautet. Von Wörtern med. Wau sind mir keine dem hebräischen מָוֶת analoge Erweiterungen vorgekommen; nur Collective wie زوجة und ثورة (זוּגָה und תּוֹרָה) lassen sich mit שְׁוָרִים und חֲוָרִים zusammenstellen. In Wörtern wie الضحى، النجو، البر erklärt sich übrigens die Zurückziehung des Accents auf den Artikel schon aus Regel c, 1; denn da das Šedd im status absol. nicht existirt, so haben sie die Quantität von مفتول, eben so wie الميل und الفيل (st. الاميل und الافيل) u. A. — Was endlich Wörter wie الجار und الناب anlangt, welche niemals ihre ursprüngliche Form (الجور und النيب) wiedererhalten können, so lässt sich annehmen, dass sie bei Zurückziehung des Accents der Analogie von الولد folgen.

nicht gehört werden, desgleichen bildet aus demselben Grunde keine doppelt geschlossene Endsilbe weder das Šedd der med. redupl. und tert. quiesc. noch das der Nisba; Wörter dieser Art sind: أَشِقَّاء، إِبِدَّاء; العَصَاة él-'aṣâ, البِنَاة el-benâ „die Töchter", المُلاقاة el-m ᵘlâḳâ; ferner: اِنشَقّ inšaḳḳ, المَرَقّ; الوَلِيّ él-wulî, مَجْلِيّ megli; الأَجْنَبِيّ agnebi „der Fremde", شَامِيّ šâmî „syrisch". 2. wenn sie in zweisilbigen Wörtern einen kurzen Vocal vor sich hat, z. B. بَلَد beled, سَنَة، عَصَى، وَلِي، غِطَاء; desgl. قَتَل، شَرِب، شَرَى، غَزَوا. Hierher gehören auch alle Sęgolatformen med. guttur. und tert. quiesc., da sie für das Ohr zweisilbig sind, z. B. لَحْم lahém, سَهْم sahém, بَقْل bagál, فَرْو ferú „der Pelz", غَزْو gazú „der Feldzug", ظَبْي zabî „die Gazelle", مَشْي mešî „der Gang". Indess muss bemerkt werden, dass der Accent hier keineswegs stark ausgeprägt ist: in Wörtern wie بَلَد، قَتَل، غَزْو werden die Vocale mit Schnelligkeit und ganz gleichem Zeitmasse ausgesprochen, und das Ohr muss längere Zeit geübt werden, ehe es fühlt, dass die letzte Silbe wirklich durch den Accent vor der andern bevorzugt wird. Nur wenn Worte wie بَلَد، عَصَى، عَدُوّ، وَلِيّ, einen Genitiv hinter sich haben z. B. فَرَس عَمِّي, fällt der Wortton mit Nachdruck auf die Endsilbe.

Accentlos ist die Nunation, desgl. das Pronominalsuffix sowohl an Verbal- und Nominalformen wie an Partikeln. Sind letztere unfähig den Accent zu erhalten, wie die vocallosen Präpositionen بْ und لْ, oder مِنْ und عَنْ vor dem vocalisch beginnenden Suffix, so verlängert man sie auf Grund der Wurzel, von welcher sie abstammen, verwandelt also ب in بِي bî, ل in لِي lê, مِن und عَن in مِنّ und عَنّ; bei den ersten beiden begnügt man sich auch vor consonantisch beginnenden Suffixen mit dem Elif prosth., welches man bei ل in Verbindung mit Tešdîd auch vor vocal. beginnenden Suff. anwendet [1].

[1] Die Singularformen بِي بِكْ بِهْ und لِي لَكْ لَهْ brauchen die Dichter, aber

c) Die vorletzte Silbe hat den Accent: 1. wenn sie eine lange und die letzte entweder eine kurze oder einfach geschlossene oder offene lange ist, z. B. إِرْمِ irmi „wirf", فَوْق fôka: مَنْزِل, كَاتِب, قَلْبِه, شَالَا, اسْتَقْبَل, قَالُوا [1], ضَرَبْهُم „er schlug sie" [2]). Ueber die Ausnahme, welche bei den langen Endsilben durch das consonant. beginn. Suffix bewirkt wird, s. die Regel d. 2. — 2. wenn sie und die drittletzte kurz und die letzte eine einfach geschlossene

---

die alltägliche Rede meidet sie als zu hart, obschon in ihnen das Suffix nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit der Praep. die Tonstelle bildet. Im Ganzen hat man also hier folgende Verbindungen:

a.
بِي بَك بِكِ بِه بِهْ • إِبْنَا إِبْكُم إِبْكِن إِبْهِم إِبْهِن
لِي لَك لِكِ لُه لْه
إِلِّي إِلَّك إِلِّكِ إِلُّه إِلُّه | إِلْنَا إِلْكُم إِلْكِن إِلْهِم إِلْهِن

b.
بِي بِيك بِيكِ بِيه بِيهَا • بِينَا بِيكُم بِيكِن بِيهِم بِيهِن
bihin bihûm biġin bikûm bina bihâ bih biġ bik bija
لَي لَيك لَيكِ لَيه لَيهَا • لَينَا لَيكُم لَيكِن لَيهِم لَيهِن
lêhin lêhûm lêġin lêkûm lêna lêhâ lêh lêġ lêk lêja

c.
مِنِّي مِنَّك مِنِّكِ مِنُّه مِنَّه • مِنَّا مِنْكُم مِنْكِن مِنْهِم مِنْهِن

Ueber das bei Hadar und Bedu häufige illi, illak u. s. w. vergl. den Commentar (unter d. W. رِجَّالاً); wir haben hinzuzufügen, dass es auch von Lane (Ztsch. Bd. IV, p. 182) verkannt wurde; die Phrase بَخٍ اللّك schreibt er بَخٍ لَك und transscribirt — dem von ihm supponirten Tenwin leider auf Kosten der bekannten Aussprache Rechnung tragend — bachin-lak; das wird nun zwar von Wallin (Ztschr. XII. 673 oben) in bachillak richtig verbessert, aber nicht ohne den irrigen Zusatz, dass die Verdoppelung des ل eine Assimilation der Nunation sey. Diese Verkennung des Wortes kam daher, dass man nicht auf den wahren Grund dieser Verdoppelung verfiel. Der Magribiner bildet sich die Tonstelle auf eine andere Weise; statt illi illak illuh sagt er lili lilak liluh (لِيلِي لِيلَك لِيلَه) und statt minnak 'annak sagt er mink, 'ank (مِنَّك عَنَّك).

1) Das otiirende Elif der 3. pers. plur. beeinflusst den Wortaccent nicht.

2) Der Hadari betont in Wörtern wie ضَرَبْهُم die drittletzte Silbe, der Beduine aber betont keine drittletzte Silbe, wenn sie kurz ist.

oder offene lange ist, z. B. بَرَكة b ĕ r a k a „der Segen“, حَسَنة ḥ^ă s a n a „das Almosen“, رُفَقاء r ŭ f a ḳ â „die Gefährten“, بَلَدَك b ĕ l e d a k „dein Land“; desgl. قَتَلوا ḳ ă t a l û, شَرِبَت š ĕ r i b e t انْبَسَطوا i m b ĕ s a t û, ضَرَبَنِي d^e r a b a n „er schlug mich“, شَرِبَته š^e r i b e t u h „sie trank es“, يَضْرِبِنّه j a ḍ r i b e n u h „sie (fem.) schlagen ihn“ [1]). Eine vollkommen analoge Betonung haben die Imperativformen قْتلِي ḳ t á l i „tödte!“ (fem.) قْتلوا ḳ t á l û „tödtet!“ قْتلِن ḳ t á l i n „tödtet!“ (fem.); da aber in ihnen das ḳ ein wirkliches Šwâ quiescens hat, so braucht sie der Dichter mit Elif. prosth. als Amphimacer und nicht (wie قَتَلَنِي k^e t á l a n „er tödtete mich“) als Anapaest [2]).

Hierher gehört auch die Nominalform أَفْعَل primae guttur., desgleichen die Form فَعْل mediae gutt. wenn sie verlängert wird, weil der Guttural den Vocal durchklingen und das Wort dreisilbig erschei-

---

1) In den beiden letzten Beispielen bewirkt der Accent die Verdoppelung des ت und ن, so dass die Tonstelle auch prosodisch lang wird (شَرِبَتّه, يَضْرِبِنّه).

2) Die Accentuirung einer kurzen Silbe, ein für unser Ohr äusserst fremdartiger Laut, macht sich durch ein kurzes, heftiges Hervorstossen des Vocals bemerkbar, so dass uns der folgende Consonant immer verdoppelt erscheint; das beduinische بَرَكة, فَرَسِي, قَتَلَك klingt uns immer wie b r á k k a, f r á s s i, k t á l l a k. Eben so lauten uns Wörter wie قَتَل, بَلَد, عَلِي im Munde des Ḥaḍari (welcher im Gegensatz zum Beduinen hier die Penultima betont) wie ḳ á t t a l, b é l l e d, ʿá l l i. Aber für den Araber existirt hier keine Verdoppelung; das deutsche „bekomm“ ist dem Beduinen = بِكَنّة b e k ĕ n ĕ mit 3 kurzen Vocalen, deren mittlerer den Accent hat, und Wörter wie „Henne, Senne, Schiffe“ sind dem Ḥaḍari = جَنّة, سَنّة, شَقّة. Die Verdoppelung (das Šedd) erfordert ein weit längeres Zeitmaass; nur in „Drittheil“ und „Schifffahrt“ hört der Araber ein doppeltes *t* und *f*.

nen lässt, z. B. أحْمَر Aḥmar „roth" (über den Wegfall des Elif ausser der Tonstelle s. oben unter A, 3, c.), رَحْمة r^{a}hâma, نَخْوة n^{a}châwa, شُغْلَك š^{u}gûlak „deine Arbeit".

Auch fallen unter diese Regel die Nomina der Form ذُرة „Mais" (von Wurzeln tert. quiesc.) mit vocalisch beginn. Suffix, z. B. ذُرتي ḏuráti, ذُرَتَك ḏurátak; sind sie aber von Wurzeln primae quiesc., wie صِفة, so verlieren sie vor demselben Suffix den Vocal des 3. Radicals, welcher nach dieser Regel die Tonstelle sein müsste, z. B. صِفْتي ṣifti; dasselbe thun vor vocalisch beginnenden Suffixen die Formen نَعلة, مَفْعَلة, فاعِلة u. A., auf die wir zurückkommen; sie gehören gleichfalls nicht hierher.

d) Die drittletzte Silbe hat, wenn sie lang ist, den Accent in folgenden Fällen: 1. wenn die vorletze kurz und die letzte eine einfach geschlossene oder offene lange Silbe ist, z. B. العَصَا él-'aṣâ, الذُلُل éḏ-ḏulel „die Dromedare", البَلَد él-beled, حُرمَتي ḥormeti, مَمْلَكة memleka, هَيْبَةً hêbetan, إنْعَرَف in'araf, خَوَّفه chauwafuh „er schreckte ihn", إستَرِح istariḥ „ruhe aus!" Hierher gehören alle Nominal- und Verbalformen, welche eine doppeltgeschlossene oder geschlossene lange Endsilbe haben, oder auf ة, ا und ي endigen, wenn sie vor dem consonant. beginn. Suffix den Bindevocal erhalten, z. B. بِنْتَنا bintanâ „unsere Tochter", سُلْطانَنا sulṭânanâ; دُونَكُم dûnakum „vor euch", إخْتَرْتَهم ichtartahum „ich wählte sie", لامَنا lâmanâ „er tadelte uns", رَدّني reddanî „er wiess mich zurück", كَفّنا ḳeffanâ „unsre Hand", جاني gâanî „er kam zu mir", وَلِيّنا walijana „unser Heiliger". 2. wenn die letzte ein consonantisch beginn. Suffix und die vorletzte eine einfach geschlossene ist, z. B. شَرَّفني šerrefnî

„er ehrte mich", شَرِّفْنِي šerrifni „ehre mich!" اِسْتَخْرَجْنَا istachragnâ „er wollte uns herausholen", أَخْبَرْنَا achbarnâ „er berichtete uns"[1]), حَلْيِتْهَا haljethâ „ihr Schmuck", مَنْزِلْكُم menzilkum, مَنَازِلْهُم me^nâzilhum, حَقْلِتْكُم hakletkum „euer Acker".

Ist die vorletzte Silbe aber eine offene lange, so zieht sie den Accent an sich, z. B. شَرَّفْنَاكُم šerrefnâkum, عَيْنَيْهِن ʿainêhin, أَرْضُوهُم arḍûhum „befriedigt sie", خَلِّينَا challînâ „lass (fem.) uns!"

2. Beeinträchtigung der kurzen Silbe ausser der Tonstelle.

Nehmen wir an, dass die Vocalisation der Schriftsprache nach Abzug der vocalischen Nominal- und Verbalendungen den normalen Silbenbau der Wortformen repräsentirt, so beschränkt sich jene Beeinträchtigung auf die Anfangs- und Endsilben, nämlich auf den ersten und dritten Radical und die Bildungspräfixe der Verba und Nomina. In der Mitte des Worts ist die kurze Silbe zum Theil durch die Nähe der Tonstelle, meistens aber dadurch, dass sie zwischen langen oder geschlossenen Silben steht, geschützt, wenn auch ihr Vocal undeutlich und farblos wird.

Fällt ein kurzer Vocal aus, so treten zwei Fälle ein: entweder bildet sein Träger mit einer vorhergehenden kurzen Silbe zusammen eine geschlossene, oder er wird mit dem folgenden Consonanten zusammen gesprochen. Diese bei mehreren Buchstaben schwierige Operation wird mannigfach erleichtert: der vocallose Kehllaut erhält allenthalben ein Šwâ compositum (عُقَاب ʿakâb), die litera quiescens schlägt in ihren Vocal um (وْلِيد ulêd), oder sie wird selbst am Anfange der folgenden Silbe flüssig, um den ausgefallenen Vocal zu ersetzen (سْيُوف siûf), endlich tritt noch das Elif prostheticum ein (رْجَال ergâl, تْقَدَّم etkaddam).

---

[1]) Dagegen hat die 1. pers. plur. praet. den Accent nur auf der vorletzten Silbe, z. B. اِسْتَخْرَجْنَا istachragnâ „wir holten heraus", أَخْبَرْنَا achbarna „wir berichteten"; vgl. damit: ضَرَبْنَا ḍérabnâ „er schlug uns" und ضَرَبْنَا ḍarábnâ „wir schlugen".

Ausser Betracht bleiben hier das Fatḥ hinter doppelt geschlossener und geschlossener langer Endsilbe (jaktulâna, el-binta), da es nicht der Umgangssprache, sondern nur der Poesie angehört; desgleichen nicht das Fatḥ vor dem consonantisch beginnendem Suffix (katalteni, bintakum), da es, obschon der Umgangssprache angehörig, unter allen Umständen unangetastet bleibt.

Die hier zur Sprache kommenden Fälle sind folgende:

Steht am Wortanfange ein kurzer Vocal, so fällt er aus

a) bei allen mit dem Suffix versehenen Verbal- und Nominalformen, einschliessl. der Partikeln, z. B. رمانى 'rmâni „er warf mich", كتبته 'ḳtebtuh „ich schrieb es", شمالك 'šmâlak „deine Linke", وراك urâk „hinter dir", سواته suâtuh „wie er".

Bildungen wie يَدُكَ „deine Hand", فَمِي „mein Mund", دَمُه „sein Blut" sind im Beduinischen nicht möglich, da sie keine Tonstelle haben würden; als Jamben müssten sie die Endsilbe accentuiren, welche aber hier ein Suffix ist, das (vgl. das oben zu بِكُم und لَهُم Gesagte) den Accent niemals hat. Solche Nomina mussten daher um den Accent zu tragen prosodisch lang gemacht werden (دَمّ, اِثْم, ايد). Desgleichen werden Formen wie رْمِهْ „wirf", جْلِهْ „polire es", weil sie keine Tonstelle haben, in اِرْمِهْ, اِجْلِهْ verwandelt, während man ganz richtig رْمِيهْ „wirf (fem.) ihn" und جْلِيهْ sagt, wo das ى Träger des Accents ist.

b) bei zweisilbigen Wörtern ausser der Annexion durchgängig in den Nominalformen (Singulare und Collective) فَعال, فُعال, فُعول und فَعيل, z. B. كتاب ḳtâb, صغار sġâr pl. v. صغير, عقاب 'aḳâb (mit ع), قبور kbûr, غوير ġwêr (guêr)[1].

Formen wie رعاء „Hirten", und قضاء sind nicht mit فُعال zusammenzustellen; ihr Vocal ist im stat. absol. deutlich ausgeprägt,

---

1) In der Poesie behält man aus metrischen Gründen das Gezm oft bei, z. B. Ztschr. VI, 369 Vs. 5: وكتوف waktûf „und Schulterblätter", wogegen in Vs. 2 der Gebrauch der Form والضعوف als Spondeus eine widrige Härte ist, da das dem ض nachklingende Šwâ für den Dichter immer eine kurze Silbe ist.

desgleichen der der Formen فَعَال, فَعِيل und فَعُول. Den beiden Wörtern بِرِيق brîć „Krug" und نَجِيل 'ngîl (eine Grasart) mag eine Verkennung des ursprünglichen إِبْرِيق und انْجِيل zu Grunde liegen. Ausserdem giebt es noch einige zweisilb. Wörter verschiedener Formen mit vocalloser Anfangssilbe, wie ذُرة Ydra „Mais", مية Imja „Hundert", ثنين tnên „zwei". Der Imperativ der I Conj. gehört nicht hierher, da sein Gezm im Arabischen organisch ist.

Das Bildungspräfix des Aorist der Zeitwörter med. quiesc. u. redupl. ist vocalisirt: يروم jerûm, نحِبّ neḥibb, نجي negi „wir kommen", ترى terâ; das e ist ein deutlicher Vocal, weshalb bei diesen Formen auch das Elif prosth. nicht vorkommt [1]. In zweisilbigen Nominalformen dieser Wurzeln wie مَحَبّ, مَرَدّ, مَرَاح, haben weder Ḥadar noch Bedu das Gezm.

c) bei dreisilbigen Verbal- und Nominalformen aller Art, deren Mittel- und Endsilbe prosodisch lang sind, wie تَفَاعَل تفعّل يفعّل; فعالل مفعّل مفاعل فواعل فعائل und dergleichen von starken und schwachen Wurzeln. Sie werden sehr viel (تفاعل تفعّل und d. part. مفعّل und مفاعل immer) mit dem Elif prosth. gesprochen.

Ausgenommen sind erstens die hierher gehörigen Formen des Prät. der I. Conj. فَعَلْتُمْ فَعَلْتِي فَعَلْنَا u. s. w. einschliesslich der Passivformen; zweitens Nomina mit dem Femininal-ة wie فَضِيلَة كَرَامَة مَحَبّة مَخَافَة مَلُوحَة u. dergl.; doch verlieren diese schon im stat. constr. ihren kurzen Vocal.

d) bei allen vier- und mehrsilbigen Wörtern, z. B. مْغَارِبة, مْحَبّة, بْوَارِدي.

Stehen zwei kurze Vocale am Anfange eines drei- oder mehrsilbigen Worts, so treten zwei Fälle ein:

---

1) Auch beim Ḥadari ist die Aussprache 'iḳûl (st. يْقُول) und tnâm (statt تْنَام) nur Nachlässigkeit; Regel wird sie erst hinter dem Bildungspräfix ب z. B. بِيقُول بِتْقُول بِيرِدّ بِتْرِدّ بارِدّ بِنْرِدّ u. s. w., Bildungen, die dem Wüstenidiome unbekannt sind.

a) Hat der zweite Vocal den Accent, so fällt der erste aus. Hierher gehören Nominalformen wie فَعَلَة (sing. u. pl. fr.), فَعْلَاء (pl. fr.) فَعَلِى (nom. relat.) فَعَلًا (indeterm.) und ähnliche (vgl. oben die Regeln der Tonstelle unter c, 2), aussordem noch die mit dem vocalisch beginn. Suffix versehene 3. pers. masc. sing. praet. der 1. Conjug., قتلك شربه ktálak, śríbuh. Ausgenommen dagegen sind die betreffenden einfachen Formen der 1. Conjug., nämlich فَعَلت فَعَلوا فَعَلن (3 pers. fem. pl.) nebst den Passivformen; sie verlieren ihren ersten Vocal nicht, obschon sie den zweiten betonen.

Hört der zweite Vocal in Wörtern wie قصبة فقراء سنوى شقوق (فرسنا بلدك) auf, Tonstelle zu sein, so bleibt er doch unverändert; um dies möglich zu machen, bildet dann das Elif prosth. mit dem ersten Radicale zusammen scheinbar eine geschlossene Silbe, welche selbst eine Art Vorton erhält, z. B. رقبة الخيل arkäbet el-chôl, فقرانا ufkärâna, اجرة سنوية igret esnäwije, زريعة شقوية iśtäwije, بلدينا éhledijana „unser Landsmann", فرسين afräsên, صلبات Uṣläbâ (pl. v. صليبي). Bei den Verbalformen ist das Elif prosth. schwächer: قتلتني قتلناك قتلوك ktäletni, ktälennak, ktälûk[1].

b) Sind beide Vocale unbetont, so fällt der zweite aus und sein Träger bildet mit dem ersten eine geschlossene Silbe, z. B. متفعل متفاعل متفعلل; يتفاعل يتفعل u. dergl. Bei andern Wortklassen ist diese Syllabirung selten; analog mag ثنتين ṭintên statt ṭenetên „zwei" (fem.) gebildet sein[2].

---

1) Dieses Elif prosth. kann aus metrischen Gründen beibehalten, d. h. der erste Radical des Worts mit dem Schlussbuchstaben des vorhergehenden zu einer geschlossenen Silbe verbunden werden, z. B.

تري قولة بركات في قالع المدى
ولا قولة بركات قد هان واجهه

Man müsse sagen: Berekât ist verschollen,
Aber nicht sagen: Berekât schätzte seine Ehre gering.

2) Dieselbe Silbenbildung entsteht, wenn sich Formen mit vocalloser Anfangssilbe mit den Partikeln و, ب, ل verbinden, z. B. برجال, وكتاب, لحبيبي lahâbibi. Beginnt ein solches Wort mit ب oder م, لبيوت

Der Ḥaḍarî behandelt auf diese Weise auch die meisten der unter a gestellten Formen, und zwar deshalb, weil ihre ursprüngliche Tonstelle bei ihm die Anfangssilbe ist; er sagt: رقبة الخيل raḳbet el-chêl, رقبات [1], نقرنا, شعوية; desgl. قتلتهم „sie tödtete

---

so assimilirt sich die Präp. ب und macht sich durch Elif prosth. und ein folgendes Šwâ mobile bemerklich, z. B. ابلادنا ibbilâdanâ „in unserem Lande", امكانك immekânak, امواردهم immawâridhum „an ihren Tränkstätten".

1) Die Form فعلة wird sowohl von Lane (Zeitschr. IV, 184) als von Wallin (Zeitschr. XII, 671 ff.) an dem Beispiele رقبة im Sing., Plur. und in der Annexion besprochen. Lane's Versuch, dieselbe nach den Regeln der Schriftsprache zu accentuiren, ist nicht ganz glücklich, aber Wallin ist es mit seiner Gegenüberstellung der beduin. Aussprache noch weit weniger, denn statt der letzteren giebt er nur die des Ḥaḍarî, was zu verwundern ist, da sich die beduin. Aussprache der Form فعلة einmal gehört bleibend einprägt. Als ich beim ersten Besuche in einem Lager der ʿAneze von meinem Wirthe aufgefordert wurde, die Ḳṣábbe (قصبة) stopfen zu lassen, da der Ḳeháuwe (قهوة) fertig sey, erschienen mir diese Klänge merkwürdig genug, um sie durch Transscription einer Anzahl Wörter zu fixiren. Die Form فعلة und gatt., welche, wie oben bemerkt, durch das Chaṭef die Quantität von فعلة erhält, verdoppelt ihren dritten Radical mehr als scheinbar, wenn dieser (wie in قهوة, نخوة, دعوة) eine quiescens ist. Die folgende Tabelle zeigt den Unterschied des Accents und der Silbenbildung bei Bedu und Ḥaḍar. Die beiden Paradigma's sind قصبة „das Rohr" und قهوة „der Kaffee".

	Bedu			Ḥaḍar	
st. absol.	iḳṣábe	ḳṣábbe	ḳeháuwe	ḳáṣabe	ḳáhwe
st. constr.	iḳṣábet	iḳṣábet	ḳeháuwet	ḳáṣbet	ḳáhwet
	iḳṣábti	ḳṣábti	ḳeháuwti	ḳáṣbeti	ḳáhwti
	iḳṣábtak	ḳṣábtak	ḳeháuwetak	ḳáṣbetak	ḳáhwetak
	iḳṣábteg	ḳṣábteg	ḳeháuwteg	ḳáṣbiteg	ḳáhwiteg
	iḳṣábtuh	ḳṣábtuh	ḳeháuwtuh	ḳáṣbituh	ḳáhwituh
	iḳṣábtah	ḳṣábtah	ḳeháuwetah	ḳáṣbithâ	ḳáhwethâ
	iḳṣabátnâ	ḳṣabétnâ	ḳeháuwetnâ	ḳáṣbetnâ	ḳáhwetnâ
	iḳṣabétkum	ḳṣabétkum	ḳeháuwetkum	ḳáṣbetkum	ḳáhwetkum
	iḳṣabétkin	ḳṣabétkin	ḳeháuwetkin	ḳáṣbetkin	ḳáhwetkin
	iḳṣabéthum	ḳṣabéthum	ḳeháuwethum	ḳáṣbethum	ḳáhwethum
	iḳṣabéthin	ḳṣabéthin	ḳeháuwethin	ḳáṣbethin	ḳáhwethin

euch", قتّلوك; ja er geht noch weiter und sagt شربت, قتّلت, „sie trank", شربوا, قتّلوا „sie wurden getödtet", رضيوا, radjû „sie waren zufrieden", رضيت, radjet „sie war zufrieden" u. s. w.

Am Ende eines Wortes trifft der Vocalausfall nur Nomina mit dem Femininal-ة, welche vor ihrer Endsilbe einen oder zwei kurze Vocale haben; sie verlieren vor dem vocalisch beginnenden Suffix den Vocal des dritten Radicals. Die Hauptmasse der hierher gehörigen Wörter liefern die Formen فعلة فعّلة فعالة تفعلة und die Participia aller abgeleiteten Conjugationen; z. B. بركتي braktî „mein Segen", مملكتك memlektak[1]), شيطنته „seine Bosheit", ضاربتك ḍâribtak „die dich schlägt"[2]), مقدّمته 'mkaddimtuh

---

Den Ḥaḍari vertritt hier der Haurânier, der noch das Suffix der 2. und 3. pers. fem. pl. besitzt und für das ـِكِ der 2. pers. fem. die Beduinensprache hat. Das Elif prosth. der ersten Columne hat augenscheinlich den Zweck, eine geschlossene Silbe zu bilden, um den Accent von der kurzen Mittelsylbe wegzuziehen. Dennoch unterlässt man dies oft im stat. absol., und ich habe folgende Laute aufgeschrieben, die mir vorgesprochen wurden: صدقة ṣedâkka, ورقة urâkka, بقلة abḳâlla, شجرة išgérre, جبلة ighille, شبكة šâbikke, سبلة isbille, رقبة arḳâbbe, رمكة armâkke, بركة abrâkke. Auch die Form فعلة med. gutt. lässt diese Aussprache zu und man hört aṣchárra (صخرة), abġâlla (بغلة), anchaâwe (نخوة), aḳhaûwa und aḳâhaûwa (قهوة).

1) Gutturalformen wie معرفة werden gewöhnlich mi'arfe gesprochen, analog dem Worte بخترى, welches, wie oben erwähnt, bichatri lautet; vgl. Ztschr. VI, 190, Vs. 12: يا عقاب ضيعت المعرفة بخمومين. So ausgesprochen verliert das Wort mit Suffix den Vocal des zweiten Radicals (معرفتي) und nicht den des dritten (معرفتي).

2) Neben diesem Particip mit Suffix ist noch die Form فاعليتك gebräuchlich, in welcher man, wie es scheint, das fürs Particip charakteristische, aber in فاعلة unkenntlich gewordene Kesr durch das lange i festhalten wollte.

„die es darreicht" مِنْتَخْبَتِي mintachabti „meine Auserwählte". Analog bildet man صِفْتَك „deine Beschaffenheit" (von صِفَة), جِهْتُه gih^a tuh[1]) „seine Richtung", سَنْتُه „sein Jahr"[2]).

Mit dem consonantisch beginnenden Suffix kehrt der ausgefallene Vocal zurück, z. B. رَكْبَتْكُم arkābetkum, مَلَكَتْهَا, سَنَتْنَا, صِفَتْكُم.

Noch sind hier mehrere Wortformen zu erwähnen, bei denen, wenn der dritte Radical zu einer neuen Silbe gezogen wird, der zweite seinen Vocal (meistens ein Kesr) fürs Ohr verliert, und demgemäss in unsrer Erzählung immer das Gezm hat. Diese Formen, welche durchgängig einen langen Vocal vor dem 2. Rad. haben, sind: das part. فاعل, die pl. fract. فعالل مفاعل فواعل فعالل, die Diminutive فُوَيْعِل, فُعَيْلِل und einige Andere, z. B. سالْفَة sâlfe, ذرايْبي ẟerâibi (in welchen Formen das ة völlig in einen ganz

Dazu kann noch als dritte Form فاعلْتَه fem. فاعلَتْتَه gestellt werden, welche oben (im Commentare zu شايفَتْه) als aus فاعلةٌ ايّاه und فاعلةً ايّاه entstanden erklärt worden ist, wiewohl ich damit das eigenthümliche Nûn epentheticum nicht massgebend erklärt haben will. Man stellte mir diese beiden Verbindungen so nebeneinander, dass كاتْبِتْه gâtibituh, ماكْلِتْه mâgilituh, „sie schreibt es, isst es so eben", dagegen ماكْلَتْنَه mâgiltennuh „sie hätte es gegessen" bedeuten soll, z. B. „Ich suchte den Wein وثرات البثني und es fand sich, dass ihn das Mädchen getrunken hatte".

1) Die Form جِيهَة verdankt wohl jenem Accente ihre Dehnung, wie شِفَّة (= شَفَة) „die Lippe" ihre Verdopplung.

2) Der Ḥaḍarî behandelt gemeinhin den grössten Theil seiner Feminina auf diese Weise, z. B. silfti „meine Schwägerin" st. سِلْفَتِي, vorzugsweise aber und ausnahmslos alle diejenigen, welche einen langen Vocal vor dem dritten Radical haben, z. B. خالْتي châlti, قَوْلْتِي kôlti, فضيلْتُه f^a ḍîltuh, حمولْتي ḥ^a mûlti, محبوبْتك maḥ^a bûbtak u. s. w. Dieses Verschwinden des a-Lautes vor dem ة hier beim Ḥaḍarî, wie dort beim Bedawî, scheint die Annahme zu unterstützen, dass nicht der a- sondern der i-Laut die Urform der semit. Femininalbezeichnung war.

kurzen I-Vocal übergegangen ist) منازلك 'muâzlak سوالمة Suâlme (Name eines Stammes) قنيطرة 'Knêṭra, منيطرة 'Mnêṭra, خنيصرة Chânêṣra (drei Ortsnamen). Indessen ist hier der Vocalausfall nur scheinbar, veranlasst durch die Länge der Wörter und erleichtert durch den vorhergehenden langen Vocal; eine geschlossene lange Silbe in der Mitte des Worts ist (abgesehen von Formen wie دابّة) unzulässig, auch bezeugt es der Accent, dass Formen wie سالفتكم dieselbe Silbenzahl wie مسلكتكم haben, denn man betont sâlᵉfétkum, nicht sấlfetkum. Daher ist es eine Härte, wenn in einer der Wallin-schen Proben (Bd. VI. S. 373 Vs. 5) die Form حاتّقين als Spondeus gebraucht wird.

Alle diese Bestimmungen über den Wegfall oder die Verkümmerung der kurzen Vocale gelten für die Umgangssprache, nicht für die Poesie. Das Gedicht des Nomaden ist bestimmt gesungen zu werden und der Gesang liebt die Reibungen der Consonanten nicht, sondern braucht Vocale. Daher bedient sich der Dichter in den Zeltlagern noch heutigentags jener vocalreichen Wortformen, welche uns in den Gedichten seiner Vorfahren aus vormuhammedanischer Zeit überliefert worden sind; er streifte ihnen nur den entbehrlichen Theil der vocalischen Endungen ab, vereinfachte das Zeichen der Indetermination unter Erweiterung seines Gebrauchs, braucht das Elif, in Uebereinstimmung mit dessen weicherer Natur im Idiome der syrischen Wüste, seltener als Hamz, hält aber im Uebrigen die alte Prosodie der Wörter dergestalt fest, dass jede Abweichung von ihr zu Gunsten des Vulgäridioms für eine aus metrischen Gründen zwar oft geduldete aber fehlerhafte Licenz gilt. Dass diese breiteren Formen jemals die Sprache des Lebens gewesen sein könnten, ist ganz unwahrscheinlich. Wenn der sonstige Organismus der arabischen Sprache gleich dem ganzen Leben des Volks ein Bild der Sparsamkeit und der Genüge am Nothdürftigsten ist, so war ihr vocalischer Theil, der bekanntlich in allen semitischen Sprachen eine sehr niedrige Stellung einnimmt, und fast nur Vehikel der Consonantenaussprache ist, im wirklichen Leben schwerlich der üppigen Entwicklung fähig, welche die Wortformen der alten Poesie zeigen. Diese Tonfülle, für die Umgangssprache unnöthig und schleppend und mit den Gesetzen des Accents sowohl des Nomaden als des Ḥaḍari unvereinbar, erklärt sich vollkommen durch das musikalische Bedürfniss. Es ist bekannt, dass die Natur vieler arabischer Consonanten den Gesang nicht begünstigt; bringt man dabei noch in Anschlag, dass der Nomadengesang in einem fortwährenden Tremuliren der Stimme besteht, so begreift man leicht, wie schwer es dem Sänger werden müsste, einen vocalarmen Text zu bewältigen. Mit ṣdiḳtak (صدقتك) kann er nichts anfan-

gen; er bildet folglich ṣadaḳatak. Es liegt in dieser Worterweiterung nichts Willkürliches, denn eine Anzahl Silben, die dem Worte auch in der Umgangssprache zukommen, nur hier nicht auf einmal, sondern vereinzelt, indessen beim Wechsel der Wortstellung, des Accents, der Prae- und Affixe der Reihe nach sämmtlich hörbar werden, — diese Silben werden für Versmaass und Gesang gleichzeitig belebt. Aber repräsentirt denn die Koranvocalisation, welche doch ganz mit der der Dichter übereinstimmt, nicht die gemeine Aussprache des Arabischen im 7. Jahrhunderte unserer Zeitrechnung? Nein! Wiewohl sich Moḥammed dagegen ereiferte, für einen Dichter gehalten zu werden, so muss sein Buch doch ein poetisches genannt werden. Seine geringe Bildung, Mangel an dichterischer Begabung und die häufig sehr prosaischen Veranlassungen und Gegenstände der Offenbarung liessen den Koran freilich zu keinem Kunstwerke werden, aber die Diction desselben ist doch mit dem Flitter der sublimen Rede durchweg nach Kräften aufgeputzt, mit Reminiscenzen aus Gedichten und Anklängen an die theilweise hochpoetischen Orakelsprüche der Priester (Kuhhân) durchflochten und, was nicht zu übersehen, mit dem Reime verbunden, diesem untrüglichen Kennzeichen eines arabischen Gedichtes. Dazu kommt, dass Moḥammed seine Verse vorsang und dass dies fortwährend noch geschieht. Ein solcher Vortrag ist nicht das einfache Cantiliren der jüdischen Synagoge, es ist ein wirklicher, mühsam zu erlernender melodischer Gesang, der sich trotz des fehlenden Metrums recht gut mit der Rabâbe begleiten liesse, wenn dies nicht, als mit der Würde des geoffenbarten Wortes unverträglich, verboten wäre. Der Korantext konnte also nicht die Vocalisation des Vulgäridioms, sondern nur die der poetischen Sprache erhalten. Im zweiten Jahrhundert der Higra fing man an, dieselbe den Koranabschriften selber beizufügen, und sie wurde von da ab in leicht erklärlicher Weise das für Poesie und Prosa gemeinsame Vocalisationssystem der muhammedanischen Welt, ohne indess auf die Sprache des gemeinen Lebens jemals einen Einfluss auszuüben. Während wir die besten Zeugnisse besitzen, dass die heutige Aussprache der arabischen Wortformen im Ganzen dieselbe ist, welche sie vor tausend Jahren war, so besitzen wir keines, dass die koranischen Wortformen zu irgend einer Zeit Volkssprache gewesen seien. Wie ungezwungen und natürlich sie sich aber dem Sänger darbieten, beweist ihre fast unveränderte Fortdauer im Gedichte des Beduinen; denn, dass dieser jemals unter dem Einflusse der beim Ḥaḍari sich forterbenden Ueberlieferung der koranischen Vokalisation gestanden habe, wird Niemand behaupten.

Essai sur les dialectes de Mazanderan et de Ghilan

d'après la prononciation locale

par

G. Melgounof.

I. Parties du discours: noms, adjectifs, pronoms, verbes, adverbes; II. Dialogues en Ghilan avec la traduction persane; III: Noms des arbres, des fruits, des plantes, des herbes, des oiseaux et des animaux de Mazanderan; IV. 10 chansons de Mazanderan; V. 17 chansons de Ghilan *).

I.

	Mazand.		Ghil.	
Dieu	khado	خدا	khouda	خدا
nom	noum	نوم	nom	نام
l'homme	adam ادم, merdi	مردی	ôdem ادم, merday	مردای
père	pier	پیر	peer	پییر
mère	mar مار, âné	آنه	mor	مار
vieille femme	pirzana	پیرزن	peerzan	پیرزن
femme	zana	زنا	zanay	زنای
petit garçon	vatcha	وچه	kontchizay	کوچزای
jeune homme	rika	رکا	pilé pasar	پیله پسر
demoiselle	kidja	کیجا	kor	کار
fille	get kidja	گت کیجا	pilekor	پیله کار
beau-frère	midamot	میدمات	zamo, mizamo	زما , میزما
frère	barar	برر	id.	
soeur	bhobher	خواخر	bhohhour	خاخور
mari	schi	شی	myrd, schouér	مرد , شوهر

*) Cet essai a été fait en 1860 pendant mon voyage dans le Mazanderan et dans le Ghilan, lorsque je composais les remarques géographiques sur les provinces septentrionales de la Perse, l'ouvrage que je viens de publier en allemand. Ayant rédigé cet essai sous la dictée et d'après la prononciation des habitants du pays, je le donne ici sans changements et sans faire des déductions selon les règles grammaticales, abandonnant ce soin aux savants, qui s'occupent spécialement des recherches sur les dialectes mentionnés. Je me borne seulement à faire à remarquer, que s'il se trouvent des erreurs dans le texte persan, ces erreurs doivent être mises sur le compte de la prononciation et de l'orthographe des habitants qui pour la plus part sont très peu instruits.

	Mazand.		Ghîl.	
Front	souol سوال , pischoni	پشانی	pitchoni	پیچانی
sourcil	barfé	برفه	abrou	ابرو
cheveux	mi	می	mou	مو
nez	vêni	ونی	damoh	دماغ
bouche	douboun	دهن	dahan	دهن
lèvre (supérieure)	lu	لو	djoorlab	جارلب
lèvre (inférieure)	lutché	لوچه	djirlab	جیرلب
menton	tchouné	چونه	matché	ماچه
dents	dandoun	دندون	gâz	گاز
langue	zaboun	زبون	zabon	زبان
gorge	gouli	گلی	id.	
doigt	angous	انگس	angouscht	انگشت
dos	pascht	پشت	pouscht	پشت
côte	pali	پالی	palu	پالو
ventre	betim	بتیم	schakäm	شکم
pied	link	لینگ	po	پا
genoux	sohh	ساج	zonou	زانو
plante des pieds	pé	په	potau	پاتن
os	hessaka	هسکا	oustouhhan	استوخان
Bête	hhaivoun	حیون	hhaïvon	حیوان
boeuf	varzo, gou	ورزا , گو	gof, varzo	گاو , ورزا
			davogir	دواگیر
veau	gougezo	گوگزا	mondé	مانده
génisse	naré gougezo	ناره گوگزا	varzazay	ورزازای
buffle	goumisch	گومش	gômisch	گامش
mouton	varé	وره	barré	بره
brebis	goushan	گسبن	gousfand	گسفند
chèvre	nareboux	ناره بز	bouzener	بزنر
chevreau	vatchebouz	وچه بز	bouzezay	بززای
cochon	khi	خی	khouk	خوک
chien	matchesseg	ماچه سگ	sakoutezay	سکوتهزای
chat	bamschi	بمشی	pitcha	پیچا
chatte	modé bamschi	ماده بمشی	pitchamadé	پیچا ماده

	Mazand.		Ghil.	
chaton	bamschi katé	بمشی کته	pitchazay	پیچازای
hérisson	arramdidji	آرمدِجی	hhoureka	خورکا
tortue	kavaz	کَوَز	lak pouscht	لاک پشت
corneille	siiou kalatsch	سیو کلاچ	siia kalatch	سیا کلاچ
abeille	magiass assal	مگس عسل	assal magias	عسل مگس
	kanguili	قنگلی		
cygne	liambar	لمبر	obé goupil	آب گوپیل
puce	kiak	ککی	souboul	سبول
ver	kiarm	کرم	kalm	کلم
lézard	ahhik	احیک	tchitchiré mor	چیچیره مار
serpent	mor	مار	lianti	لنتی
L'eau	ou	او	ôv	آو
feu	tasch	تاش	âtesch	آتش
glace	iahh	یاخ	iekh	یخ
neige	varf	ورف	id.	
vent	va	وا	bod	باد
ciel	samoun	سمون	ôsemon	آسمان
rivière	rouhhani	روخانه	roudkhané	رودخانه
lac	mardou	مرذو	mourdov	مرداو
grêle	sengterik	سنگتریک	tagiarg	تگرگ
brouillard, rosée	mé	مه	sché	شه
boue	til	تیل	guil	گل
forêt	visché	ویشه	tchangal	جنگال
branche	schokhé	شاخه	hhal	خل
l'herbe	vasch	واش	vosch	واش
roseau	golé	گاله	lula	لوله
puits	tchelu	چلو	tcho	چا
vaisseau	harob	غراب	pila kischti	پیله کیشتی
Poisson	moï	مای	mohi	ماهی
pain	noun	نون	non	نان
beurre	rahoun	رغون	raouhan	روغن
fromage	panir	پنیر	pinir	پینیر
lait aigre	masch	ماش	mast	ماست
froment	giandoum	گندم	giandem	گندم
orge	djoou	جو	djof	جاف

	Mazand.		Ghil.	
riz	douné	دونه	betch	بج
pomme	sé	سه	sep	سيپ
poire	tilaka	تيلاكا	desté ambou	دسته ابو
melon	kharvezé	خروزه	kharbouza	خربزه
pastèque	hindavouné	هندونه	hindavoné	هندوانه
concombre	mandani	معدنى	khiior	خيار
L'argent	noukré	نقره	noukouré	نقره
cuivre	mis	مس	mirs	مرس
fer	ôhen	آهن	ôhin	آهين
plomb	silb	سلب	sourb	سرب
étain	kali	قلى	kaaleb	قالب
plomb (de chasse)	sotchma	ساچمه	saretchouma	سرچومه
soufre	gougerd	گوگرد	id.	
L'été	tavestoun	توستون	taveston	توستان
l'hiver	zamestoun	زمستون	zameston	زمستان
matin	savoï	صواى	souvessera	صوسرا
soir	namaschoun	نماشون	schom	شام
nuit	schou	شو	schab	شب
Bon	khoré *)	خاره	khoub	خوب
mauvais	badé	بده	id.	
grand	ginté	گته	bouzourg	بزرگ
petit	kitchik	كيچيك	koutchik	كوچك
haut	balandé	بلنده	bouland	بلند
large	kouschodé	كشاده	fal	فل
vieux	piré	پيره	pir	پير
fort	kouvvat dorné	قوت دارنه	kouvvat	قوت
faible	bad kouvvaté	بد قوته	id.	
léger	saouké	سوكه	soubouk	سبك
	asoun	اسون	astoné	استانه
lointain	diré	ديره	deer	دير
amer	talé	تله	talkh	تلخ
humide	schiré	شيره	hist	هست
noir	siiou	سيو	siioh	سياه

*) La lettre ه à la fin = است.

	Mazand.		Ghil.	
blanc	spé, cspé	اسپه ,سپه	sefid	سفید
rouge	kyrmyz	قرمز	sourkh	سرخ
bleu foncé	sourmi	سورمی	sourmei	سورمه
bleu céleste	obi	ابی	kebout	کبود
mar	barnssié	برسیه	barassé	برسه

Moi, je	mé	مه	man	من
toi, tu	té	ته	tou	تو
lui, il	ou	او	oun	اون
nous	amo	اما	id.	
vous	schimo	شما	schoumo	شما
ils	omua	اونا	aschon	اشان
moi-même	sché	شه	khoud	خود
rien	hittchi	هیچتچی	hitch	هیچ
ce	inta	انتا	inata, aïta	ایناتا ,آیتا
celui là	ounta	أنتا	ounata, ouïta	اناتا ,ایتا
qui	kiè	کیه	kissé	کسه
quel	tchié	چیه	tchissé	چسه
tel	anterié	انتریه	hanisté	هنستة
chaque	harké	هرکه	harta	هرتا
un *)	ata	اتا	i, iita	ایتا ,ا

Être	daïma	دیمه	issan	اسان
voir	badien	بدین	deen	دین
parler	kharf bazouan	خرف بزوان	kharf zeen	خرف زین
	baouten	بوتن	giab	گپ
comprendre	befahmasten	بفهمستن	id.	
savoir	danousten	دنستن	danesten	دنستن
finir	tamom bhokerden	تمام حاکردن	tamom kouden	تمام کدن
aller	bourdana	بردنه	schououn	شون
voler	parhoïten	پرهایتن	parassen	پرسن

*) Les numéros sont les mêmes qu'en persan, avec la syllabe تا à la fin.

	Masand.		Ghil.	
venir	biiamoun	بیامون	amoun	اٌمون
se lever	harassan	هرسّن	verischten	ورشتن
mourir	bamardeni	بمردنی	marden	مُردن
s'asseoir	hanischten	هنشتن	nischten	نشتن
porter	bavarden	بُوردن	barden	بردن
vouloir	bahhosten	بخواستن	id.	
manger	bahhourden	بَخوردن	bouhhourden	بُخوردن
boire	bouscha kerden	بوشا کردن	bouhhourden	بُخوردن
dormir	bahhoten	بخواتن	khouften	خفتن
être debout	harassan	هرسآن	issan	ایسان
coucher	diraz baen	دراز باین	varaketen	وراکتن
aller à cheval	savor baen	سوار باین	savor baoun	سوار بون
rester	bamonisten	بمانستن	issan	ایسان
fuir	bouriten	بُرتن	douvasten	دوستن
parcourir	doubiten	دوبیتن	id.	
chanter	bahhounesten	بخونستن	khaniden	خوانیدن
crier	dod hhokerden	داد حاکردن	dod konden	داد کودن
appeler	boug hhokerden	بانگ حاکردن	doukhaden	دخادن
habiller	dapouschten	داپوشتن	doukonden	دکودن
semer	bakaschten	بکاشتن	kaschten	کاشتن
repiquer le tchaltik	nischa hhakerden	نشا حاکردن	kaschten	کاشتن
labourer la terre	bakanassan	بکانسّن	kanden	کندن
labourer	isal bakaschien	ازال بکاشین	baraddischen	بردّشن
battre le millet	badjoussen	بجوسّن	id.	
travailler	kor hhokerden	کار حاکردن	kor kouden	کار کُدن
casser	baschakesten	بشکستن	bischkinin	بشکینین
montrer	nischoun hadaan	نشون هدآن	nischon don	نشان دان
rechercher	baharessen	بگرسّن	peida kouden	پیدا کُدن

	Masand.		Ghil.	
découvrir	vakerden	واکردن	vakouden	واکدن
fermer	davassin	دوسّن	davasten	دوستن
déchirer	para hhokerden	پاره حاکردن	poré kouden	پاره کدن
prendre	bayten	بَیتن	giften	گیفتن
lever	bouland hhokerden	بلند حاکردن	oussaden	اُسادن
laisser	bahaschschan	بَهَشّن	banan	بنان
donner	hadaan	هدآن ، هادآن	dadan, fadaan	دادن ـ فادآن
faire	hakerden	هاکردن	kerden, kouden	کدن ، کردن
vendre	barouten	بروتن	feroukhten	فروختن
regarder	harischien	هرشین	fanderessa	فندرسّ
conserver	matavadji-baen	متوجی باین	badeschten	بدشتن
entendre	beschenoussen	بشنوسّن	schenevasten	شنوستن
battre	bouzouen	بُزوین	zien	زئن
poursuivre	akab bourden	عقب بردن	akab schoun	عقب شون
prier	baparsien	بپرسین	poursiden	پرسیدن
brûler	basouhhten	بسوحتن	soukhten	سوختن
pendre	bakaschien	بکشین	ovizon-kouden	اویزان کدن
laver	baschoussen	بشسّن	schousten	شستن
éteindre	bakouschten	بکشتن	khamousch-kouden	خواموش کدن
nettoyer	poka hhokerden	پاکا حاکردن	po kouden	پا کدن
demander, ordonner	befarmasten	بفرمستن	bougouften	بگوفتن
ressembler	djam' hhokerden	جمع حاکردن	djam kouden	جمع کدن
fonder	beno kerden, tschok kerden	بنا کردن ، چاق کردن	beno kouden	بنا کدن
écrire	banavischten	بنوشتن	id.	
envoyer	bafarassien	بفرسین	oussé kouden	اُوسه کدن
choisir	boudjien	بُجین		
jeter	dabtanien	دبتنیین	bahadan	بهدن
tomber	daketen	دکتن	bekaften	بکفتن

	Mazand.		Ghil.	
Beaucoup	hhólé	خله	khaili	خیلی
peu	kiamé	کمه	kam	کم
tout droit	rosté	راسته	rost	راست
à droite	desté ross	دسته راس	rasta dis	راسته دس
à gauche	desté tchap	دسته چپ	tchoubadis	چپ دس
derrière, en arrière	akabé	عقبه	pas	پس
où	kondjé	کجه	koé	کایه
d'où	az koudjé	از کجه	djoukoé	جوکایه
ici, d'ici	indjé	اینجه	aié, haé	ایه , هیه
là, de là	oundjé	اونجه	oué	اویه
quelquefois	goh vakt	گاه وقت	govehoï	گاوگای
quand	ké	که	ko	کا

II.

	Ghil.		Pers.
Quel est ton nom?	تی نام چیه	ti nam tchié	اسم تو چه چیز است
Viens ici.	بیایه	biiaé.	بیا اینجا
Peut-on trouver un cheval ici?	ایا اسپ شا پیدا کدن	aiia asp scha paida konden	اینجا اسپ میشود پیدا کرد
On ne peut pas trouver un cheval ici.	اسپ ایا نشا پیدا کدن	asp aiia nischa paida konden	اینجا نمیشود اسپ پیدا کرد
La route est-elle bonne d'ici à la ville?	ایا تا بشهر راه خوب اسه	aiia to beschahr rohé khoubissé	از اینجا تا بشهر راه خوب است
Non, il y a beaucoup de boue sur la route.	نا راه خیلی لوله	na, rohé khailé toulé	خیر راه خیلی گل دارد
Est-ce qu'il y a de l'eau (sur la route)?	او داره	ov doré	اب دارد
Combien de farsakhs reste-t-il à faire?	چند فرسخ مان اسه	tchan farsah bamon essé	چند فرسخ مانده است
Où as-tu acheté ta selle?	زین کایه بیهی	zin koé bihi	زین کجا خریدی

آرکاب کوتایه a rikob koutoé

Cet étrier est court. این رکاب کوتاه است

تی خانه کایه نه ti khané koé na

Où est ton logement? منزل تو کجا است

تی اصل ها ده یه ty asl ha dé iô

Es-tu natif de ce village? اصل تو از همین دهات است

شما دهات چنتا خانوار اسه schima dihat tchanto chanevar issa

Combien de familles y a-t-il dans votre village? دهات شما چندتا خانوار دارد

آدهات که شین اسه adihat ki schin issé

A qui appartient ce village? این دهات مال کی است

As-tu de la famille? تو زایه داری tou zaé dori تو اولاد داری

Je n'en ai pas. نرمه narema ندارم

تره أیه خوب اسه tiré oué khoubissa

Es-tu bien là? از برای تو اینجا خوب است

D'où es-tu venu? جوکایه بامی djoukoé bami از کجا آمدی

J'ai été dans un endroit. اِجا اسه بو idja issabou یک جای بودم

می پا درد بگفته mi po derd behifté

Mes jambes sont malades. پای من درد گرفته است

چه بکنم کیجا اره tché bekounam kitcha avé

Comment ferai-je pour guérir mes jambes. چطور بکنم که پایم چاق بشود

وا دعوا وشنی va douva vaschni

Il faut que tu t'appliques un remède. بایست دعوا بمالی

چره اسه tchiré issai

Pourquoi restes-tu debout? چرا وایستی

کور کویه شوان داری kour, koué schouon dori

Fille, où vas-tu? دختر کجا میروی

بشو تمقو بهین bouschou, tamakou bīīn

Vas, achète du tabac. برو تمباکو بخر

اشان کایه بیشیدی onschon koé bischidi

Où sont-ils allés? ایشان کجا رفتند

اچقو چن ارزی atchakou tchan irizi

Quel est le prix de ce couteau? این چاقو چند قیمت دارد (میارزد)

Où l'as-tu acheté? جو کایه بیهی djoukoé bihi از کجا خریدی

ارزان بیهی یا گران بیهی — arzon bihi, iä geron bihi
L'as-tu acheté bon marché ou cher? — ارزان خریدی یا گران خریدی

چه بیهیدی — tchi bihidi
Qu' est-ce que vous avez acheté? — چه خریدید

اشنا گرمکای چن بیهیدی — aschana giromkai tchan bihidi
Combien avez-vous payé la livre? — اورا گروانکهٔ چند خریدید

خیلی ورش وره — hhailé varesch varé
Il pleut beaucoup. — خیلی بارش میورد (میبارد)

اشیشه کی بیشکینی — a schischa ki bischikini
Qui a cassé ce flacon? — این شیشه را کی شکست

ننمه گاز باد بیهدیهی — nanama, goz bod bihadihi
Je ne sais pas, c'est peut-être le vent qui l'a fait tomber. — نمیدانم گویا باد انداخته است

انه معنه نره — ané maané naré
Cela n'a pas de sens. — این معنی ندارد

اتخته بتشته نه — a takhté bataschté né
Cette planche n'est pas rabottée. — این تخته تراشیده نیست

بتش خایمه اتخته — betasch hhaema a takhté
Rabotte-la, je veux cette planche. — بتراش میخواهم این تخته را

چره امرکه نوردی — tschiré a maraké navardi
Pourquoi n'as-tu pas amené cet homme? — چرا این مردرا نیاوردی

میهمرا نمو — mihamra namou
Il n'est pas venu (en qualité) de mon compagnon. — همراه من نیامد

چره نخواسی باته — tschiré nehhôssi baïé
Pourquoi n'a-t-il pas voulu venir? — چرا نمیخواست بیاید

پول فهندمه گانه خانه نمو — poul fahandama hané hhané namou
Je ne lui ai pas donné d'argent, et pour cela il n'est pas venu. — باو پول ندادم از جهت این نیامد

انه بگو بایه خایمه انه بیدینم — ouné bagou baïé, hhoema ouna bidinam
Dis lui de venir, je désire le voir. — اورا بگو بیاید میخواهم اورا ببینم

فرصت نرمه بایم شمه بیجه farsat narama baïam schimé bidja

Je n'ai pas l'occasion de venir chez vous. فرصت ندارم بیایم پیش شما

خیلی زماته اته نذییمه hhaïlé zamoté ouné nediima

Il y a longtemps que je l'ai vu. خیلی مدتی اشت اورا ندیدم

سوار آوش میهمراه بیه souvar avasch miamroh bié

Monte à cheval et viens m'accompagner. سوار شو همراه من بیا

بشنوسمه أنه خیلی بزیدی baschanavassema ouné hhaïlé besidi

J'ai entendu dire, qu'on l'avait beaucoup battu. شنیدم اورا خیلی زدند

حتو دانمه که أون بیمیره hhotou donema ki oun bimira

Je crois qu'il en mourra. همچنین میدانم که او میرد

من خیلی ناوحوش بوسمه نتنسیمی بایم شمه وجه man hhajli naouhhousch bouvsassima netancesimi baem schimé vidja

Je suis tombé très malade, et je ne pouvais pas venir chez vous. من خیلی ناخوش شدم نتوانستم بیایم پیش شما

کی شما أیه شیدی kei schoumo oué schidi

Quand irez vous là? شما کی میروید آنجا

هر جه شه جی مه چشمه وجه دور نشه har djé sché djimé tcheschmé vidjé dour nesché

Partout où il ira, il ne pourra se cacher à mes yeux. هر جای که میرود از چشمه من پنهان نشود

چه تی خیاله شه tchi ti khialé sché

Quelles sont tes pensées? چه خیال تو هست

چره حایه بیشی tchiré hhaé bischi

Pourquoi veux-tu t'en aller? چرا میخواهی بروی

وعده بدمه که شب نوسه بایم vaadé bedama ké schab nouvassé baem

J'ai promis de venir avant la nuit. وعده دادم که شب نشده بیایم

تی همرای کیسه ti amroï kissé

Qui est ton compagnon? همراه تو کیست

من اوته تی معطلی اسمه man oué ti mouatyli issama

Moi, je t'attendrais là-bas. من آنجا معطل تو هستم

دیرا نوا کدن زود بیه	deero nevo kouden zoud bié
Ne tardes pas, viens vite.	دیر نکنی زود بیای
هر کس وپورسره مره بگو نسه	har kias vopourseré meré begou nessé
A chaque personne qui me demandera dis-lui, que je ne suis pas à la maison	هر کس که مرا بپرسد بگو (در خانه) نیست
تی پییر و مار زنده اسیدی یا بماردیدی	ti peer ou mor zendé issidi iô bomordidi
Ton père et ta mère vivent-ils, ou sont-ils morts?	پدر ومادر تو زنده هستند یا مردند
دو مایه پیش می پییر دفن بکدمه	dou moé pisch mi peeré dafan boukondouma
J'ai enterré mon père il y a deux mois.	دو ماه پیش پدر مرا دفن کردم
چه قاعده داریدی که اممیت بقبر دانیید	tchi kaidé daridi ki ammiiaté bakabr danniid
Quel usage observez-vous lors de l'enterrement d'un mort?	چه قاعده دارند (دارید) که میت را خاک بکنند (بکنید)
اول که بمرده وته بشورید که ام پاک بوه بعد از این انا تاوته میان درهنید بیرید بقعه بقبر دنهید	avval ki bamardé vaana buschurid ki am pok bevé baad az in ana taavouté mijan darhanid bebarid bouh'a bekabr deniahid
Après la mort, il faut que vous le laviez pour qu'il soit pur; après cela vous le mettez dans un cercueil, le transportez au Bug'a et le rendez à la terre.	اول از مرده اورا بایست بشورید که پاک باشد بعد از این در میان تابوت بگذارید بقعه ببرید اورا بخاک بنهید (بسپرید)
از ساعت که بمرده تا چن وقت بخانه مانی	az saaté ki bamardé to tchan vakt bakhoné moni
Du moment où il est mort, combien de temps reste-t-il à la maison?	از ساعت که مرد چند وقت خانه میماند
دو ساعت بزمینه سر مانه او وقت انه بریده	dou saat bazaminé saré moné on vakt oana barida
Il y reste pendant deux heures par terre, ensuite on l'emporte.	دو ساعت سر زمین میماند ان وقت اورا میبرند

تاوت جکا دار چاق کنیدی	taavout djonko dar tchak kounidi
De quel bois faites-vous le cercueil?	تابوترا با کدام درخت میکنند
هرتا داره بگیریچه تلوسه یا کیش یا پلاتدار ایسه چاق کدن	harto doré begirisché, toussé iö kisch iö poulatdor issa tschok kuden
On emploie toutes sortes de bois, savoir: tusé kisch ou poulat.	هر درخت را بگیرند تلوسه باشد یا کیش یا پلات میشود درست کرد
مظنّات دود جو بخاری بیرون ایه	mazannaat doud djou boukhari biroun aiö
Je crois que cette fumée vient de la cheminée.	مظنه که این دود از بخاری بیرون میاید
اهرانه پیچه وگردنره انا دود بیرون ایسه	aher oumé pitché vagerdenré ana doud biroun issé
Si on tourne la clef de la cheminée, la fumée ira en haut.	اگر پیچ اورا (انرا) برگردانند دودش بالا میرود
تو بشو انا پیچا فکش	tou bouschou ana pitcha fakiasch
Va, tourne la clef de la cheminée.	تو برو پیچ اورا بکش
احسّاره نزدیکی کو مرغ ایسه ایه بپرزنه	a hhissaré nazdiki kou mourg issé aiö beparzané
Quel est l'oiseau qui vole près de ce mur?	نزدیک این دیوار کدام مرغ پرمیزند
امرغه کایه سَرِق	a mourhé koé sarabi
Où as-tu tué cet oiseau?	این مرغرا کجا سر بریدی (کشتی)
حسه تاریکه وسه	hassé tariké vassé
Il fait nuit à présent.	حالا تاریک شد
امروز صبح سرجو خواب زود ورشیتمه	amrouz soubkh sarédjou khob zoud virischitmé
Ce matin je me suis levé de bonne heure.	امروز صبح از خواب زود پا شدم
وریز تی رخت دکن	viriz ti rakht doukon
Lève-toi et habille-toi.	پاشو (برخیز) رخت ترا بپوش
من انا دنکونمه ان چلك بد بشوستیدی	man ana dounoukounima an tchelk bad beschoustidi
Je ne mets pas ça [cet habillement], c'est sale et mal lavé.	من اینرا نمیپوشم این چرك است بد شوستند
شمه چه جوره رخت دکنیدی	schima tchi djouré rakht doukounidi
Quel genre d'habit portez-vous?	شما چه جور لباس میپوشید

وریزه از رفسر گلاپاشه مرا فده varizé az refsar golapasché mero fadé

Lève-toi, et donne moi cette petite cruche, qui est sur la planche. پا شو از سر این راف گلاپاش بمن بده

تو مردکه بِه یا نبه tou mardaké bé io nebé

Veux-tu prendre cet homme (pour ton mari) ou non? این مردرا میخواهی (شوهر میگیری) یا نه

بیم آن خورم مردکه beem an khourem mardaké

Je le veux, c'est un brave homme. (میخواهم) بگیرم او مرد خوب است

انا نبم بد مردکه بد سلوکه ana nebem bad mardaké bad soulouké

Je ne le veux pas, c'est un mauvais homme, il a un mauvais caractère. اورا نمیخواهم بد مرد است بد سلوک دارد

منه رخت ندنه بسیری منه پلافنده من بخورم mana rakht nécné bessiri mana palofanedé man bakhouram

Il ne m'achète pas d'habillement, il ne me donne pas assez de pilou pour me rassasier. مرا رخت نخرد بسیر مرا پلاو ندهد که من بخورم

اکور اکوره بختر a kour a kouré beïtar

Cette fille est plus jolie que celle-là. این دختر از آن دختر بهتر است

ان دوتا کور کُچیکتا سپیلتا خورمتره an dou to kour koutchikta sepileta khouremtaré

De ces deux filles la cadette est plus jolie que l'aînée. از ان دو دختر کوچک از بزرگ خرمتر است

اخانه جو خانه کچیکتره a khané djouou khané koutchiktaré

Cette maison est plus petite que celle-ci. ان خانه از این خانه کوچکتر است

ا اسپ جُو اسپ بختره a asp djouou asp bekhtaré

Ce cheval est meilleur, que celui-là. این اسپ از آن بهتر است

ا پسر جو پسره پیلتره a pousar djouou pousaré piletaré

Ce petit garçon est plus grand que l'autre. این پسر از ان پسر بزرگتر است

اتشا مره فده atischo mora fadé

Donne-moi du feu. اتش مرا بده

آب مره بَوور ob meré bavour

Apporte-moi de l'eau. آب از برای من بیار

III.

Sarv سرو, salp سلف, sour سور, sal سال cyprès.

azad آزاد, azzor آزار, narat نارات arbre d'azat.

mozoudor, mouzidor مازودار chêne.

tousko, tousé توسکا aune.

ispidar اسفیدار, isfiiar اسفیار tremble.

lark لرك, kerat کرات arbres à feuilles aciculaires.

dirakhté tabrizi درخت تبریزی arbre de Tauris.

afro آفرا érable.

schabkhous شب خس „dormant la nuit" s'entortille d'un lierre nommé vasch واش

oudjo اجا espèce de bois noir.

mamrir مرمز orme.

valik ولیك arbuste (aux baies noires et aigres) employée pour le chauffage.

al ال, aladar الدار roseau dont on fait des paniers.

alütcha الوچه, hali هلی alütscha.

mis مس, mers مرس arbre dont le bois est dur comme „le cuivre", espèce de chêne.

bidé بیده, feg, fach فك saule.

bidemischk بیدمشك rameau.

van ون espèce de chêne.

tchinar چنار platane.

tchubé giaz چوب جز „arbre de giaz" mince et flexible.

schemschad شمشاد l'arbre schemschad.

schirekhischt شیرخشت arbre dont le bois est pesant et dur.

bivali بی ولی on extrait de ses feuilles une couleur verte.

tout توط, tiredor تیردار mûrier.

kischkhol کش خال arbrisseau.

Portoukhal پرتخال espèce d'orange grande*).

patava پتاوه: p. tousourkh توسرخ „rougeâtre“ d'une considérable grandeur, p. mina مینا d'une grandeur moyenne, p. toukhmi تخمی le plus gros, p. tousabouz توسبز „verdâtre“, p. panpano پن پنو rond, p. dorobi دارابی rond, p. tabbouschkabé تبشقابی rond comme „une assiette“.

soultan mourakkebot سلطان مرکبات „sultan des confitures“ patava rond et grand.

badreng بادرنگ, vareng وارنگ orange jaune**).

dabbé دبه espèce de badreng de couleur jaune et avec une surface raboteuse.

boleng بالنگ espèce de badreng employée pour les confitures.

peschmolu, peschmoli پشملو espèce d'abricot.

houlu هلو pêche.

schotout شاه توت mûrier, blanc aux baies rouges et douces dont on fait des confitures.

angour, aughir انگور raisin: angour kirkedel انگور کرک دل comme „le cœur d'une poule“ porte aussi le nom de angouri schast arousan انگور شصت عروسان „raisin des 60 fiancées“; angour schakeri انگور شکری „doux“, couleur de cerise; angour gouliabi گلابی „raisin clair“; a. kiazek کزک oblong et blanc; a. kelaki کلاکی rougeâtre; a. tanousch تنوش rond et rouge; a. mitchiko میچیکو raisin de baies petites et minces; a. bidoné بیدانه „sans grains“ (kischmisch) apyrènes.

anar انار grenat: a. schirin شیرین „doux“; a. toursch ترش „aigre“.

tamischtone تمشتانه espèce de mûre sauvage.

andjir — andjil انجیر — انجیل figue.

satirka ستیرکا poivre.

guirdou — ohouz گردو — اغوز noix.

khourmani — khourmandi خرمانی — خرمندی baies semblables aux dattes dont on fait la mélasse.

mivé — goulabi میوه — گلابی poire.

sindor — sé سیب دار — سه pommier.

---

*) Les oranges, les citrons et les autres fruits portent le nom général de mourakkebot مرکبات „confitures“.

**) Le badreng est remarquable par sa grandeur et son odeur et on en fait des confitures. Les persans ornent ordinairement leurs chambres avec ces fruits en les posant sur les takhtcha (embrasures dans les murailles) et sur les rayons. Les badrengs poussent aussi dans des carafes qu'on attache aux arbres et dans lesquelles on met la branche fleurie.

narendj نارنج orange; narenghi نارنگی orange (mandarin).
tourendj ترنج espèce d'orange.
limou ليمو citron: l. toursch ليمو ترش „citron aigre"; l. schirin ليمو شيرين „doux"; l. abbassi ليمو عباسی petit et rond; l. toui sourkh توی سرخ „rougeâtre"; l. toui sabz توی سبز „verdâtre"; l. toui zard توی زرد „jaunâtre"; l. schalimou شاه ليمو „schah citron" le plus grand.
kharbouza خربزه melon: kharbouza motchkouli, kh. timokhar متچکلی ـ تیم خار melon oblong; kh. behischti بهشتی „de paradis" melon vert; kh. meschhedisseri مشهدسری „de meschhedisseri"; kh. siaatcha سیاچه „noir"; kh. mantchirchané; kh. ghiarmek منچرخانی ـ گرمك rond „à peine mûr".
hindivoné — khunena هندوانه ـ خون نه نه pastèque.
khiar خیار concombre; guiarmi khiar گرم خیار „concombre frais".
kay tchilik کای چلك citrouille jeune; kay khani کای خانی de mauvaise qualité; kay mirza کای میرزا — badkoubi kay بادکوبی کای „citrouille de Bakou"; kay reschti کای رشتی „de Rescht"; koukoukay کوکوکای espèce de citrouille employée avec le riz (pilov); tchoukay چوکای.
tchouhoundar — tchanhal چغندر ـ چنگل betterave.
zardek — hiazar زردك ـ ازر carotte.
sir سیر ail; sirtaré سیرتره (taressir) feuilles d'ail amer.
piiaz پیاز oignon.
kalam کلم chou.
schalham — schalem — schalmik شلغم ـ شلمیك espèce de pomme de terre.
bohila — bokla — koladj bokla باقلا ـ کلاج باقلا haricots (fève).
mosch ماش lentille verte; mardji مرجی lentille rouge.
nakhout نخود pois.
kounjout کنجد (koudjil کوجل) grains de koundjout.
kanafekhouschk کنف خشك filasse, chanvre; kanafetim کنف تیم grains de chanvre.
tarobetim طرب تیم grains de radis.
khouschkhosch — koukenor خشخاش کوکنار pavot.
badimdjan — vingoum بادنجان ـ ونگوم melongène.
felfelé hindi فلفل هندی poivre rouge.
kosni کاسنی chicorée.
dardoust داردوست houblon.

Kohon-kaouk کاتو ـ دیوک herbes potagères.
isfinatch — espina اسفناج ـ اسپنا épinards.
tartizok ترتیزک aux feuilles larges, espèce de salade amère.
vanisouzen ونی سوزن, houlbessari گل بیسری, tourschevosch ترش واش, arzeto ارزتا, zeleng زلنگ, oschkoni اشکنی les herbes potagères.
amzeno امزنا, guiaschnisch persil doux; djaafari جعفری persil amer.
naano-nakhno نعنا menthe; sarsam سرسم, oudji اوجی, menthe sauvage qui pousse dans les marais; anghiroum انگیرم menthe des steppes; vareng boné وارنگ بونه qui a „l'odeur de badreng".
tatiko تتیکا camomille.
schevit شوید fenouil.
ney kiarpon — lalé kiarpon نی کرپان ـ لاله کرپان roseau haut et solide.
okes اکس roseau de marais; kalhon کالهو arbuste de roseau.
anaridja اناریجه herbe amère; govzabon — kouzavon گوزوان ـ گاوزبان aux feuilles larges et longues comme „la langue d'un boeuf" dont on emploie les fleurs pour la médecine.
tireng zabon تیرنگ زبان herbe pour les animaux.
khasil خسیل orge verte.
scharvet — khossé — holetchek شروت ـ خاصه ـ کالهچک des herbes; tourkemon risch ترکمان ریش aux feuilles longues et fines comme „la barbe turkomane".
ordolé — kharkangal اردالە ـ خرکنگل des herbes pour les animaux.
bandevosch بندواش herbe rampante pour la nourriture des brebis.
koulesch کلش, kamal paille de tchaltik; kon — konhiandem کاه ـ کوکندم paille de froment; sabons — soussebintch — outchebintch صبوس ـ سوس بینج ـ اوچ بینج bourriers.
koubevosch کوب واش, konvosch کوواش paille dont on fait des litières (khasir).
palhem پلهم herbe aux grains noirs.
espivasch اسپیوش avec des grains nommés barhang بارهنگ.
toukhdoni — teflak تخم دانی ـ تفلاق espèce d'olive.
koulir قلیر klir, avec des fleurs jaunes, dont les tiges s'appellent ahir.
kakimar ککی مار avec des fleurs blanches, pour la médecine.

azgel ازگل églantier; vosché sekal واش سه کل، scholedom شال دم، bozemil بازمل، voschbozemil واش بازمل herbes sauvages.
gianimo کنیما، giandeno, tchamoz چماز، outarep اوطرب، tabar طبر (کاور)، goletchour کالچور fougère.
hamisché bahor همیشه بهار „toujours le printemps" verdure.
mousselok مسهلک، mispok مسپاک (goul گل، surkhé-goul) rose.
tarkas ترکس espèce de paille; marzevosch مرزواش، aschkinedou, tirengemosch تیرنگماش، ohouzek, sozor سازار herbes et plantes sauvages.
ney-schakiar نی شکر canne à sucre.
scholi شالی، bintch بینج tchaltik; giarmé giarmé کرم کرم tchaltik d'automne; esfezariak اسفه زرک tchaltik grisâtre; zariak — dé zariak زرک — ده زرک; zariakebintch — sourkhezariak زرک بینج — سرخ زرک tchaltik aux grains ronds et rouges.
giandoum کندم froment; ambarbou عمبربو espèce supérieure de froment pur et fin; bounakian بونکن، schohok شاهک plus gros qu'ambarbou; solebeki سالبکی froment jaunâtre; koldembé کال دنبه، zardmoïé زردمایه، tcharmé — tcharmebintch چرمه — چرمه بینج، reikhoni — reikhabintch ریحانی — ریحابینج، akoulia اکولیه (froment de Lenkoran) espèces d'ambarbou.
djoou جو orge.
arzen ارزن millet.
pamba پنبه ouâte.

Goundjeschk کنجشک، mitschko میچکا، tcholekhus چالدخس، zik زیک، zandjilek زنجلک moineau.
patchim scheikh پچم شیخ، tiko تیکا، espitchinek اسپی چنک، vardé ورده moineaux sauvages.
lam lamé schour لم لم شور ressemblant au canari.
boulboul, balbal بلبل rossignol.
houdhoud هدهد، schounekoudbin شونه کدبین huppe.
kiaboutar, koutir, kouter کبوتر — کوتر pigeon.
schekroum شکروم sansonnet.
ziïak زیاک oiseau à la crête et au bec long.
siou kalatch سیو کلاج corbeau.
kirtchek — tcharkh کرچک — چرخ milan royal.
kelatch کلاج vautour.

voaché — hourob واشه ـ غراب espèce de vautour.
pitekoulé پیدکله.
pelleia mourh پللا مرغ kischkaldak.
box باز faucon.
laschkhor لاش خار pélican blanc.
naftekong نفت کنك se trouvent dans les marais.
ourdek اوردك, iouri یورق (gagara), sika سیکا, kiasek کسك, tchahor tai چهارتای un ¼ "sakhro siko صحرا سیکا khoudeka خودکه noms des canards.
tchelik چلك bécasse.
karkaoul قرقاول, tireng ترنك, aïé آییا espèce de faisan.
lambar ابر cygne.
gaz غاز oie.
mourh مرغ, kirk کرك poule; kourdj کرچ, kirdjé kirk کرجه کرك, moré kirk مارە کرك poule qui pond des œufs; tchinniko چینیکا poussin.
khourous خروس, tilia, talia تلا coq; outelia اوطلا, outaschni اوتشی coq d'eau; akhté tila اخته طلا vieux coq; tila kela تلا کله petit coq. *)

---

babr, bavr ببر tigre.
paleng پلنگ panthère.
gourg, garg گرگ, verk ورك loup.
schir شیر lion.
khirs خرس ours.
kaftal کفتل guión.
schatar شتر chameau.
schakal — schal شغال ـ شال chacal.
schouko — ohou شوکا ـ اهو biche.
khargousch خرگوش lièvre.
aschnek اسنك écureuil.

---

1) Noms des oiseaux en Ghilan: Tchischni چیشینی; tchuli چولی; koschkerat کشکرت; kallatch کلاج; sito سیته; robbeshkian وابشکن; derlatchiri تریتا چیچری; soeli سیچی; khupussa خوپوسه; tchangar چنگر; khudeka خودکا; murkabi مرغابی; dumbelé-zané دمبله زن; koter کتر; voschik واشک; pilé-murh پیله مرغ; murkh-khaneki مرغ خانکی; tchilik چولك; kartchang کرچنگ; alakh آلوق; laschkhur لاش خور, tureng تورنگ bousoukh-tami بوسوخ تامی; sinei-sarkh سینه سرخ; kakai کاکای etc.

scheng — oukhoz شنك — اوخز loutre.
rouboh — schol روباغ — شال renard.
dalia دله martre.
taschi تشی porc-épic.
afi — mor افعی — مار serpent.
gal گل souris.
arramdidji ارمدجی hérisson.
kavaz کوز écaille.
ahrab اغراب scorpion (torentule).
vek وک grenouille.
akhik اخیك lézard.
kangili کنگلی, magiass assal مگس عسل abeille.
lial لال moucheron.
kisk کك puce.
seg — matchesseg سک — ماچه سگ chien.
khouk — khi خوک — خی cochon.
bamschi بمشی chat, katé کته petit chat.
ouliah الاغ, naréouliah نر الاغ*), aroh اراغ, khar خر, khar kourré خر کره âne.
asp اسب cheval, jusqu'à l'âge de 3 ans s'appelle kourréi iabou (iabou یابو rosse); kouré کره poulin.
katir کاطر, kourré katir کره قاطر âne (kater).
gou, goou گاو, varzo ورزا taureau (bœuf).
gouhozo — gouvzo کوزا — کوورزا vache.
gousolé — gougezo گاوساله — گوگزا veau.
goumisch گومش buffle.
goukouhi, govekoui گاوکوهی cerf.
bouz بز, bouc, modemisch barré مادهمش بره, vatché bouz وچه بز chevreau.
varé وره mouton.
gousban گوسبن brebis.

*) Pour le genre féminin on emploie les mots: modé ماده, madiioun مادیون, naré نارہ (taschnika تشنکا, taliamka تلمکا) par ex.: modé oul 1ag ماده اولاغ ânesse, modé bamschi ماده بمشی chatte; naré gougeso ناره گوگزا génisse; naré bouz ناره بز chèvre. Pour le masculin: nar نر, narilioun نریون (djinniko, tchinniko چینیکا) par ex.: bouhenar petit buffle etc.

IV.

1.

دجا گته دتر نیمه شه ماره
دو باله سر نلمه ریشه داره
بیریشه رکاری ونه مار بداری
کشه برانی شو تا صوای داری

La belle a dit, je ne suis pas la fille de ma mère,
Je ne prendrai pas dans mes bras la tête d'un homme barbu;
Que la mère me *) donne un jeune homme sans barbe,
Et qu'il me tienne dans ses bras du soir au matin!

2.

دلا دل داره من مازندرون
مگر مازندرون کاغذ گرون
اگر کاغذ نباشد بلکه نارنج
نمیدانم چرا یارم نادون

O cœur! maîtresse de mon cœur à Mazanderan,
Est-ce que le papier à Mazanderan est cher?
Et s'il n'y en a pas, mais les oranges!**)
Je ne comprends pas pourquoi mon ami ne le sait pas.

3.

ستاره آسمون روجا دنیمه
میان رخت خواب کجا دنیمه
میان رخت خواب کجا گل آب
تره کشه برانم امشو تا صوای

L'étoile au ciel n'a pas d'éclat***) pour moi,
(Quand) il n'y a pas de belle fille au lit;
La belle fille au lit est comme une rose,
Que je t'embrasse du soir au matin!

---

*) ونه = بمن **) Ecorce d'orange qui remplace le papier à lettres.
***) روجا = روشن

4.

قرشا تشو تره سیروسیر تبینم
شوی غریمی ترسنا دیر تبینم
شوی غریمی سهلاو سلامت
مه بیت داری تا روزی قیامت

Attends, que je te regarde bien,
Tu veux t'en aller! j'ai peur de ne pas te voir longtemps;
Tu veux t'en aller, — sois bien portante*),
Je te possède comme amie jusqu'à la résurrection.

5.

دریو میون بدیمه یک ستاره
قنبر باجلو شاه مردون سواره
یا شاه مردون هده مخّاره
تاشه بزانم قبرا امام رضاره

Au milieu de la mer j'ai vu une étoile:
Le Kanbar (prophète) avec un cavalier Schah Merdan en avant,
O Schah Merdan! accomplis mon désir,
Que je puisse embrasser le tombeau d'Imam Riza.

6.

کیجا جان سره دو بشته تجان
دو تا سگ دهنه سمیل تاجن
الله مولا هده چمشکه بوجم
سرمست کیجارا تبیرم بورجم

Dans la maison de la fille deux tas de jonc,
Mais deux chiens empêchent de les enlever;**)
Donnez moi (chiens) quelque abris pour mettre seulement les galoches,
Je prends alors la belle fille, et me sauve avec elle!***)

7.

یلدو دسته قمبرم برنج
بیمر سک مارا بیمرم قلقج
بیمر قتشیرم قلعسیه شمج

---

*) سهلاو = قحت ور **) تاجن chasser: تاجان courir.
***) بورجن courir: بوجن être.

Prendrai-je le manche de laiton de la pelle,
Et donnerai-je un coup sur l'épaule de cette vieille chienne mère!
Et puis, j'irai m'asseoir dans le coin où se trouve mon trésor.

8.

کیجا جان سره بلند اغوز
ولده بنشتت شروان عروس
اشالا بشکنه سرحاله اغوز
نصیبه منشود شربالو عروس

Dans la maison de la fille est un haut noyer,
Auprès duquel est assise la fiancée de Schirvan;
Fasse Dieu que la branche de cet arbre lui casse la tête!
J'aurai alors mon tour auprès de la fiancée de Schirvan.

9.

امیر گته من پیر بیمه نا کموق
آسایه اهل وسنا بیشتره جوانی

Emir (Pazevari) a dit: je suis un vieillard dénué d'esprit,
Je ne possède plus la raison que j'avais dans ma jeunesse.

10.

امیر گته حالا سره زن هده
پسر زیاد دتر مره کمر هده

Emir a dit: donnez-moi à présent une femme,
J'ai beaucoup de fils et j'ai perdu la fille.

V.

1.

اشتر بشو اشتر بشو شب امه
شاهزاده جان سالم جه دریا بامو
ای کرجیوان تی کرجی چوبه چن روز
ابرو بکش زودتر بشوم بفیروز

Aschtar bouschou, ouschtar bouschou, schâboma,
Schahkhzadedjân salimdjé, deriâ bamou:
Ay kardjivon! ti kiardji tchûbe tchân rouz?
Abrou bekiasch, zoudtâr baschoum, béfirouz!

Rame bien ça et là, la nuit vient.
Schachzadé, que le ciel le bénisse, est déjà sur la mer!
Ah les kirdjims! (bateliers), mais ton kirdjim (la barque) est-il vieux?*)
Allons donc, allons plus vite et réjouissons-nous!

2

نازنینی تورا بناز خریدم
صد وپنجاه تومان ارزان خریدم
صد وپنجاه تومان تی شیربهابی
یک شب تی ورخوسم می غم رهابی

Náziuyney! tera benáz kharidem,
Sad-ou-pendjáh toumán arzón kharidem:
Sad-ou-pendjah toumau ti schirvahóbi,
Jak schav ti várchoussam, mi ham rahóbi.

Oh ma belle! je t'ai acquise par des caresses,
Je t'ai achetée à bon marché pour 150 toumans:
150 toumans! — quel prix!
Je passerai une nuit avec toi et je ne le regretterai pas.

3.

قالش کوری آه های لیله
بویشیم بجار آه های لیله
ای پشته آجار دو پشته آجار
بیا بیشیم بجار آه های لیله
بیا بیشیم فاکون تو میخواهری

Halischoukorey! o hói liálé!
Bévischim badjár, o hói liálé!
I pouschte adjár, dou pouschté adjár,
Bíia, bischím badjar, o hói liálé!
Bíia bischím facoún, tou mihhehhouri?

Fille de Galisch! (bergère) o hói liále!
Allons au champ, o hói liále!
(Prends avec toi) un, deux fagots de bois (de chauffage),
Viens donc, allons au champ, o hói liále!
(Ou bien) approche; nous irons au hangar, tu es bien ma sœur?

*) „Combien de jours a le bois de ton kirdjim."

4.

بجار سر ماجه شبنم بکیفته
بخانه بامیه آبرو بکیفته
بجار سر ماجه می کیرد اوشوم
بخانه آیه تی قربان بشوم

Bedjár sárè madjé, schabnem behíftè,
Bakhoné bámoné, obrmá behíftè;
Bedjar saré madjé, miguerdé omschoúm,
Bakhoné aïé, ti kourbán schevam.

Travaillant au champ jusqu'à la rosée,
Elle revient à la maison les sourcils froncés;
En se promenant au champ, elle se réjouit comme un rossignol,
Et lorsqu'elle revient à la maison, je deviens sa victime!

5.

کاسه کوری من تی جان بنازم
ابور شومبه تو تومانت بنازم
ابور شومبه تو تومانت برسردار
مرا از خواب شیرین کردی بیدار

Kossé-kourèï man! ti djona banázym,
Aboúr schoumba doutoumánat banázim;
Abour schoumbá doutoumanat barsáridor,
Mero az khóbi schirin kerdi bidór?

Oh la belle de ma prunelle! je deviens la victime de ton ame!
Je deviens la victime de tes toumanes*)!
(Laisse donc) ces toumanes sur l'arbre!
Tu m'a réveillé d'un doux sommeil?

6.

هوارہ بین هوارہ
کبوتر پرزنی دور تلارہ
خدا توفیق بده اقای مارہ
زودتر مرخص کند دلخواه مارا

Havora bin! havora!
Kiaboutár parzáné dávrè taliara;
Khoudo taoufik bedé ahaï móro,
Zoudtar mourkhás konad dilkhoï moro.

En l'air! en l'air regarde!
Le pigeon bat des ailes autour de taliar (mansarde);
Dieu! aide à mon maître,
Qu'il laisse (aller) au plus vite ma bien aimée!

*) Toumanes espèce de pantalon.

7.

مسلمانان بائید دَوَدیدی میبسته

آب بەبردی می سرخ گلِ دسته
الف بگفتم الف سر بَسته
من مغز بەبردم اخوند پسته

Mousoúlmanon báida, davádida míbasta,
Ob bébourda mi sourkhegóulé dásta!
Alef bégouftem, aléfiser bésta,
Man máhzé bebardam, akhoúndan pousta!

Venez musulmans, fermez mon écluse,
L'eau m'a emporté un bouquet de roses!
Je prononçai a l i f *) et sur ce mot je m'arrêtai,
J'ai pris l'essence (la moelle de ce mot); que l'écorce reste aux
akhoundas (prêtres)!

8.

آزاد ماهی ترا گیفتن نتانم

اگر گیرم تیره خوردن نتانم
اگر گیرم تیره دیوانه بوئم
دو چشم می یاره بیکانه وابوم

Azád mohí! týré guifté netoúnam,
Aguer guiram týré, khourden netoúnam;
Aguer guiram týré, divoné vávoum,
Dou tchéschmé miiaré bímané vavoum.

Azád mohí! (poisson) je ne puis te prendre,
Si je te prends, je ne puis te manger;
Si je te mange, j'en deviendrai fou,
(Car) je ne verrai plus les yeux de mon amie!

9.

عبا در دوشه داری طالقانی
صفر در پیش داری طالقانی
شنیدم دختر شیرین زبانی
نکوزد بریش طالقانی

Abá der dóusché dóri taliahání,
Safar der písché dori taliahani!
Schounidem, doukhtari schirinzavóni?
Nebouzad, barische taliahání!

Tu as sur les épaules l'aba (manteau) de Talahan,
Et tu veux aller à Talahan!
J'ai entendu qu'il y a là une belle?
Mais, je jure par la barbe de Talahan, que je ne le permettrai pas!

---

*) La première lettre du mot A l l a h.

10.

دبشوه زرد ویشه جان تی قربان
می یار کاکل بدوشه جان تی قربان
مردمان گویند می یار کوچیکه
می یار بازی بگوشه جان تی قربان

Douschavé zardé visché, djon ti kourbán!
Miiar kokoùl bedouscha, djon ti kourban!
Mourdemonàn gouïan miïar koutchika?
Miïar bozi begouscha! djon ti kourbau!

Douce comme le jus du raisin, je deviens la victime de ton âme!
Les boucles de mon ami (descendent) jusqu'aux épaules, je suis la victime de ton âme!
Les (autres) gens disent que mon ami est encore un petit garçon?
Mais, le jeu de mon ami parvient jusqu'aux oreilles!" et je deviens la victime de ton âme!

11.

سفیدرود آب بامه خالـه بخالـه
ویشتر سرخ گـلـه کمتر الالـه
هر کس می لالـه زاره وردواره
پیرهن خون آلوده دل پاره پـاره

Sefidrou ob bamó khalia boukhalia.
Vischter sourkhagoulia kiamtár alialía:
Hár kias milialezaria várdavaria,
Pirhan khóunaluda, dil paré paria.

Le Sefidroud coule par différents bras,
(Sur les bords) il y a plus de roses que de roseaux;
Que quelqu'un s'approche de ma fiancée,
Ma chemise se souille de sang et mon cœur se déchire! *).

12.

شکـر شیرینـتره مـازندرانی
بوسه شیرینـه کوتـازنـانی
هر کس کوتـا زنانی وربخوسد
بهشت بروی حلال دوزخ حرامی

Schakiar schirintáré mazanderáni,
Boussé schiriné kouta zenáni;
Hár kias kouta zenani várbakhoussad,
Behischt varvey chalial, douzekh hharómi.

Le sucre de Mazanderan est le plus doux,
Mais un baiser d'une petite femme est encore plus doux;
Chacun qui passera une nuit avec une petite femme,
S'ouvrira le paradis, de l'enfer point de traces!

*) Mon entraînement (écoulement de Sefidroud) est vers (les bras de) ma fiancée (l'eau) qui réunit en sa personne les roses pures (sans roseaux).

13.

نازنینی بکوئی من بگیلان
پیراهین چلك بگیفت مثلی غریبان
پیرهنك را فادین نهان بشوره
به آب زمزم صابون طهران

Náziniuey bekoûï man beghilan,
Pírhâné tchélk beguift mislé hariboné;
Pirhânekro faden, nohôn béschourad,
Beôbé zámzamou, saabouné Téheran.

Mon bien aimé est dans les monts et moi je suis à Ghilan,
Sa chemise est devenue sâle comme celle d'un voyageur;
Envoie-moi la chemise, elle sera invisiblement lavée,
Par l'eau de la vie et avec du savon de Téhéran.

14.

شبانی من بشوم مساجد مدینه
بازوبند بدیم باله سکینه
بازوبند بیده میما بگیرم
سکینه جاهله بغل بگیرم

Schavonima bouschôm metchét Medina,
Bozoubânda bidem bôlê Sekina;
Bozoubândé bedé mina beguiram,
Sekina djahila bahal beguiram!

A minuit j'allai dans la mosquée de Medine,
Et je vis un bracelet sur le bras de Sekina;
Détache-le, j'enleverai l'or,
Et je prendrai dans mes bras la belle Sekina!

15.

عمو دختر بیا بوسم تی لبان
بهر دو دست گیرم تی بارنگان
تی بارنگان سفیده برف مانه
میان بارنگان زرگر دکانه

Amou doukhtar biia bevoussam ti llavoné,
Behâr dou dés guirem ti barenguóné;
Ti bareng sefide, barf amóné,
Miiané barenguon zargiar doukóné!

Approche ma cousine, je te baiserai sur tes lèvres,
De deux mains je prendrai tes badrengues *);
Tes badrengues sont blanches comme la neige,
Et au milieu est la boutique d'un bijoutier!

*) Oranges comparées au sein.

16.

ماری ماری مارا دادی بغربت
مرا دادی بدست بیمروت
اگر زنده شوم ایم تی خدمت
اگر مرده شوم سرت سلامت

Morêy! morêy! móro dodi bohoúrbat,
Méro dodi bedesti bimoúravvat;
Aguer zendé schevam, aïém ti khidmat,
Aguer mourdé schevam, sârè saliâmat!

Oh ma mère! tu m'as donnée à un étranger,
Tu m'as remise dans les mains d'un malhonnête;
Si je reste vivante, je retournerai à ton service,
Si je meurs, sois bien portante!

17.

Chanson de Laïdjan.

جینگه جان جینگ جان
لکوی دو باله گیننام
لکوی تورا ایکانم
لکوی تو چوچک گیننام
جینگ جان جینگ جان
جینگ فوزما کونی
مرغ مسما کونی
جینگ جان جینگ جان

Djinguedjané! djinguedjan!
Liakoy! tou bolé guiná,
Liakoy! toúro egnanoûm,
Liakoy! tou tchoutcha guiná,
Djinguedjané! djinguedjan!
Djingé fouzoummá kouni,
Mourgua mousoummá kouni!
Djinguedjané, djinguedjan!

Oh mon âme djingué! djinguedjan!
Je te prendrai par les mains,*)
Je te mettrai (coucherai),**)
Je te prendrai par le sein,
Oh mon âme djingué! djinguedjan!
Joue donc sur le djingué!
Rotis un oiseau!
Oh mon âme djingué! djinguedjan!

---

*) تمنم = بگیرم **) ایکانم — بگذارن = الداختن

Abriss der Shoagallagrammatik.

Von

Dr. F. Schmidt
(in St. Wendel).

Als Quelle für die Bearbeitung dieses kurzen Abrisses der Grammatik der Shoagallasprache, welche dem Dialect der Hawash-Galla am nächsten steht, benutzte ich die von Dr. Krapf in dieser Sprache verfasste Uebersetzung des Matthäusevangeliums, wie denn auch die nachfolgenden kurzen Nachrichten über die Galla den Mittheilungen desselben Gelehrten über seine Reisen in Ost-Afrika entnommen sind.

Der Entwurf einer Gallagrammatik von Herrn Dr. Krapf, sowie die Grammatik des Herrn Tutschek zu München im Godshobdialekt standen mir bei Abfassung des Abrisses nicht zur Verfügung.

Die Galla, deren Namen in ihrer eigenen Sprache „Eingewanderte" bedeutet, während sie sich selbst *Orma*, d. i. tapfere oder starke Männer, nennen, bewohnen in einer Zahl von 6—8 Millionen Seelen, in wenigstens 60 Stämme getheilt, den Osten Afrika's vom 8ten Grad und weiter nördlich bis zum 3ten Grad südlich vom Aequator. Seit dem 16ten Jahrhundert haben sie viele Theile Abessinien's im Besitz. Nach der Erzählung eines berühmten Gallahäuptlings wären sie von jenseits des Meeres oder grossen Wassers gekommen. Nach einer andern Sage stammten sie von einem Sklaven und einer abessinischen Prinzessin ab. Beide Berichte lassen sich vereinigen, wenn man asiatischen Ursprung und spätere theilweise Mischung derselben mit der eingeborenen afrikanischen Bevölkerung annimmt, was Speke aus Gründen der Körperbildung nicht nur von ihnen, sondern auch von den Abessiniern und den Wahinda, der herrschenden Race bei den Wahuma am grossen Nyanzasee, vermuthet. Ihre Farbe ist schwarzbraun; auch durch ihre intellektuelle Fähigkeit und Gelehrigkeit, sowie durch edlere, wenn auch wilde Gesichtszüge, zeichnen sie sich auf's Vortheilhafteste von allen andern Ostafrikanern ausser den oben erwähnten aus. Sie haben ein männliches Aussehen und sind gross und kräftig. Ihre Waffen sind Spiess, Schwert und Schild. Männer und Frauen reisen nur zu Pferde; bloss die äquatorialen Galla haben keine Pferde. Sie treiben Ackerbau und Viehzucht, oder Viehzucht allein. Fast alle Galla sind sehr gefürchtete Krieger.

Die Galla haben Priester, Luba genannt, und Zauberer, Beschwörer, Kalidsha, die zugleich ihre Aerzte sind. In ihren Religionsübungen ist das Dasein eines Baumes, des Woda, von grosser Wichtigkeit. Unter dem Schatten desselben werden die Opfer und Gebete verrichtet, ja ihm selbst soll ein höherer Geist einwohnen, weshalb Niemand ohne Lebensgefahr diesen heiligen Baum umhauen oder beschädigen durfte. Am berühmtesten ist der Workabaum, eine Sycomore, Woda Nabī d. i. des Propheten, genannt, am Flusse Hawash, wo die Galla jedes Jahr ein grosses Opfer verrichten und zum höchsten Gott Waka beten, indem sie ihm Ochsen und Schafe opfern, reichlich Bier trinken und Tabak rauchen. Bei dieser Gelegenheit weissagen die Priester aus den Eingeweiden der Ziegen, ob Sieg oder Niederlage die Galla im kommenden Jahre begleiten werde. Die Kalidsha treiben Geister und Teufel von den Kranken aus, da jede Krankheit einem bösen Geist zugeschrieben wird. Die Zahl der bösen Geister ist 88, welche von 2 Vorstehern, deren jeder 44 unter seinem Befehl hat, geleitet werden. Schlangen, die man in den Häusern mit Milch füttert, und Geier werden für heilig gehalten, wesshalb sie auch Fische und Hühner nicht geniessen, weil sie erstere zum Schlangen- und die letztern zum Geiergeschlecht rechnen. Die Schlangenverehrung theilen sie mit den alten Aethiopen. Uebereinstimmend mit der Bestimmung des alten Testaments ist ihre Sitte, dass der lebende Bruder die Wittwe seines verstorbenen Bruders heirathe. Auf die Gräber der Todten wird die Aloe gepflanzt. Wenn sie zu blühen beginnt, so gehen nach ihrem Glauben die Verstorbenen in den Garten der Glückseligkeit zu Waka. Als Aufenthalt der Todten nehmen sie abgesonderte Oerter in der Unterwelt an, wo jeden die Belohnung des Waka oder Feuerstrafe trifft.

Den Waka halten sie für ein unsichtbares und schönes Wesen, das im Wolkenhimmel wohne. Ueberhaupt haben die Orma viel ausgedehntere und reinere religiöse Vorstellungen, als andere heidnische Völker Ostafrika's; Bilderverehrung ist ihnen, wie den übrigen, unbekannt. Unter Waka, als dem höchsten Wesen, stehen 2 Untergottheiten, Oglie (eine männliche), die zeugende, und Atetie (eine weibliche), die fruchtbringende Kraft der Natur. Dem Oglie opfern sie Kühe und Schafe zwischen den Monaten Juni und Juli zu Anfang, der Atetie opfern sie im September am Schluss der Regenzeit.

Die Galla sind grosse Redner und können stundenlange Reden halten mit einem Ausdruck und Geberdenspiel, die für einen Europäer sehr interessant sind. Ihre Sprache ist sehr wohlklingend und erinnert an die italienische. Die 5 Hauptmundarten, die jedoch einander alle so weit ähnlich sind, dass der nördlichste Galla seinen südlichsten Bruder ziemlich leicht verstehen kann, sind 1. im Norden von Shoa der Dialekt der muhammedanischen Galla, d. h. der Wollo, der Raia und andrer Stämme, 2. im Osten gegen das Somali-

und Adal- oder Aferland und den indischen Ocean hin der Ittudialekt, der von den Ittu-, den Arrusi-, den Karaiu- und den Alaba-Stämmen gesprochen wird, 3. im Süden von Shoa der Hawash-Galladialekt der Stämme nördlich und südlich vom Hawashfluss, 4. der Godshobdialekt, der von den Galla in Mätsha, Enarea, Kutsha und allen den Stämmen gesprochen wird, welche südlich und nördlich von jenem grossen Fluss wohnen, und endlich 5. der äquatorische Galladialekt, den die Galla nördlich und südlich vom Aequator reden, und der am meisten von den andern abweicht. Herr Dr. Krapf nimmt einen semitischen Ursprung der Gallasprache an. Unter dieser Voraussetzung verspricht dieselbe, wenn man von dem hohen Interesse absieht, welches sie uns als Idiom einer begabten Völkerrace abnöthigt, der vergleichenden Sprachwissenschaft interessante Aufschlüsse über die ältesten Beziehungen der semitischen zu den arischen Sprachstämmen, da sie schon jetzt, trotzdem dass ihre Elemente erst in sehr beschränktem Maasse unserer Kenntnissnahme vorliegen, manche Aehnlichkeiten auch mit indogermanischen Sprachen zeigt, welche auf eine gewisse Gemeinsamkeit des Ursprungs und der anfänglichen Entwickelung hindeuten.

A. Pronomina.

1. Pronomen personale.

Singular.

	1. Pers.	2. Pers.	3. Pers.
Nom.	ani, ana ich	ati, si du	eni, enis; isa, isas; sani, sanis er, es. isi sie.
Gen.	-kija, -ko possessiv. meiner.	-kanke, -kanka, -ke, -ka, deiner.	-isa, -sa, -sas, -sani seiner, desselben. -isi, -si, -sis, -is ihrer, derselben.
		dat. possessivi. kanket deinem.	-suf, -usif seinem, -sif ihrem.
Dat. finalis und causalis.	anafi, nafi, anaf mir.	sifi dir.	-isaf, -ef, -if, -ifi, -fis, -f sich, ihm, -isif, -sif, -ef, -f, sich, ihr. Die Formen isaf, isif werden von den Verbis getrennt; die übrigen angehängt, z. B. enibañamef [ihm wird] geöffnet werden.
Acc.	ana, na, -kija mich.	si, -kanke dich.	eni, enis, -ni; isa, isas, -sa, -su, -sani, is ihn, es. isi sie.
Loc.	anati in mir. nāna von mir.	siti in dir. kankes von dir.	isati, isatis, sani, sanitis in ihm.

Plural.

	1. Pers.	2. Pers.	3. Pers.
Nom.	nu wir.	isini, sina, isani ihr.	enis, isan, sani sie.
Gen.	-konia unser.	-kesani, -kesan ans, von euch, euer.	-isani, -isan, -kesani, -sani, -sanis ihrer, derselben.
		dat. possessivi. -kesanif euren.	-isaf, -sanifi ihren.
Dat.	nufi, nafi, keniaf uns.	isinif, isinifis, isanif, -f euch.	isinif, isanif, sanif, -f, -fis sich, ihnen.
Acc.	nu uns.	isini, kesani, kesan euch.	isani, isanis, isan, sani, sanis, -nis dieselben. -us sich, reflexiv.
Loc.			kesaniti unter ihnen = sie sind zu Haus.

Alle Formen, denen ein - vorgesetzt ist, werden angehängt, wie dies beim Dat. Sing. bemerkt worden ist. Die mannichfaltigen Formen der 3. Person finden bei den übrigen Pronominibus, beim Verbum, bei den Substantivis und Adjectivis weitere Anwendung.

2. Pronomen demonstrativum.

Singular.

Nom., Gen., Acc. haben gleiche Formen.
kana, kanas (vor daki gehe), kan dieser, diese, dieses; dieses, dieser, dieses; diesen, diese, dieses.
kuni dieser, dieses.
sani dieses; suni dieses; sunis diesen.
tana, tena diesen; tuni dieser.
Dat. finalis.
kunif, sanif, sunif diesem.
„ causalis.
kanaf, kanafi, kanafan (vor isinif, euch) desswegen.
Loc. sani, tuni in diesem.

Plural.

Der Plural obiger Wurzeln kan, kun, san, sun, tan, ten, tun stimmt mit dem Singular überein. Als Form mit abweichendem Endungsvocale
Gen. kanu dieser.

3. Pronomen relativum.

Singular.

Nom. kan welcher, welche, welches. Ebenso in allen übrigen Casibus ausser im Dat. und Loc. In Relativsätzen geht diese Form

dem Verbum vorher; bisweilen folgt sie; zwischen zwei Verben, mit iti daselbst, eingeschoben wird sie in dem Satze: kattuwoni suran kan iti hattan wonach die Diebe suchen und was sie stehlen. Das Relativpronomen mit dem Verbum schliesst den Relativsatz. Oft zeigt es, wie manche Adverbien, z. B. jetzt, nun, denn, und wie die Conjunctionen, nur an, dass die Sätze in einem gewissen Verhältnisse zu einander stehen.

Dat. kanafi zu welchem.
Loc. kaniti in welchem.

Plural.

Ebenso.

4. Pronomen interrogativum.

Nom., Gen., Acc.
enin, enon wer, was.
kamini wer, kami wen, was, kamtu was.
mali wer, was, mallni, maltu was.
Dat. eninf für wen.
" finalis und causalis.
malifi, mafi zu welchem Zwecke, aus welchem Grunde.
Loc. kamiti in welchem.
maliti in welchem, durch welches.

5. Pronomen indefinitum.

akana ein solcher.
kuni was für einer.
abalu ein gewisser.
baijuma einige, gewisse.
isan isan unter sich.
mataisa seinen Kopf, sich selbst.
mallsini was für eines.
meka wie grosser, wie grosse, wie grosses.
toko toko ein jeder.
tokolle, tokitshille, tokitshelle irgend einer.
wan, wa, woiju etwas.
wodaka einige.
wodaka, wodaka, der eine, der andere.

B. Substantiva.

Alle Casus, ausser Dativ, Locativ, Vocativ, haben dieselbe Endung. Der Einfluss gewisser Wohllautsgesetze auf die Endungen ist nicht zu verkennen, wenn auch die geringe Zahl der Quellen und in Folge dessen einige Unsicherheit der Lesarten die Feststellung dieser Gesetze noch nicht zulassen. Den Nominativis Sing. und besonders Plur. wird häufig -is (aus enis, dem nomin. der 3. Person des Pronomen personale, er, sie) angehängt. Die Genitivi gehen den regierenden Substantivis entweder voraus, oder folgen ihnen.

Die Numeri bedingen keine Abweichung der Form, ausser dass dem Plural die Silbe -won hinzugefügt werden kann.

Eine Abhängigkeit der Endungen von den Geschlechtern ist bis jetzt nicht auszumachen, wenngleich in Substantivis derselben Wurzel oft -a als Endvocal des Masculini, -i oder -ia des Feminini, -u des Neutrums erscheint.

Beispiele.

Singular.

Nom., Gen., Acc.

dalōta Geburt.
eutala Mädchen.
gānda Stadt.
gofta, goftanis Herr.
hamōnia, Fehler, Uebel.
harka, harku Hand, altlat. hir.
kurkura Perle. Vgl. den Namen der Insel Corcyra.
magra Grass, Kraut.
mana Haus.
mersa Ende, Gränze.
mutsha Knabe.
nama, namne, namu Mensch.
obolesa Bruder.
orma, ormas, orme, Volk, Menschen.
safāia, Mittag.
sennfitsha Senf.
sibilla Schlüssel.
teba Dach.
tenōnia Jungfrau.
turāba Weihrauch, lat. tus.
waka, wakas, wakne Himmel.
worra Haus.
duas (-s ist euphonisch) des Todes.
Gehennam die Unterwelt, acc.
laffan (-n euphonisch) die Erde, acc.
bije, bijeh Erde.
Hades Unterwelt (ungewiss ist, ob der Verfasser der Uebersetzung dieses Substantiv nicht eingeführt hat).
hunde Wurzel.
Musō, Musie Moses.
tshangare Schwert. Vgl. σάγαρις, persisches Schwert, wie sanbata für sabbata eintritt.
giftinis (masc. gofta) Herrin, Königin.
kiesi Priester.
Mesēri Aegypten.
oboleti (masc. obolesa) Schwester.
sawani Zeit.
urtshi, urtshis (-s euphonisch) Stern.

niti die Frau (acc.).
zedeki die Gerechtigkeit, zadiki gerecht.
bijesanos (sanos euphonisch für sani) die Stadt derselben.
Jordanos (-*os* euphonisch) Jordan.
amanu Glaube.
botshu Gefangenschaft.
oddu Ruf, Gerücht.
kitabtu Schriftkundiger.
tamtu Weiser.
oh-tshetshus (-*s* euphonisch) Wehklagen.
wanamtu Sünde.
kan fatshu wer die Eigenschaft des Säens besitzt, Säemann.

Dativ finalis und causalis.

Endung das Pronominalsuffix -*f*.

duafis (-*is* euphonisch) dem Tode.
entalaf dem Mädchen.
Herodesif, Herodes dem Herodes.
Jasuf, Jasusif, Jasu dem Jesu.
uamuf dem Menschen.
ormaf dem Volke.

In Relativsätzen mit dem Dativ der 3. Person des Pronom. person. wird dem Verbum die Dativendung angehängt, wie kan taanif denen, welche waren. Bei der Verbindung mehrerer Substantiva im Dativ erhält oft nur das erste die Endung -*fi*, z. B. orittifi nabiwon akana durch das Gesetz und die Propheten so.

Vocativ.

Endung des Gen. Sing. der 1. Person des Pronom. sing. -*ko*, meiner.
entalato o Tochter, Mädchen (-*to* für -*tko*).
goftako o Herr.
ilma Davidko (für ilmako David) o Sohn Davids.

Locativ.

Endungen -*ti* in, zur Bezeichnung der Ortsruhe, -*da* von, aus, der Ortsbewegung.
bake (für bakaiti, -*ti* abgeworfen) an dem Orte.
bosonati in der Wüste.
doniti in dem Schiffe.
wanamtuda von der Sünde.

Bei Verbindung abhängiger Substantiva mit dem Locativ erhält das letzte Wort die Locativendung, z. B. sawani Herodes goftati (für sawaniti Herodes gofta) in der Zeit des Königs Herodes; motuma Wakati (für motumati Waka) im Reiche des Himmels; maekaketi (für maekatiko) in deinem Namen; mersasati in seinem Umkreise, bei sich; hundumtu hama taati bis das Alles sein wird.

Plural.

Nomin., Gen., Acc.

abbabiowon (abbabi Lilie) Lilien.
ergauwon (erga Bote) Boten.
tamariwon (tamari Schüler) Schüler.

Dativ.

ormafis den Völkern.
serrewonif, serredafis (serro Hund) den Hunden
kan hamtanif denen, welche mähen, den Mähern.

C. Adjectiva.

Genus, Numerus, Casus bewirken nur im Dat., Voc., Loc. Verschiedenheit der Endungen.

Positiv.

Beispiele.

adi weiss.
biru, biras (-s euphonisch) ein andrer, andre acc.
bita links.
dima roth.
gari gut neutr. garida sanft.
gudo, guda, gudada gross, nom. und acc., viel neutr., gut acc., gudi, guduma viele, nom. und acc.
guratsha schwarz.
hama, haña, hamna, hamtu schlecht.
hunda jeder, jeden, jedes. hunde alle. hundi die ganze, alles. hundis alle. hundu, hunduma, hundumtu ganzes, alles, alle. Loc. hundati in allen.
mirga rechts.
teño, teñoda klein; Voc. teñoko o kleiner; Plur. teñowon kleine. tenuma wenige. Lat. tenu-is, klein.
kolkullu klein.
kan durati, welche vorher (ergänze: geboren ist), bejahrt, alte Frau.
kan kabu, der die Eigenschaft des Habens besitzt, habend.

Comparativ.

Der Comparativ wird mit Hülfe des Adverbii irra vor (vgl. die griechischen Comparativendungen -ρος, -ιων, die lateinischen -ior, -ius) gebildet, z. B. feia niada irra tshira Gesundheit ist vor der Speise, d. i. wichtiger als die Speise.

Als selbstständiger Comparativ:
woija besser.

Superlativ.

Der Superlativ wird gleichfalls vermittelst des Adverbii irra gebildet (vgl. die latein. Superlativendungen -iss-imus, -err-imus, die griech. -ισ-τος).

Als besondere Superlativerscheinungen:
angafa der erste.

teñodu, teñaio der kleinste. teño teño sehr klein.
dertu sehr hoch, z. B. tullu Berg.
duba (Adv.) der letzte.
guduma sehr viel.

D. Numeralia.

1. Cardinalia = Positivus adjectivi.	2. Ordinalia = Superlativus adjectivi.
1. toko, toka, taka eine, fem.	1. tokofa.
2. lama, latshu beide.	2. lamafa.
3. sadi.	3. sadafa.
4. afur.	4. afrafa.
5. shan, dat. shanifi.	5. shanafa.
6. tsha.	6. tshafa.
7. torba.	7. torbafa.
8. sade.	8. sadetafa.
9. sagall.	9. sagalafa.
10. kuda. kudani ganda zehn Städte.	10. kudanifa.
20. dikta.	20. diktama.
30. sodoma.	
40. afurtama.	
50. shantama.	
60. tshatama.	
70. torbatame.	
80. sadetama.	
90. sagaltami.	
100. dibba.	
1000. kuma, ku'ia.	

E. Verba.

Allen Personen können die Präfixe *eo*, *em* (vor *b*) *an*, *a*, aus *eni* er, sie, dem Personalpronomen der 3ten Person im Nominativ, vorgesetzt werden. Ausserdem werden die meist abgeschwächten und sehr geminderten Nominativi des Sing. und Plur. der 3 Personen des Pronomen personale ani; ati, si; eni, enis, isa, isas; nu; isini, isinis, sina; isani, isanis, isan als Suffixe der einfachen oder reduplicirten Verbalwurzel mit oder ohne Bindesilben angehängt. Die Verbalwurzel erhält dadurch adjectivischen Begriff und zugleich verbales Leben. Die Ableitung von Conjugationsunterschieden aus der Natur der Bindesilben ist bis jetzt wegen der unzureichenden Zahl der zur Vergleichung zu ziehenden Beispiele nicht möglich. Tempora werden nicht unterschieden.

Den Conjunctiv scheint der Infinitiv in elliptischer Ausdrucksweise, da derselbe durch seine Verbindung mit Relativis und Conjunctionen ohne Zusatz eines Hülfsverbi verbales Leben empfängt, mitunter auch den Indicativ zu vertreten. Beispiele beim Infin. Act.

Beispiele.

1. Activum.

a. Präsens, Präteritum, Futurum Indicativi.

Singularis.

1. Person.

arg a n e (Wurzel arg) ich habe gefunden.
baie (ba) ich bin gegangen.
embase (bas) ich werde lösen.
bekne, beksise (bek) ich weiss, erkenne.
danderie (dan) ich kann.
enandebea (deb) ich werde zurückkehren.
enandema (dem) ich werde gehen.
dafne (daf) ich bin gekommen.
enanduga (dug) ich werde trinken.
fakata, fakate, fakase (fak) ich mache ähnlich, vergleiche.
fudata, fudate (fud) ich habe getragen, genommen.
hima (him) ich sage. Vgl. gr. ἰα.
kabe (kab) ich habe, nehme. Vgl. lt. capio, capto, habeo, gr. κάπω.
enkeña, akeñas (ken) ich werde geben.
entaa, tai (ta) ich bin.
tesise (tes) ich werde drauf setzen.
entshalata, antshalata (tshal) ich liebe, will.
enanitshara (tshar) ich werde drauf setzen. Causale Wurzelbedeutung.
enantshedda, tshedde (tshed) ich sage.

2. Person.

amane, amentane (man) du glaubst. Vgl. die arische Wurzel man, denken.
argata, argate (arg) du wirst finden.
atsheffe (atsh) du tödtest.
bekte (bek) du weisst.
bersifte (ber) du lehrst.
berbada (berb) du willst. Vielleicht liegt auch dieser Form die Wurzel ber zu Grunde, die dann in bersifte causale Bedeutung hätte.
dagaia, dagesa (dag) du hörst.
desa (dis) du verlässt. I der Wurzel gunirt.
doksite (dok) du hast verborgen.
duffe (duf) du bist gekommen.
fakata, fakesite (fak) du machst ähnlich, vergleichst.
fatshafne (fatsh) du hast gesät.
himte (him) du sagst.
kabte (kab) du hast.
kadate, kadati (kad) du bittest, batest.
keñite (ken) du giebst.

muldifte (mul) du hast geöffnet.
sente, sene (sen) du kommst.
tate, tame (ta) du bist, warst.
entshalati (tshal) du willst.
tshodda (tshed) du sagst.

3. Person.

argarsisse er schien; arge, arga er hat gesehn, argate, er fand, agarres er fand; agarsisse, agersise er machte sehend, zeigte, agersisse er führt (arg). Intr., trans. und causale Wurzelbedeutung.
atshatshe, atshatshi, atshatshin (vor kan), atshetshe, atshese (atsh) er hat befohlen.
baies, bai er ist gegangen, gergerbaie er ist uneinig (ba).
basē (bas) er wird lösen.
beksisin (vor mirgakanke) (bek) er weiss.
enibellesa (bel) er verdirbt, wird tödten.
berbade, emberbada (berb) er wünscht, will, sucht.
bersisas, bersise, bersisse er lehrt, lehrte (ber).
bite (bi) er kauft.
enibitenes (bit) er zerstreut.
buia, bua, bue er geht, kommt, steigt herab, buesise er erwirbt (bu). Wurzelbedeutung transitiv und causal.
bubifte (bub) er wehte. Vielleicht stammt diese Form von der Wurzel bu in etwas verschiedener Bedeutung.
dabersine (dab) er übergiebt.
dagaie (dag) er hört.
endaka (dak) er geht.
dandaia, endanda (dan) er kann.
dalate, daltshe, dalata (dal) er ist geboren, wird geboren sein.
debise er antwortete, dedebie er wandte sich, ging, debee er kehrte zurück (deb). Trans., reflexive und intransitive Wurzelbedeutung.
enidise, difte er wird zurücklassen, dirirse, er streckte aus, desi sie wird gebären (dis). Transitive und causale Wurzelbedeutung.
diate er trat heran, wollidites (vor *s*) er wird streiten (dit).
dune, duti, ducti sie ist gestorben, dua er stirbt, dume er beendigte (du). Intrans. und trans. Wurzelbedeutung.
dubate (dub) er sagte.
dufte, duffte, duffe, duffes (vor garra) (duf) er kam.
dokse er dachte, doksite, doksise er verbarg, mischte (dok).
fagoda (fag) er flieht.
fakesin (vor henimef) (fak) er verglich.
feite, feita (vor ios) er wurde wieder gesund, feise er heilte (fei). Intransit. und trans. Wurzelbedeutung.

fudate, enifudata (fud) er empfängt, wird empfangen, tragen.
gafate, gafata (gaf) er erforschte.
gamade er freute sich, gamatshifte, gamatshises er erfüllt mit Freude (gam). Intr. und caus. Wurzelbedeutung.
gudate er wächst, gode, godi er machte, enigoda er wird machen (gud). Intr. und caus. Wurzelbedeutung, letztere bei gunirtem Wurzelvocal.
gumesite (gum) er bringt hervor. Vielleicht auf die vorige Wurzel mit caus. Bedeutung zurückzuführen, oder wenigstens wurzelverwandt.
ime, iame (him) er rief.
hotshite, hotshete (hotsh) er diente.
kate er stand auf, kaia er wird aufstehn (ka).
kabne, kabate, kabe, kabes, kabesse, kabia, er hat, hatte, fing an, wollitlukabne, wollitikabes er hatte an einem Orte, sammelte (kab).
keñe (ken) er wird geben.
illala (lal) er sah.
magerte (mag) er wuchs.
mareate (mar) sie berieth, überlegte.
merse (mers) er ging herum.
murras (vor mata) er schnitt ab, wollkatamurre, wollkatamurte er reizt auf, sticht (mur).
niane, niada (niad) er isst.
oddese (odd) er predigte.
ulfofte (olf) sie wurde schwanger.
raffe, er schläft, raffi (vor gira) er schlief (raf).
senin, sene, eniseñe (sen) er kommt, es ist angemessen.
sirribte (sirb) er tanzte.
sodate (sod) er fürchtete.
tane, tae, tain, tai (vor worãkse) taie, taa, entaa, tata, tate (ta) er ist, war, wird sein.
tshalkte es war angenehm, tshalkne er wollte (tshal). Intr und trns. Wurzelbedeutung.
itshatshes (tshar) er stand. Intr. Wurzelbedeutung.
tshedde, tsheddi, tsheddan (vor hemberbadan) (tshed) er sagte.
tshirte, tshira (tshir) er war.
ulfesa (ulf) er ehrt.
woijofne (woij) es ist besser, vorzuziehen.

Plural.

1. Person.

agarre (arg) wir sahen.
enatsheffna (atsh) wir tödten.
enibañe, enibana (ba) wir gehen.
emberbãne (berb) wir wünschen, vermissen.

dakne (dak) wir sind gegangen.
daudenia (dan) wir konnten.
eniademna (dem) wir gehen.
disne (dis) wir haben zurückgelassen.
duffnis (duf) wir sind gekommen.
fudañe (fud) wir haben genommen, getragen, enifñña wir werden nehmen.
gone (gnd) wir haben gethan. Mit gunirtem Wurzelvocal.
iadofne (iad) wir dachten.
kabnu, kabne (kab) wir halten, haben.
illalo, illala (lal) wir sahen.
wollkatamursina (mur) wir reizen auf.
niana (niad) wir essen.
sirbna (sirb) wir haben gepfiffen.
tanie (vor io) (ta) wir sind.
enitshāra (tabar) wir werden stellen, bauen. Caus. Wrzlbd.
tsheñu (tshed) wir sagen.

2. Person.

eniargatani, eniargurtani, ihr werdet finden, agartanis, agertanis ihr seht, agersisani ihr führt (arg). Trans. und caus. Wrzlbd.
atshesani, atsheftani (atsh) ihr werdet tödten, habt getödtet.
baijaie (ba) ihr seid gegangen.
bektani (bek) ihr wisst.
berbadani (berb) ihr wünscht.
dagesani (dag) ihr habt gehört.
debine (deb) ihr kehrt zurück.
desitani (dis) ihr werdet entgehen.
digtani (dig) ihr vernachlässigt.
wollditani (dit) ihr verachtet.
fakata (fak) ihr denkt, stellt euch vor.
fudatani (fud) ihr habt empfangen, davongetragen.
iadoftani, iadoni (iad) ihr denkt.
illaltani (lal) ihr seht.
likimsitani (lik) ihr verschlingt.
niadani (niad) ihr esst.
sentani (sen) ihr werdet kommen.
siribna (sirb) ihr habt getanzt.
tatani (ta) ihr werdet sein.
tsheddani (tshed) ihr sagt.

3. Person.

argatan, argan, argarranis sie fanden, agarsisan sie führen (arg). Trans. caus. Wurzelbedeutung.
atshesan (atsh) sie tödteten.
baianis (ba) sie gingen.

beksisan sie sehen ein, haben erkannt, gestanden, bekan, bekanis sie wissen (bek).
bersisan (ber) sie lehren.
bitonaian (bit) sie werden sich zerstreuen. Refl. Wrzlbd.
boboian (bo) sie weideten intrns.
buan (bu) sie gingen.
enandaian für endandaian (dan) sie können.
debisanis, debean sie kehren zurück, dedebean sie befanden sich (deb).
digan (dig) sie vernachlässigen.
ditan sie treten, diatan sie traten herzu, wollditan sie werden hassen (dit).
duadis (du) sie sind gestorben.
dubatais (dub) sie sagten.
dukan (duk) sie folgten.
wollinergin (erg) sie vereinigten sich.
feian (fel) sie wurden gesund.
enifudatani, fudatan sie empfangen, trugen, olfudan trugen fort (fud).
gaianis (ga) sie gingen.
gababatin (gab) sie werden kurz. Intrns. Wurzelbedeutung.
gamadan (gam) sie freuten sich.
hotshetan (hotsh) sie dienten.
keñan (ken) sie gaben.
illalan (lal) sie hatten gesehen.
eniamanan (man) sie werden glauben, hoffen.
marcatan sie haben berathen, marĕan sie werden bemitleiden (mar).
metshauan (metsh) sie sind trunken.
mulatan (mul) sie zeigten.
utmurran (ut für us sich) sie entmannten sich, wollkatamurran, wollkatamursan sie werden übel nehmen (mur). Trans., intrans. Wurzelbedeutung.
taan, enitaan (ta) sie waren, werden sein.
tesisan (tes) sie stellten.
itshätshan (tshar) sie standen.
tshedda für tsheddan (tshed) sie sagten.
tshiran (tshir) sie waren.

Infinitiv.

Der Infinitiv ist ein Nomen verbale, dessen Endung -*n* der Verbalwurzel mit oder ohne Bindesilbe angefügt wird.

Nomin., Acc.

bain (ba) zu gehen.
beksisn (bek) zu erkennen.
dagenin (dag) zu hören.

dandanu, dandain, dandau, dandesu (dan) können; hima aka dandau ich sage, dass das Können, ergänze: ihm zukommt, dass er kann.
debesu (deb) zurückkehren.
debritu (debr) vorübergehen. Vielleicht auf die vorige Wurzel in etwas geänderter Bedeutung zurückzuführen.
desu (dis) zu gebären.
dau (du) sterben.
egu (eg) führen; kan egu der das Führen besitzt, der führt.
fudatshu, fudetshu (fud) empfangen.
gau (ga) gehen, im Stande, hinreichend sein.
gonu tragen: kan gonu der trägt; gudisinu thun, gudadu wachsen (gud). Caus. und Intrans. Wurzelbedeutung. O gunirter Wurzelvocal.
hamtu (ham) schneiden.
himtu (him) sagen.
hodu (hod) zu sehen, ergänze: ist, siehe.
hotshetu (hotsh) dienen.
iadinu (iad) denken.
kabu, kabtu halten, fassen, kabsifau sie zu ergreifen (kab).
kadatu (kad) bitten.
wollalu (lal) reich sein.
lentshisu (lentsh) versuchen; kan lentshisus der versucht, Versucher.
mulatshu (mul) mit Worten strafen.
wollkatamursu (mur) unwillig sein. Intrans. Wrzlbd.
niatshu (niad) essen.
urrabsu (rab) schmähen.
senu (sen) gehen.
tau, tain, tamu (ta) sein.
itsharu (tshar) stellen.
tsheddu, tshetshus (tshed) sagen; lo tsheddu da er sagte, kan tsheddu welcher sagt.
tshumfamu (tshumf) taufen; kan tshumfamu welcher die Eigenschaft des Taufens besitzt, Täufer.

Dativ = finalis.

angersisuf (arg) um zu zeigen. Caus. Wrzlbd.
basuf (bas) um zu lösen.
wollditus (dit) um zu streiten.
dumuf (du) um zu beendigen. Caus. Wrzlbd.
fakatuf (fak) um zu denken.
hotshesuf (hotsh) um zu dienen, zu besorgen.
kasuf (ka) um zu erwecken. Caus. Wrzlbd.
tesisuf (tes) um zu stellen.

Locativ.

gauti (ga) im Gehen.

keñituti (ken) im Geben.
tshiruti (tshir) im Sein; garra tshiruti gegen im Sein = dahin, wo ist, bake bisan hentshiruti ein Ort, im Nichtsein von Wasser = am dem kein Wasser ist.

Imperativ.

Singular.

2. Person.

Endung *i* (seltener *e* oder *a*), vom Nominativ der 2. Person Singular des Pron. pers. *ati*, *at* abzuleiten, welche der mitunter reduplicirten Wurzel adjectivischen Begriff und verbales Leben verleiht, wird der Wurzel mit oder ohne Bindesilbe angefügt.

adati (ad) sei weiss.
ararsi, arararsi (ar) versöhne.
agarsisi (gar) zeige. Caus. Wrzlbd.
atshesin (vor kan)(atsh) tödte.
daki (dak) gehe.
debee (deb) kehre zurück.
ademi, adema (dem) gehe.
derbe (derb) wirf.
disi, disis (vor kan), desi verlasse, fliehe;
dirirsi strecke aus (dis). Trans. und caus. Wrzlbd.
faguti (fag) fliehe.
feise (fei) erhalte.
fudati (fud) nimm.
godi (gud) thue.
himi, himin (vor tsheañui) (him) sage.
hoda (hod) siehe.
mukabas (kab) bitte.
keñi (ken) gieb.
kod (vor enis i abgeworfen) (kod) komme.
illala (lal) siehe.
mari (mar) bemitleide.
murri (mur) schneide.
sensissi (sen) mache gehen, führe. Caus. Wrzlbd.
sodatin (vor nitikanke) (sod) fürchte.
tain (vor isan) (ta) sei.
tshalati (tshal) liebe.

Plural.

2. Person.

Die Endungen, welche von den Formen des Nomin. Plur. der 2. Person des Pron. person. entspringen, werden der Wurzel in derselben Weise, wie im Singular, angehängt.

baina, baia (ba) gehet.
bekas (bek) wisset.
bersisa, berra (ber) lehret.
daktanis, dakan (dak) gehet.

debea (deb) kehret zurück.
fagada (fag) fliehet.
fuda (fud) traget.
gamada (gam) freuet euch.
iamina, himan (him) saget, rufet.
iadaina, iadain (iad) denket.
makabu bittet, wollitenkabina sammelt (kab).
kasa (ka) erwecket." Caus. Wrzlbd.
kenna (ken) gebet.
koda (kod) kommet.
illala (lal) sehet.
amanina (man) glaubet.
oddesa (odd) predigt.

Passivum.

Der Charakter des Passivi ist die Silbe *am*, welche, vielleicht in reflexiver Bedeutung, der Endung vorgesetzt wird. Das Uebrige ist, wie beim Activum.

Praesens, Praeteritum, Futurum.
Indicativ.
Singular.
1. Person.

ergame (erg) ich wurde geschickt.

2. Person.

derbamte (derb) du wirst geworfen.

3. Person.

atshatshame (atsh) es wird befohlen.
bakisame (bak) er wird herausgerissen.
bekame (bek) es wird gewusst.
dabame (dab) es wird gesät.
dafgaiame (dag) es wird gehört werden.
derbame (derb) er wird geworfen.
desame (dis) er wird verlassen werden.
dokatame, doksame (dok) es ist verborgen.
dubatame (dub) es ist gesagt worden.
dume für duame (du) es ist beendigt, erfüllt worden. Caus. Wrzlbdt.
gargurame (gur) es wird gekauft.
kabamte sie werden gefangen, kabsitame er wurde gefangen (kab).
kadatamte (kad) sie war verlobt.
enkenname (ken) es wird gegeben werden.
murrame (mur) es wird abgehauen.
taragame (targ) es wurde ausgefegt.
itsharamte (tshar) es ist gestellt worden.
tsheddami (tshed) in der Verbindung aka tsh. kan durat es ist gesagt worden.
tshidshirames (tshir) er ist erleuchtet worden.

Plural.

1. Person.

2. Person.

fudatamani (fud) ihr werdet genommen, geführt werden.
enitshumfamanis (tshumf) ihr werdet getauft werden.

3. Person.

dagaiaman (dag) sie werden gehört.
daltshman (dal) sie sind geboren.
himiamaman (him) sie wurden gerufen.
lalillalaman (lal) sie werden gesehen.
marmareman (mar) sie werden bemitleidet werden.
mulataman (mul) sie wurden gesehen.

Infinitiv.

Nom., Acc.

dalatamu (dal) geboren werden.
derbamtu (derb) geworfen werden.
doksamu (dok) verborgen werden.

Dat. = finalis.

dumamuf (du) für das Geendigtwerden, damit geendigt werde. Caus. Wrzlbdt.
hotshetamuf (hotsh) damit ihm gedient werde.
keñamuf (ken) damit er gegeben würde.
hillalamuf (lal) damit sie gesehen werden, er gesehen werde.
mulatumuf (mul) für mulatamuf (vor alami die Welt) damit er gesehen werde.

Imperativ.

Plur.

2. Pers.

iamamina (him) werdet genannt, gerufen.

F. Adverbia.

S wird oft euphonisch angehängt. Sie regieren als Prae- oder Postpositionen den Accus. oder stehen absolut als eigentliche Adverbia. Sie sind zum grösseren Theile eigentlich Pron., Nom., Adject., Verba, die wenigsten ursprüngliche Adverbia.

1. Des Ortes.

asi, asiti (abs.) hier.
atshi (abs.) da, von da.
baja, bijeh in. garra Subst. bijeh nach, in mit Acc.
bira, birati (nach Nom., Pronom.) in, durch.
-ida, -da, -te (nach *t*) (nach Nom., Pronom.) aus.
didati (abs.) ausserhalb.
duba (nach oder vor Nom., Pronom.) nach.
duka (nach Nom., Pronom.) nach.
dura (nach Nom., Pr.) vor. (abs.), vorher. durati, duratis (nach N., Pr.) vor.

esa (abs.) von wo. esa, esati wo.
gama (vor N., Pr.) jenseits. gamati (nach N., Pr.) jenseits.
garra (vor N., Pr. oder abs.) gegen, durch.
garra Verbum Indic. oder Infin. iti, wo relativ.
gerger- (vor Verbis) zer-, auseinander.
irra (nach N., Pr. oder abs.) aus, vor, über, in. irrati (nach N., Pr.) in, darüber; irra Pronomen ti.
kesa (nach oder, wie kesani aus euch, vor N., Pr.) kesan (vor toko) aus, unter.
kesati (abs.) darin, unter.
mekeniata (vor N., Pr., wie -ke dich) über.
mersa (vor N., Pr.) zu, bei. mersati in den Gränzen, im Bezirk
na (nach Pronom., wie nãna von mir) von.
odduti (abs.) mitten darin, unter. oddu Pron. iti, wie oddu saniti unter ihnen.
sela (vor N., Pr.) über.
tani (abs.) da.
-ati, -iti, -ti (nach N., Pr., Adjectivis) in, mit, durch.
tshelati (nach N., Pr.) vor.
wolliti, wollitin (vor Verbis) an einem Orte, zusammen, so wollin ergin sie vereinigten sich, wolldiduffan sie kamen zusammen.
wotshin, wotshinis (nach N., Pr.) mit. Letztere Form sehr oft bei einem Verbum im Plur.

2. Der Zeit.

daffe (mit der 2. Pers. Sing. Ind. oder Imp. oder mit der 3. Pers. Sing. Ind.), daffan (mit der 3. Pers. Plur.), duffes (vor adãte) sogleich.
aña jetzt, nun, heute.
año, años, nochmals, wiederum.
dura, dur (abs.) vor. durati (nach N., Pr.) vor.
gafa gudas, Acc., viele Tage = oft.
hamã (vor Dat., Acc., Loc. Inña.) bis zu.
ios, iosis, da. iositi zu der Zeit; iomiti in welcher Zeit; iome wann.
kãbe (nach N., Pr.) von da. Eigentlich 3. Pers. Sing. Ind. von kab.
mãgre bald.
meka wie oft.
sawani kan Acc., in welcher Zeit.
seeish schon.
tshenfukesas zuletzt.

3. Des Grundes.

kenia, mekeniati (nach N., Pr.) wegen.
koda (vor N., Pr.) wegen, für.

sela (vor N., Pr.) wegen.
-iti (nach N., Pr.) wegen.

4. Der Folge.

ega (mit der 2. Pers. Sing., der 3. Pers. Plur. Indic., oder der 2. Pers. Sing., z. B. mit makaba, und Plur. Imper.), egi (mit der 3. Pers. Sing. und Plur.), ego (vor gumasani, mit der 2. Pers. Plur. Ind.) daher.
seetsh daher.

5. Der Art und Weise.

akana, akane, akani, akanu so.
akanuma umsonst.
atami, atani wie. atami gudo um wie viel.
ganti ebenso, gleichfalls. Eig. beim Gehen von ga.
gudo (vor hamawon), gudos (vor gamade), guduma, gudumam (vor tsh-) viel, sehr.
hunda ganz und gar.
illeh so.
sonan, sonanis (mit dem Plur. Verbi) sorgsam.
tenani auf dieselbe Weise.
uton wie.

6. Der Einschränkung.

dua nur.

7. Der Versicherung.

duga (mit der 1. Pers. Sing.), dugan, dugadan wahrlich.

8. Der Verneinung.

hen (bei Verbis), hem vor -b, nicht. Bisweilen wird es zwischen Adverbium und Verbum eingeschoben, wie wolhenkatamurre er ärgert sich nicht.
moti nicht.

G. Conjunctionen.

1. Verbindende.

amo, ati, hama auch.
da, dura, io, sanku und.
Coordinirte Nomina und Verba bleiben meist unverbunden.

2. Entgegenstellende.

hokan oder.
meleh doch (die ursprüngliche Bedeutung ist bedingend: wenn nicht; am Ende von Sätzen).
tshenãni aber (im Anfang von Sätzen).

3. Begründende.

aka da ja.
io da.
gira, egira, girte, egiran denn, nämlich (gira mit der 3. Pers. Sing. Act., girte mit der 2. und 3. Pers. Sing.

Act., egira mit der 3. Pers. Sing. Pass., egiran mit der 3. Pers. Plur. Act. verbunden. Sämmtlich am Ende der Sätze, wie: motuma Waka diate girte das Himmelreich ist nämlich herangetreten).

mafi warum.

sela weil.

4. Der Zeit.

aton (mit dem Indic., vor dem Verbum) bevor.

duba (nach dem Verbum) nachdem.

dura (vor dem Verbum) bevor.

haña bis zu = bis dass (vor dem Verbum, mit dem Dat., Acc., Loc. Infin., bisweilen auch mit der 3. Pers. Sing. mit Locativendung, wie haña taati bis es ist).

io als, seitdem (vor dem Verbum).

5. Der Bedingung.

aton, melĕh wenn nicht, obgleich.

io (mit dem Indic. und Infin.) wenn.

6. Des Zweckes.

aka (vor dem Verbum, mit dem Indic.) damit.

ka (vor dem Verbum, mit dem Indic. und dem Dat. oder Acc. Infin.) damit.

koda damit.

7. Der Vergleichung.

aka so wie.

8. Der Subjects- und Objectssätze.

aka dass (mit Infin., entsprechend dem latein. Acc. c. Infin.).

9. Fragende.

-ho (wird den Verbis angehängt) etwa.

Wohllautgesetze.

Die Wohllautgesetze können wegen der geringen Zahl der Schriften und der nicht seltenen Unsicherheit oder Unbeständigkeit der Lesarten noch nicht zu festen Regeln gestaltet und nur erst in Beispielen angedeutet werden. Von diesen sollen hier hauptsächlich diejenigen mitgetheilt werden, durch deren Abweichung von der regelmässigen Bildung der grammatische Begriff der Wörter eine Veränderung zu erleiden scheint. Nach jenen Gesetzen werden zu Anfang oder in der Mitte oder am Ende der Wörter eine oder zwei Silben verändert. Dabei erscheint sehr oft das Streben, einen gewissen Gleichklang der Worte mit denjenigen hervorzurufen, welche vermöge der Kraft ihrer Bedeutung im Satze am schwersten wiegen. Damit trifft eine gewisse abgerundete, künstlerische Form des Gedankenausdrucks und die engste Verbindung der logisch zusammengehörigen Worte jedes Satzes zusammen.

1. Verändert wird zu Anfang des Worts:

i in *a*.

tshenäni asa (für isa) tshodde aber er sagte.

2. Verändert wird mitten im Worte:

a in *e*.

woijake fudetshu (für fudatshu) deine Kleider wegzutragen

a in *u*.

hokan atumi (für atami) namu, oder wie ein Mensch.

a und *o* in *u*.

dubbi hengudisinu (Infinit. der Wurzel gud für den Imperat. hengodisina) machet nicht ein Wort.

ai in *e*.

tshireti (für tshira iti) es war daselbst.

e in *a*.

bijasan (für bijehsan) sein Vaterland.

e in *i*.

sila (für sela) isini, wegen ener.

i in *u*.

alami kanuti (für kaniti) kan duffus, in dieser Welt, welcher kam.

m wird eingeschoben.

si egi, kuni sifi ha hentamu (für hentau) hüte dich, damit dir dies nicht zustosse.

u wird in *a* verändert.

si dagadan (für dugadan) ilma du fürwahr (erg. bist) der Sohn.

3. Verändert wird am Ende des Worts:

a in *i* oder abgeworfen.

engerdada mulatame Gras wurde gesehn. engerdadi fatshese Gras säte er. engerdad esa duffite von wo das Gras kam.

a wird in *u* verändert.

ilma namu (für nama) io duffe als der Sohn des Menschen kam.

bubbe gerbu (für gerba) Wind (ergänze: und) Meer.

da wird hinzugefügt.

ilma namada (für nama) Sohn des Menschen.

kan sanbata goftada (für gofta) welcher Herr des Sabbaths (ergänze: ist).

kotisa alamida (für alami) Acker (ergänze: und) Welt.

wakne dimada (für dima) dumesa taiegiru, denn der Himmel ist roth (und wolkig).

do wird hinzugefügt.

kan gudo Gofta gandado (für ganda) denn eines grossen Herren Stadt (ist sie).

uf wird in *ef* verändert.

duffef aka sene (für dufful) dass er kommen müsse, eig. dass das Kommen ihm zieme.

fi wird hinzugefügt.

fonifi (für foni) diga sifi Körper (und) Blut (ist) dir.

e wird in *an* verändert.

tshenāni isan tsheddan (für tshedde), Hemberbadan, aber er sagte ihnen: Sie bedürfen nicht.

i wird abgeworfen vor *f*, *i*, *k*, *s*, *e*.

gattikesan (für gattikesani) fudatan, ihren Lohn haben sie empfangen.

amannkesan (für amannkesani), Isnuf, euer Glauben, euch.

kesan (für kesani), kan, ihr, die.

dubbi mal' (für mali) sifi nufis welche Sache (ist) dir (mit) uns.

kai asi, atsh (für atshi) eni kaia, erhebe dich von hier, er wird sich dorthin erheben.

is wird, des Gleichklangs der Endungen wegen, auch vor *g*, *k* hinzugefügt.

feisufis (für feisuf) hendandaianis, heilen können sie nicht.

oddesufis (für oddesuf) gandati um zu predigen in der Stadt.

bitufis (für bituf), kan, um zu kaufen, was.

na wotshinis (für wotshin) kan hentan, mit mir wer nicht ist.

Vor *k* und, um die Härte der Endsilbe zu mildern, wird die Form auf *is* statt der gebräuchlichen auf *if* gewählt.

otshollet, serredafis (für serrewonif) kenuf, den Kindern, um es den Hunden zu geben.

n wird vor *l*, *tsh* hinzugefügt.

ulfesan (für ulfesa) labbesanis, er ehrt das Herz derselben

labbedan (für labbeda) tshedde aus dem Herzen habe ich gesprochen.

n wird abgeworfen.

debean egīra (für egiran), Jona io isan bersisse, denn sie kehrten zurück, als Jona sie lehrte.

n wird in *s* verändert.

enin (für enis) ammo er auch.

s wird hinzugefügt vor *d*, *f*, *g*, *h*, *i*, *k*, *m*, *n*, *w*.

Abbakes (für abbake) dokate, dein Vater im Verborgenen.

garra mannakes (für mannake) dabi, zu deinem Hause gehe.

sanis (für sani) disan, sie verliessen sie.

anis (für ani) fudate, ich habe getragen.

hodus (für hodu) ganda, siehe die Stadt.
isas (für isa) vor *g*-, er.
atshitis (für atshiti) hen, dort nicht.
entalas (für entala) hadasi irra, die Tochter (Acc.) gegen deren Mutter.
kanas (für kana) io, da dies.
tshiras (für tshira) io, es war, da.
anas (für ana) kan, der mich.
sifi tokos, Musifis toko, Eliatis toko, dir eine, dem Moses eine, dem Elias eine.
hodus (für hodu) namne, siehe, ein Mensch.
anatis (für anati) woll-, in mir zusammen-.

ti wird hinzugefügt,

ormati (für orma) durati, vor dem Volke.

u wird in *e* verändert.

gergerfude (für gergerfudu) embektani, abzuhandeln wisst ihr.

u wird in *ie* verändert.

tanie (für tanu) io, wir sind, wenn.

Gründung einer Universität in Peking.

Nachdem die chinesische Regierung vor Kurzem unter der Leitung französischer Unternehmer zu Chefoo ein Etablissement gegründet hat, in welchem Dampfschiffe und Dampfmaschinen hergestellt werden sollen, hat sie einen Schritt weiter gethan und den Entschluss gefasst, in der Hauptstadt Peking eine Universität zu stiften, auf welcher junge Chinesen in den verschiedenen Zweigen des Wissens unterrichtet und zu Lehrern herangebildet werden sollen. Auf diese Veranlassung haben der Prinz Kung und die übrigen Mitglieder des Ministeriums der auswärtigen Angelegenheiten zu Anfang d. J. 1867 an den Kaiser eine Eingabe gerichtet, welcher der Entwurf von Verordnungen, betreffend die Erlernung der Mathematik und Astronomie, beigefügt ist. Diese Documente sind in der Pekinger Zeitung vom 26. Februar d. J. (Tüngchi, 6tes Jahr, 1ster Monat, 22ster Tag) veröffentlicht, wahrscheinlich in der Absicht, der Neuerung bei dem chinesischen Volke Eingang zu verschaffen, welchem grade die Mathematik und Astronomie von jeher am meisten zugesagt haben.

Nachdem der Kaiser die erbetene Genehmigung der Verordnungen ertheilt und die nöthigen Geldmittel bewilligt hatte, ist man unverzüglich an die Ausführung gegangen und hat eine Anzahl Lehrer für die zukünftige Universität aus Europa verschrieben. Dieselben sind bereits in Peking eingetroffen und bereiten sich durch Erlernung der chinesischen Sprache, wozu man ihnen zwei Jahre Zeit lässt, auf ihren künftigen Beruf vor. Inzwischen sollen die nöthigen Baulichkeiten hergestellt, auch eine Sternwarte nach europäischem Muster mit den besten Instrumenten ausgestattet werden. Unter den Lehrern befindet sich der deutsche Gelehrte J. von Gumpach; die übrigen sind zumeist Franzosen.

Bei der Langsamkeit, mit welcher in China Alles geht, dürften mehrere Jahre verstreichen, bevor die neue Universität ins Leben treten kann, schon wegen der Nothwendigkeit für die Lehrer, sich mit der nicht leicht zu erlernenden Sprache vertraut zu machen. Inzwischen drohen der neuen Einrichtung wohl noch manche Gefahren, zumal von Seiten der Gelehrten-Kaste, die bis jetzt die Wissenschaft als ihr Monopol betrachtet und deren Ansehen durch die Gründung der Universität gefährdet erscheint.

Es hat sich auch bereits, wie aus einigen Artikeln der Pekinger Zeitung vom 24. und 26. April d. J. 1867 hervorgeht, eine Stimme gegen die Neuerung erhoben, welcher jedoch eine sarkastische Antwort geworden ist. Uebrigens geht die Rüge von Wo, erstem Mitgliede des Reichsraths und Gouverneur des jungen Kaisers, aus, was um so mehr vermuthen lässt, dass eine schüchterne, auf das Volk berechnete Opposition der Regierung selbst genehm war, da derselbe Wo durch Kaiserlichen Erlass vom 25sten April zum Mitgliede des Tsung-li Ya-mên (Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten) ernannt worden ist.

Eine Uebersetzung der erwähnten Documente, die in der Pekinger Zeitung erschienen sind, folgt hier.

I. Aus der Pekinger Zeitung vom 26. Februar 1867.

Der Prinz Kung und andere Staatsbeamte (nemlich die Mitglieder des auswärtigen Ministeriums) blicken knieend zum Throne auf und unterbreiten Eurer Majestät Allerhöchsten Einsicht ehrfurchtsvoll das nachstehende Memorandum, welches den Entwurf von Vorschriften zur Erlernung der Astronomie und Mathematik, sowie die Förderung eines an die Beamten zu richtenden Aufrufes, sich zu den Prüfungen in diesen Fächern zu stellen, betrifft.

Schon in dem Immediat-Berichte vom 11. December v. J. (Tûng-chi 5. Jahr, 11. Monat, 5. T.) haben wir unsere unmassgebliche Ansicht dahin ausgesprochen, dass zur Anfertigung von Mechanismen, Feuerwaffen und Feuerkörpern eine eingehende Kenntniss der Astronomie und Mathematik unumgänglich nothwendig sei; es ist davon die Rede gewesen, dem Tûng-wên Kuan (Schule zur Erlernung fremder Sprachen im Tsung-li Ya-mên) eine besondere Klasse hinzuzufügen, behufs Besetzung derselben die Gelehrten 2ten Ranges (chü-jên, Licentiaten oder Doctor-Aspiranten mandschurischer und chinesischer Abstammung), ferner die Litteraten der Grade Ên, Pa, Fu, Sui, Yu, und endlich die aus den genannten Klassen auf Grund offizieller Examina zum Staatsdienst gelangten Beamten vom 5ten Range abwärts, aus der Residenz und aus den Provinzen, zur Prüfung aufzufordern, solche, denen das Zeugniss der Reife ertheilt wurde, zurückzubehalten und die Leitung des Unterrichts in dieser Klasse in die Hände von Ausländern zu legen. Auch über sämmtliche bei dieser Frage in Betracht zu ziehende Verordnungen hatten wir in dem angezogenen Memorandum Vortrag gehalten und harrten nur noch der nunmehr erfolgten Allerhöchsten Billigung des Entworfenen, um darauf hin unterthänigst dem Throne eingehendere definitive Vorschläge zu unterbreiten und dieselben mit Eurer Majestät Genehmigung in Kraft treten zu lassen.

Bei dieser Gelegenheit nun, wo wir den Erlass eines Aufrufes, sich zu den Prüfungen für die astronomischen und mathematischen Wissen-

schaften zu stellen, in Aussicht nehmen, gestatten wir uns gebeugten Hauptes die Bemerkung, dass dies keineswegs aus dem Grunde geschieht, weil wir aus Hang zum Wunderbaren und Uebernatürlichen die Gewandtheit der Fremden in mechanischen Wissenschaften anstaunen; denn die scharfsinnigen Mittel, mit denen die Bewohner des Westens ihre Instrumente und Maschinen anfertigen, sind lediglich das Resultat mathematischer Berechnungen. Wenn man daher in China gegenwärtig den Wunsch zu erkennen giebt, allen Geheimnissen des Dampfschiffbaues und der Zusammensetzung mechanischer Instrumente nachzuforschen, dabei jedoch, anstatt sich den Westen zum Vorbilde zu nehmen und sich von ihm den Ursprung der künstlichen Maschinerien und die Grundsätze ihrer Anfertigung erklären zu lassen, seine aus Privat-Ideen gewonnene Auffassung selbstständig zur Anwendung bringen will, so steht, unserer unmassgeblichen Meinung nach, zu befürchten, dass die von der Regierung zu dem Unternehmen hergegebenen Gelder zwecklos verausgabt sein, das wahre Ziel jedoch nicht gefördert werden würde.

Mit Rücksicht hierauf ist das vorliegende Memorandum von uns erst dann verfasst worden, nachdem wir die Frage zu wiederholten Malen reiflich durchdacht und erwogen. Es wird sicherlich eine Partei auftreten, die, ohne sich mit der Sache vertraut gemacht zu haben, sagen wird, dass wir uns mit unwichtigen Dingen beschäftigen; man wird uns jedenfalls vorwerfen, wir wären den heimathlichen Einrichtungen abtrünnig geworden und gingen bei den Abendländern in die Lehre, ja, Manche werden es sogar für eine grosse Schmach halten, dass chinesische Magister sich die Fremden zum Vorbilde nehmen sollten.

Dies Alles ist aber Gerede von Leuten, welche die Anforderungen der jetzigen Zeit nicht kennen. Wir sind dahin gekommen, dass China auf's Eifrigste darauf bedacht sein sollte, in sich selbst stark und kräftig dazustehen, und Jeder, dem die Verhältnisse der Gegenwart bekannt sind, sieht den Weg zu einer solchen Selbstständigkeit in den abendländischen, zur Anfertigung fremder Maschinerien nöthigen Kenntnissen. Wir haben Männer unter unseren höchsten Verwaltungs-Beamten, wie z. B. den General-Gouverneur Tso-tsung-tang und den Gouverneur Li-hung-chang, welche sich über diesen Grundsatz durchaus im Klaren sind, und ihre Anschauung durch eingehende Erörterungen in Immediat-Berichten beharrlich verfechten. Im vorigen Jahre hat Li-hung-chang zu Shanghai eine mechanische Anstalt errichtet, nach welcher Offiziere aus der Pekinger Garnison zum Lernen beordert wurden. Neuerdings hat auch Tso-tsung-tang den Antrag gestellt, man möchte in der Provinz Fu-chien eine polytechnische Schule gründen, für dieselbe eine Auswahl talentvoller, mit Unterscheidungskraft begabter junger Leute treffen und Letztere durch Ausländer, die zu diesem Zwecke zu engagiren seien, in den fremden Sprachen, sowie im Schreiben, Rechnen und Zeichnen unterrichten lassen, damit auf diese Weise

der Grund zum spätern Dampfschiff- und Maschinen-Bau gelegt werde.

Man wird hieraus ersehen, dass das Studium und die Nutz-Anwendung der abendländischen Wissenschaften nicht wohl unwichtig sein können, und dass unsere in diesem Sinne ausgesprochene Ansicht keines Weges vereinzelt dasteht.

Nun werden aber vielleicht die Leute sagen, man hätte ja bereits in den verschiedenen Häfen Dampfer gemiethet und fremde Gewehre angekauft; dies sei ja sehr bequem und nebenbei eine Ersparniss, weshalb also durchaus sich um das Verdienst der eigenen Anfertigung plagen?

Die also sprechen, wissen nicht, dass das, was China zu lernen hat, durchaus nicht mit der Frage der Dampfschiffe, Gewehre und Kanonen abschliesst. Aber bleiben wir einmal vorläufig bei den Dampfschiffen, Gewehren und Kanonen. Der Vorschlag, den Bedarf zu miethen, oder anzukaufen, ist allerdings ein bequemes Auskunftsmittel, aber das System der Anfertigung gehört schliesslich doch Anderen an. Dagegen führen Nachforschungen auf den Ursprung des Systems, und ist man sich über dies letztere klar, so ruht die spätere Anwendung in der eigenen Hand. Diejenigen, welche den obigen Vorschlag machen, stellen damit einen Plan auf, der sich gewissen Verhältnissen anpasst, — eine provisorische Massregel — wir jedoch einen für ewige Zeiten berechneten Entwurf. Die Frage, auf wessen Seite der Erfolg und auf wessen Seite das Misslingen sein wird, bedarf keiner weiteren Erörterungen, da sie sich selbst beantwortet.

Ist es nun ferner nicht auch leerer Eigendünkel, wenn man uns den Vorwurf macht, wir würden den Einrichtungen China's abtrünnig und gingen bei den Abendländern in die Lehre?

Zur Widerlegung weisen wir auf den Umstand hin, dass der genialen Industrie des Westens in Wahrheit das chinesische System des Tien-yüan[1]) zu Grunde liegt; auch bezeichnet man dort den Osten als die Heimath aller dieser Erfindungen. Der Unterschied liegt jedoch darin, dass die Fremden, bei den ihnen eigenen gründlichen und tiefsinnigen Anlagen und der Fähigkeit, ihre Denkkraft nach allen Seiten anzuwenden, es dahin gebracht haben, durch Entwickelung des Veralteten Neues zu erzeugen und sich über das Meer hinaus einen Ruf zu erwerben. Das Grundwesen ihrer Systeme ist jedenfalls Chinesisch; wenigstens verhält es sich so mit der Astronomie und Mathematik, und auch mit den übrigen Wissenschaften kann es nicht anders sein. China hat sie zuerst ins Leben gerufen, die Abendländer haben sie sich zugeeignet. Wenn wir nun dahin gelangen könnten, es den Letzteren noch zuvorzuthun, so

---

1) Tien-yüan ist ein uraltes astronomisches Zeitberechnungs-System, von dem übrigens nicht einmal chinesische Gelehrte die Grundzüge zu erklären wissen.

brauchten wir, da wir alsdann mit der Sache und ihrem Ursprunge gründlich vertraut sein würden, uns vorkommenden Falls nicht bei Anderen Raths zu holen, was ohne Zweifel kein geringer Gewinn und Vortheil wäre.

Schon der verewigte Kaiser Käng-hsi, Jön „der Menschenfreund" zubenannt, hat die ausländischen Wissenschaften energisch unter seinen Schutz genommen, und gab damals die Fremden den Beamten der Sternwarte bei, wo sie sich mit der Berechnung von Kalendern für die Nachwelt beschäftigten. Bei einer umfassenden Toleranz erstreckte sich dieses Herrschers Weisheit nach allen Richtungen bis in's Unendliche. Es wäre wünschenswerth, wenn auch unter der gegenwärtigen Dynastie, während man den Einrichtungen der Vorzeit huldigt und alte Urkunden zu Rathe zieht, die vorgenannten Thatsachen nicht aus dem Auge gelassen würden.

Unter die Zahl der sechs schönen Künste [1]) gehört auch das Rechnen. In älteren Zeiten verstanden sogar Bauern und Grenz-Soldaten Astronomie; später jedoch, als ein strenges Verbot, diese Wissenschaft zu betreiben, erlassen wurde, verringerte sich die Zahl der Sternkundigen. Während der gegenwärtigen Dynastie, zur Zeit des Kaisers Käng-hsi, wurde durch einen besonderen Erlass das Verbot des Selbst-Studiums der Astronomie wieder aufgehoben und von nun an spross die Gelehrsamkeit blühend empor und machte die Sternkunde mächtige Fortschritte. Alle, die dem Studium der Classiker oblagen, beschäftigten sich nun nebenbei noch mit Berechnungen. Jeder Einzelne schrieb Commentare zu den bereits vorhandenen Werken und speicherte sie auf, damit sie der Nachwelt eine Handhabe böten zu Nachforschungen und Beurkundungen.

Man sagt im gewöhnlichen Leben: „die Unkenntniss auch nur eines einzigen Gegenstandes ist des Gelehrten eigene Schuld". Es ist schmachvoll genug, wenn ein studirter Mann vor die Thür tritt, die Augen zum Firmament emporhebt und nicht einmal weiss, was für Dinge die einzelnen Sternbilder sind. Zwar wird man, auch wenn die projectirte Lehranstalt jetzt nicht errichtet wird, mit dem Studium der Mathematik nach wie vor fortfahren; in wie viel höherem Grade aber wird dies der Fall sein, wenn ein Aufruf erscheint, sich zu den bezüglichen Prüfungen zu stellen! —

Es ist ferner eine noch irrigere Auffassung, wenn man es für eine Schmach hält, dass chinesische Magister bei den Fremden in die Lehre gehen. Nun giebt es aber auf der Welt keine grössere Schmach, als wenn ein Mensch hinter Anderen an Bildung zurücksteht. Die abendländischen Staaten haben sich in den letzten Jahrzehnten angelegentlichst mit dem Bau von Dampfschiffen befasst,

---

1) Die sechs schönen Künste sind:
1. li die Beobachtung der Principien gesellschaftlicher Ordnung. 2. yuë Musik. 3. shë Bogenschiessen. 4. yü Wagenlenken. 5. shu Schreiben. 6. shu Rechnen.

und, indem sie die verschiedenen Verfahrungsarten einander ablernten, fortwährend Neuerungen in's Leben gerufen. Kürzlich hat auch das im östlichen Meere belegene Japan Leute nach England geschickt, welche die Litteratur dieses Landes studiren und sich in mathematischen Combinationen üben sollen, um auf diese Weise eine Grundlage zum Bau von Dampfschiffen nach westlichem Muster zu schaffen. Noch wenige Jahre, und die Erfolge werden sicherlich zu Tage treten.

Wir wollen es hier nicht weiter berühren, dass die Staaten des Abendlandes (in ihrer Eigenschaft als grosse Staaten) heldenmüthig danach ringen, die erste Rangstufe der Bildung einzunehmen und keiner dem anderen das Feld räumen will. Wenn aber ein so winziges Land wie Japan sogar mit sich unzufrieden wird, und sich hervorthun will, ist da wohl eine grössere Schmach denkbar, als dass China allein, anstatt daran zu denken, sich zur Thätigkeit aufzuraffen, thöricht und hartnäckig an der eingewurzelten schlechten Gewohnheit der Schwerfälligkeit und Schlaffheit festhält? — Solche, die es nicht für eine Schmach halten, wenn ein Mensch Anderen an Bildung nachsteht, hegen diese Ansicht hauptsächlich deshalb, weil sie sich nicht zu dem Standpunkte Anderer emporschwingen wollen und weil sie sich sagen, dass sie vielleicht später doch einmal unversehens es Jenen noch zuvorthun könnten. Auf diese Weise werden alle, die es als eine Schmach ansehen, von Anderen zu lernen, sich auf ihrer untergeordneten Stufe behaglich fühlen und schliesslich nie etwas lernen. Kann eine solche Schmach jemals getilgt werden?

Vielleicht wird es nun auch Solche geben, die den Einwand erheben, dass das Bauen und Fabriciren Sache der Handwerker sei, und ein Gelehrter es unter seiner Würde halte, sich damit zu beschäftigen. Dieser Ansicht müssen wir noch entschiedener entgegen treten. Wir verweisen auf das Kapitel Kkukung (Prüfung oder Beaufsichtigung der Handwerker) aus dem chou-li (der 3ten Unterabtheilung des classischen Werkes Li-chi), welches ausschliesslich die Beschäftigung der Holzarbeiter und Stellmacher zum Gegenstand hat.

Seit mehreren tausend Jahren haben die Besucher der hohen Schulen die darin niedergelegten Prinzipien als classisch und trefflich verehrt. Und weshalb? Weil der Handwerker sich mit dem praktischen Theil dieser Arbeiten, der Gelehrte dagegen sich mit der Theorie derselben befasst; durch das Verständniss der letzteren sichert man sich aber den ausgedehntesten praktischen Gebrauch. Was wir gegenwärtig zu lernen haben, ist der theoretische Theil der Sache. Der Gelehrte forscht den Eigenthümlichkeiten der Dinge nach und bringt seine Kenntnisse auf die höchste Stufe; dies legt aber keines Weges studirten und hervorragenden Leuten den Zwang auf, eigenhändig Handwerker-Arbeit zu thun. Weshalb zweifelt man hieran?

Mit Einem Worte, man lernt in der Hoffnung, das Gelernte praktisch anwenden zu können. Die ganze Frage ist von Bedeutung, weil sie zeitgemäss ist. Es wird von Unbefugten viel darüber hin und her geredet werden, aber wir, die wir diese Angelegenheit vertreten, müssen energisch auf unserm Entschlusse bestehen. Zwar ist Alles reiflich von uns durchdacht, aber mit Rücksicht darauf, dass das Unternehmen noch im Werden begriffen ist, bedarf es der Einsetzung klar und deutlich abgefasster Verordnungen. Im Allgemeinen muss, wenn man das Werk mit Fleiss gefördert haben will, unter allen Umständen eine gute Remuneration gezahlt werden, und wünscht man die Studirenden anzufeuern, so muss man darauf bedacht sein, ihnen einen Weg zum Avancement zu bahnen.

Wir haben nun ehrfurchtsvoll und sorgfältig eine Anzahl von Verordnungen in 6 Paragraphen gemeinschaftlich entworfen und aufgestellt, deren Text wir hiermit dem Thron zur Einsicht unterbreiten und deren Allerhöchster Genehmigung wir unterthänigst harren.

Noch möchten wir hinzufügen, dass unter den im Reichs-Collegium vertretenen Beamten der Grade Pien-hsiu, Chien-táo und Shu-chi-shï die Gelehrsamkeit von jeher sehr umfassend gewesen, während die Amtsgeschäfte verhältnissmässig gering sind. Diesen Beamten würde es, wenn man sie zur Erlernung der Astronomie und Mathematik heranzöge, gewiss leicht werden, sich in dieser Richtung Verdienste zu erwerben. Ebenso gehören in diese Kategorie die aus dem Range eines chien-shï (1. Kl. des Gelehrten-Standes, Doctoren) in den Staatsdienst getretenen Beamten vom 5ten Range abwärts, in der Residenz und in den Provinzen, wie auch die chü-jên und die fünf Klassen der Kung-shêng. Auch an sie dürften, wie an die übrigen, in ausgedehntem Massstabe Aufrufe zu richten sein, sich zu den betreffenden Prüfungen zu stellen, damit uns eine grosse Auswahl zu Gebot steht.

Ob unsere Vorschläge mit den Allerhöchsten Ansichten im Einklange stehen, bitten wir gebeugten Hauptes Euere Majestät allergnädigst zu prüfen und uns darüber zur Nachachtung zu unterweisen.

Es ist uns hierauf ein Kaiserlicher Erlass zugegangen, durch den uns der genehmigte Entwurf zurückgestellt worden.

Anlage zum Immediat-Bericht des Prinzen Kung u. s. w. vom 26. Februar 1867.

Wir unterbreiten Euerer Majestät Allerhöchster Einsicht ehrfurchtsvoll den nachstehenden Entwurf von Verordnungen in sechs Paragraphen, betreffend die Erlernung der Astronomie und Mathematik im Tūng-wên-kuan.

1. Es wird geboten, als Studirende nur diejenigen Graduirten

und Beamten auszuwählen, welche durch die Staats-Examina gegangen sind.

Da die Vorzüge der Astronomie und Mathematik äusserst sinnig und tiefliegend sind, so würden Leute, die nicht wissen, was es heisst, mit Fleiss und Ausdauer zu lernen, es schwierig finden, der verborgenen Bedeutung dieser Wissenschaften mit der Zeit auf den Grund zu kommen. Die Studirenden sind nicht in derselben Lage, wie diejenigen, welche sich ausschliesslich mit dem Erlernen der fremden Sprachen beschäftigen.

In unserem früheren Memorandum (11. Dec. v. J.) hatten wir uns darauf beschränkt, die chü-jên (Licentiaten), die Litteraten der Grade Ên, Pa, Fu, Sui, Yu, und die aus den genannten Klassen auf Grund offizieller Prüfungen zum Staatsdienst gelangten Beamten als Candidaten vorzuschlagen; wir stellen jedoch jetzt den Antrag, die Wählbarkeit auch auf die im Reichs-Collegium vertretenen Grade der Pien-hsin, Chien-tão und Shu-chi-shi, sowie die aus der Würde eines chin-shi (Doctors) hervorgegangenen Beamten vom 5ten Range abwärts, in der Residenz und in den Provinzen, auszudehnen. Denn da diese Leute an ein eingehendes Studium der Classiker gewöhnt und fähig sind, ihre Denkkraft anzuwenden, so kann es nicht ausbleiben, dass, wenn sie sich energisch und ausschliesslich der Sache widmen, es ihnen ein Leichtes sein wird, sich Erfolge und Verdienst zu sichern.

Diejenigen Candidaten nun, welche als Beamte im Dienst stehen, müssen, mit einem von ihrem betreffenden Departement ausgestellten Empfehlungsschreiben versehen, hergeschickt werden; die nicht von Staatswegen Beschäftigten haben sich dagegen, wenn sie aus der Provinz kommen, von einem in der Residenz angestellten Beamten aus ihrer Heimath, sonst aber von ihrem respectiven Banner-Kommando ein gestempeltes Certificat ausfertigen zu lassen, und sich mit demselben behufs Einreichung auf das Tsung-li Ya-mên zu begeben. Von der letzteren Behörde wird alsdann ein Termin zum Examen angesetzt, in welchem als Themata schöpferische Darstellungen von Gegenständen oder Thatsachen, sowie logische Abhandlungen u. s. w. vorgelegt werden. Alle, die das Examen bestanden, treten darauf in die astronomische Schule als Studirende ein.

Da von den aus den Provinzen herzuschickenden Candidaten die Einen weit, die Anderen nahe wohnen, so wäre es unpraktisch, lange Zeit zu warten, bis alle an Ort und Stelle sind; um keine Verzögerungen eintreten zu lassen, sollen daher die Candidaten in der Reihenfolge, wie sie in Peking ankommen, geprüft werden.

In den verschiedenen Departements der Residenz und der Provinzen ist unter allen Umständen darauf zu sehen, dass als Candidaten nur solche ausgewählt werden, welche das Alter von 30 Jahren nicht überschritten haben; dagegen sollen Leute, die sich schon früher mit der Astronomie und Mathematik beschäftigt haben, und, um das Gelernte zu berichtigen und ihre Kenntnisse zu läutern;

aus freiem Antriebe unsere Schule besuchen wollen, ohne Rücksicht auf ihr Alter zugelassen werden.

2. Es wird gebeten, behufs Förderung des Studiums, den Candidaten die Lehranstalt als ihren beständigen Wohnsitz anzuweisen.

In den Classikern heisst es: „Um die Arbeit zu vollenden, muss man in der Werkstatt weilen, und um wirksam zu lernen, durchaus in der Nähe des Lehrers sein". Es ist daher nothwendig, dass die Studirenden unserer Anstalt vom Morgen bis zum Abend im Lehrgebäude anwesend sind, um die Lehrer über schwierige Punkte, auf die sie beim Arbeiten stossen, befragen zu können. Auf diese Weise werden die Erfolge mehr und mehr zu Tage treten. Geht man dagegen am Morgen aus und kommt am Abend zurück, so wird nicht allein ein grosser Theil der Arbeit vernachlässigt, sondern es werden auch die Gedanken von der Sache abgelenkt.

Wir machen desshalb den Vorschlag, dass die Candidaten unserer Anstalt, mögen sie nun aus der Residenz oder aus den Provinzen sein, ohne Ausnahme ihren Wohnsitz im Lehrgebäude nehmen sollen. Für die tägliche Beköstigung wird das auswärtige Ministerium Sorge tragen. Der Vorsteher der Anstalt wird ein Register anlegen, in welchem er das jedesmalige Ausgehen und Zurückkehren der Studirenden vermerken wird, um eventuell darauf Bezug nehmen zu können. In allen Fällen jedoch, wo das Departement, zu dessen Ressort dieser oder jener Zögling gehört, desselben in Amtsgeschäften bedarf, oder wo Examina u. dgl. seine Gegenwart nothwendig machen, soll nach wie vor, in gewohnter Weise, verfahren werden, damit die doppelten Pflichten nicht störend auf einander einwirken.

3. Es wird gebeten, allmonatlich eine Prüfung abzuhalten, um den Fleiss der Studirenden beurtheilen zu können. Wir zweifeln nicht daran, dass die in der Anstalt Lernenden, wenn sie sich ernstlich und mit ganzer Willenskraft der Sache hingeben, von Tag zu Tag grössere Fortschritte machen werden, aber als ein Sporn zu möglichst wirksamen Bestrebungen ist es unumgänglich nothwendig sich zuweilen Gewissheit darüber zu verschaffen, wer fleissig und wer lässig in seinen Studien gewesen. Wir schlugen desshalb vor, die Candidaten, nachdem sie ein halbes Jahr in der Anstalt gewesen sind, allmonatlich ein Mal über ein gegebenes Thema zu examiniren. Bei diesen Prüfungen werden wir selbst zugegen sein, um die Studirenden nach den Rangstufen, die sie vermöge ihrer Kenntnisse einnehmen, von einander zu sondern und um sowohl die Vorzüge der Befähigten als auch die Mängel der Unfähigen zu verzeichnen. Die Zusammenstellung und Veröffentlichung der Resultate eines solchen Examens werden nicht verfehlen, zu vermehrter Thätigkeit anzufeuern.

4. Es wird gebeten, eine Zahl von Jahren festzusetzen, nach deren Verlauf eine Prüfung zur Constatirung der Erfolge Statt finden soll.

Der Hof befolgt das System, alle drei Jahre durch ein Examen die Verdienste der Civilbeamten zu prüfen, und zwar aus dem Grunde, weil nach einem dreijährigen Dienste es sich unfehlbar zeigen muss, wer vorgeschritten und wer zurückgeblieben ist. Wir schlagen desshalb vor, alle drei Jahre eine grosse Prüfung abzuhalten, um die Examinanden nach Classen und Rangordnung zu sondern. Die höheren Classen sollen unmittelbar dem Throne empfohlen werden, und wird man darauf Bedacht nehmen, sie versuchsweise zu verwenden; die niederen Classen dagegen haben ihre Studien bis zur nächsten Prüfung fortzusetzen.

5. Es wird gebeten, den Studirenden eine einträgliche Remuneration zu gewähren, damit sie sich ihren Studien mit ungetheilter Aufmerksamkeit hingeben können.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass unter den zum Studiren zugelassenen Candidaten manche sind, die in dürftigen oder unansehnlichen Verhältnissen leben. Um nun zu erzielen, dass solche Leute sich ihren Studien mit Entschlossenheit und ohne Nebengedanken (an Nahrungssorgen u. dgl.) widmen, muss man sie durchaus mit grosser Freigebigkeit behandeln. Wir schlagen desshalb vor, dass jeder Candidat der Anstalt neben der vom Tsung-li Ya-mên ausgehenden Beköstigung eine monatliche Beihülfe von 10 Taels empfangen soll. Dies wird ihn schwermüthigen Betrachtungen überheben, und seine Gedanken werden mehr bei der Sache verweilen.

6. Es wird gebeten, als Antrieb für die Studirenden ihre Fortschritte in umfassender Weise anzuerkennen und zu belohnen.

Wenn nach einem dreijährigen Studium die Candidaten auf Grund überstandener Prüfung in die höheren Classen versetzt werden, so liefert dies genügend den Beweis, dass sie die ganze Zeit hindurch ohne Unterlass fleissig und anstrengend gearbeitet haben, und es ist in diesem Falle geboten, sie in ausserordentlich liberaler Weise zu belohnen, auf dass dies zugleich den später Studirenden ein Antrieb zum Lernen sei. Wir schlagen desshalb vor, dass die Candidaten dieser höheren Classen, jeder nach Massgabe der Rangstufe, zu der er, der Dienstliste nach, demnächst befördert werden würde, noch ausnahmsweise mit Vergünstigungen bedacht werden, einer Seits, um sie zu neuem Eifer zu ermuthigen, anderer Seits, um dadurch eine grössere Anzahl von Studirenden heranzuziehen.

Durch ein Allerhöchstes Decret ist den Mitgliedern des Reichsraths bekannt gemacht worden, dass Seine Majestät diese Verordnungen geprüft habe.

II. Aus der Pekinger Zeitung vom 24ten April 1867.

Es liegt ein Memorandum des Auswärtigen Ministeriums vor, welches auf Anordnung Seiner Majestät sich über einen Immediatbericht des obersten Mitgliedes des Reichsraths, Wo-jên, äussert, in welchem letzterer den Antrag stellt, von dem vor einiger Zeit vom Tung-wên-kuan ausgegangenen Vorschlage, betreffend die Einladung von Candidaten zu Prüfungen für die Astronomie und Mathematik, Abstand zu nehmen.

Angesichts der übereinstimmenden Ansichten des General-Gouverneurs Tso-tsung-tang und Anderer, die zu verschiedenen Malen in ihren Berichten an den Thron sich über die erwähnten Prüfungen ausgesprochen, sowie des Prinzen Kung und der Mitglieder des Auswärtigen Amtes, die ihren Plan mit gründlichem Verständniss der Frage entworfen, dürfte jedoch ein abermaliges Neigen zur Unentschlossenheit sich nicht empfehlen, und es ist daher unser Wille, dass die Candidaten, welche sich gegenwärtig zur Prüfung gestellt haben, gewissenhaft examinirt werden und alsbald in der Anstalt ihre Studien in Angriff nehmen sollen.

In dem Bericht des Wo-jên heisst es: China sei so gross, dass man sich nicht mit dem Gedanken zu ängstigen brauche, es gäbe darin keine fähigen Leute; wolle man durchaus Astronomie und Mathematik studiren, so möge man sich nur nach allen Seiten umthun; es würden sich gewiss solche finden, die dieser Künste kundig wären. Hieraus folgt natürlich,

> dass der hohe Beamte genau informirt sein muss, und Wir tragen ihm daher auf, eine Anzahl von Candidaten für eine besondere, von ihm zu errichtende Anstalt vorzuschlagen, die Oberleitung des Unterrichts zu übernehmen und seine Studenten mit denen des Tung-wên-kuan in dem Streben nach wahrem Erfolge wetteifern zu lassen. Dabei ist es jedoch nothwendig, dass sowohl der Prinz Kung und die Mitglieder des Tsung-li Yamên, als auch Wo-jên sich der Leitung der Sache mit allem Ernste hingeben und entschlossen sind, ihren Zweck unter allen Umständen zu erreichen. Das Unternehmen darf nicht als eine blosse Formalität angesehen werden.
>
> Zur Nachachtung.

III. Aus der Pekinger Zeitung vom 26. April 1867.

Auf die frühere Eingabe des Reichsraths-Mitgliedes Wo-jên, worin derselbe anräth, man solle sich nur nach allen Seiten umthun, und es würden sich schon Leute finden, die der astronomischen und mathematischen Wissenschaften kundig wären, haben Wir Unseren Willen bereits dahin kund gethan, dass Wir diesem Beamten den Auftrag ertheilt, für eine besondere, von ihm zu errichtende Anstalt Candidaten vorzuschlagen und sich persönlich der Oberleitung des Unterrichts in derselben zu unterziehen.

In Folge dessen ist jetzt ein neuer Immediatbericht eingegangen, in welchem Wo-jên sagt, er habe bei seinem Antrage gar keine bestimmten Leute im Auge gehabt und würde es nie wagen, Diesen oder Jenen auf's Gerathewohl in Vorschlag zu bringen.

Obgleich nun Wo-jên bis jetzt noch Niemanden hat, den er für sein Unternehmen empfehlen könnte, so möge er es sich doch, nach wie vor, angelegen sein lassen, Erkundigungen über dergleichen Individuen einzuziehen und, wenn er seiner Zeit deren gefunden, sie Uns mittels Berichts vorzuschlagen, auf dass sie in der von ihm zu errichtenden Anstalt auf die Erreichung des eigentlichen Zieles hinarbeiten.

Zur Nachachtung.

IV. Aus der Pekinger Zeitung vom 26. April 1867.

Der Prinz Kung und die Kaiserlichen Minister beehren sich, Eurer Excellenz zur geneigten Kenntnissnahme mitzutheilen, dass dem Auswärtigen Ministerium ein Zuwachs geworden in der Person des Reichsraths-Mitgliedes Seiner Excellenz Wo, welcher durch Allerhöchsten Erlass vom 25sten April die Weisung erhalten, an den Arbeiten des Tsung-li Ya-mên Theil zu nehmen.

Nothwendige Mittheilung.

Drei nabathäische Inschriften aus dem Hauran

zum ersten Male veröffentlicht und erklärt

von

Prof. Dr. M. A. Levy.

(Mit einer Kupfertafel.)

Durch die genauere Durchforschung des Hauran-Landes hat nicht nur unsere Kenntniss der ostjordanischen Gegenden in geographischer Hinsicht vielfach gewonnen, sondern auch die semitische Sprachwissenschaft, und namentlich der Aramäismus, dadurch eine wesentliche Bereicherung erfahren, deren Ausbeute, besonders wenn das Material an Umfang gewonnen, auf den genannten Sprachzweig manche Lichtblicke zu eröffnen wohl geeignet ist. Bekanntlich sind von den Reisenden in dem Hauran nicht unbedeutende epigraphische Denkmäler aufgefunden und theilweise veröffentlicht worden; Cyrill Graham, Wetzstein, Waddington und Melchior de Vogüé haben von ihren inschriftlichen Schätzen einen kleinen Theil verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften mitgetheilt, und ein grösserer sieht einer baldigen Bekanntmachung entgegen. Abgesehen von den epigraphischen Funden in lateinischer und griechischer Sprache, sind auf semitischem Sprachgebiete zweierlei Arten von Inschriften erworben worden; die eine in einer Schriftform, welche als ein jüngerer Spross des Himjarischen, die andere, welche als ein vollständig nabathäischer betrachtet werden kann. Ueber die in diesem letztern Schrifttypus abgefassten Inschriften mögen hier einige Worte Platz finden.

Wir können als den ersten unter den Reisenden, welche den Hauran besucht und eine grössere Anzahl jener Inschriften veröffentlicht haben, Johann Ludwig Burckhardt nennen. Im ersten Bande seiner „Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai" [1]) sind in der Inschriftentafel No. 2—5 und No. 10 als nabathäisch-hauranische zu bezeichnen. Sie sind gefunden in Hebran, Kanuat, Aacre und Bossra. Die erste derselben (No. 2)

1) Herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet von Dr. W. Gesenius, Weimar 1823.

findet sich auch bei Seetzen [1]; wenn man beide Abschriften mit einander vergleicht, so lässt sich an der Identität nicht zweifeln; aber wenn man die Verschiedenheit in einzelnen Buchstaben beachtet, so wird man es aufgeben müssen, einen vollständigen Sinn herauszubringen. Mit ziemlicher Sicherheit lesen wir nun Z. 3: נפשא „Grabdenkmal" [2] u. Z. 4 עדינת (اذينة) Odainath, ein auf griechischen Inschriften im Hauran oft vorkommender Name, Ὀδαίνατος Ὀδένιαθος und Ὀδενάθη (s. Wetzstein: ausgewählte griechische und lateinische Inschriften, aus den Abhandlungen der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1864, S. 360). Die übrigen Inschriften in derselben Schriftform bei Burckhardt sind sehr geringen Umfanges und schlecht copirt.

Nach diesen dürftigen Nachrichten über nabathäische Inschriften im Hauran verging mehr als ein halbes Jahrhundert, ehe wieder eine neue Gabe ans Licht trat. Im Jahre 1857 besuchte Cyrill Graham den Hauran und theilte über seine Inschriftenfunde eine kleine Notiz in dieser Zeitschr. XII, S. 713 ff. mit. Die daselbst abgezeichneten nabathäischen Inschriften sind sehr unbedeutend und wie es scheint nicht mit gehöriger Sorgfalt copirt [3]. Ein Jahr später finden wir Wetzstein in der genannten Gegend, und sein interessanter „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" (Berlin 1860) giebt Näheres über dieses für die Wissenschaft so ergiebige Unternehmen. Auch die nabathäische Epigraphik ist nicht leer ausgegangen; S. 67 des „Reiseberichts" theilt uns aus Salchat zwei Inschriften mit, welche Herr Wetzstein unter sehr misslichen Verhältnissen copirt hat, daher auch die nöthige Genauigkeit nicht erzielt werden konnte [4]. Ausser diesen beiden rührt noch eine andere

1) Ulrich Jasper Seetzen, Reisen durch Syrien, Palästina etc. Herausgegeben von Fr. Kruse, Berlin 1854, I, S. 80. Wir haben auf diese Inschriften schon 1859 hingewiesen, s. diese Zeitschr. XIV, S. 375.

2) Vgl. unsere Bemerkungen über dieses auch auf palmyrenischen und himjarischen Denkmälern gefundene Wort in dieser Zeitschr. XII, 215. Vgl. auch No. 1 bei de Vogüé: Inscriptions Araméennes, in d. Revue archéologique 1864 (s. weiterhin). Es ist uns ferner ganz unzweifelhaft — und haben wir dies im October 1867 auch schriftlich an Herrn Renan in Paris bemerkt —, dass in der Inschrift von Petra (s. diese Zeitschr. IX, 230 u. XII, 708) das erste Wort נפש laute; also „Grabdenkmal N. N. Salmas N. N." Diese Vermuthung wird mir durch Herrn de Vogüé, der eine bessere Abschrift jener Inschriften besitzt, in einem Briefe vom Dec. 1867 bestätigt.

3) Die meisten derselben finden sich auch in dem Journal of the Royal Asiatic Society 1860 p. 295—297 u. pl. I—IV. Selbst in den Abzeichnungen der beiden genannten Zeitschriften lassen sich bedeutende Abweichungen bei denselben Inschriften wahrnehmen.

4) Wir wagen daher nur einige Vermuthungen über die Lesung. In no. I sehen wir:

אבן קציו בר (א?)דינת בר······

···לאנתו זברה·······

··עשרין וחמש······

Inschrift in nabathäischem Schriftcharakter von demselben Gelehrten her, welche ich bereits in dieser Zeitschr. XIV, Taf. 1. veröffentlicht habe. Sie steht auf einem Grabstein in Boṣra und enthält nur den Namen einer Frau und den ihres Vaters [1]).

Eine grössere Anzahl von epigraphischen Denkmälern, sieben an Zahl, verdanken wir dem um die archäologische Wissenschaft des semitischen Orients hochverdienten Melchior de Vogüé, der dieselben in der Revue archeologique 1864 veröffentlicht hat. Sie sind ein Theil der Funde, welche er und Waddington auf ihrer Reise nach dem Hauran 1861 und 1862 gemacht haben und über die eine kurze Notiz nebst einzelnen Berichtigungen in dieser Zeitschrift gegeben worden ist [2]). Es unterliegt nunmehr keinem Zweifel, dass alle diese in nabathäischem Schrifttypus abgefassten Inschriften der aramäischen Sprache angehören, ähnlich wie die der Sinaihalbinsel und Petra's, während die Eigennamen fast durchgängig im Arabischen ihre Deutung finden.

Durch die Güte des Herrn Dr. Wetzstein bin ich in den Stand gesetzt das Material dieser Inschriften durch einige andere zu vermehren, die in mancher Hinsicht von nicht geringem Interesse sind.

1.

Die folgende Inschrift (s. die beifolgende Lithographie no. 1) ist von Herrn Wetzstein im Jahre 1858 gefunden worden. Er bemerkt dazu: „An der Aussenseite eines Hauses in Boṣrâ, in welchem damals (d. h. im Jahre 1857) der Bauer Dâûd el-Mikdâd (المقداد) wohnte, legte ich die schmale Querseite eines zerbrochenen steinernen Sarkophags frei, welcher (die in Abschrift beigelegte) Inschrift hatte". Ich lese dieselbe:

Es mag also in der Inschrift die Rede sein von einem Denkmal, welches Ibn-Karla, Sohn Odenath's, seinem Weibe *) und seinem Sohne gesetzt hat. Es folgt dann wahrscheinlich das Jahr 25, als Regierungsjahr eines Königs, wie bei de Vogüé (a. a. O.) no. 7.

Aus der Inschrift no. 2 vermag ich noch weniger herauszulesen. Ich vermuthe der Anfang sei zu lesen:

דנה(?בנמא)די בנה ····

בר אכלבו בר רוחו ····

Das Uebrige ist mir zu entziffern ganz und gar unmöglich. Vielleicht kommt noch eine bessere Copie beider Inschriften an's Tageslicht.

1) Die daselbst gegebene Entzifferung (S. 376) מנות ברת בנימא ist vielleicht nunmehr, da uns ein reicheres Material vorliegt, mit מליכת ברת נטראל „Maleikat Tochter Natarail" zu vertauschen; vgl. über den letztern Namen de Vogüé a. a. O. no. 7. Das letzte Zeichen bestünde demnach aus Jod und Lamed. Indessen kann auch hier nur eine nochmalige Copie Sicherheit verschaffen; bis dahin bleibt unsere Lesung nur Vermuthung.

2) S. Bd. XVIII, 630 fg. vgl. Nöldeke das. Bd. XIX, 637 fg.

---

*) Wir lesen לאנתתה, freilich steht deutlich לאנתה. Mit diesem Worte lässt sich nicht viel anfangen; es findet sich jedoch in dieser Form als stat. absol. bei Jonath. zum Pentateuch.

דא ארנא די עב-
ד והבאל בר איש-
ו לתעמר אנת-
תה ברת עבדאל-
הא הפרכא

d. h. „dies ist der Sarg, welchen machte Wahabel (oder Wahabil), Sohn Anso's für Ta'mar sein Weib, die Tochter 'Abdallah's, des Eparchen".

Der Anfang unserer Inschrift beginnt, wie die dritte, sechste (nach dem Datum) und siebente bei de Vogüé (a. a. O.) mit dem hinzeigenden Pronomen, nur dass dort an beiden ersten Stellen דנה, an letzter דה steht. Für dies letztere, im Samaritanischen die übliche Form, ist in unserer Inschrift das gewöhnliche Femin. des Pron. demonstr. gebraucht. Wir haben freilich sonst keinen Beleg dafür, dass ארון „Sarg" im Aramäischen als fem. vorkäme [1]), und müssen daher annehmen, dass דא als gen. comm. gebraucht werden konnte, gerade wie דה im Samaritanischen auch beim Masc. sich findet (vgl. Uhlemann: Institutiones linguae Samaritanae §. 14). Dass aber ארנא schlechthin schon einen Steinsarg bedeute, ist jedenfalls beachtenswerth, da in thalmudischen Schriften in solchem Falle der ארון als של אבן „Steinsarg", oder של עץ „Holzsarg" bezeichnet wird (vgl. z. B. jer. Moed Kat. 1, 5). An und für sich aber ist die Existenz dieses Wortes ארון im Aramäischen eine ganz auffallende Erscheinung, da ausser der einen Stelle 1. Mos. 50, 26 dies Wort im Hebräischen in der Bedeutung „Sarg" gar nicht nachzuweisen ist, während es als „Kasten" häufig genug sich findet. An dem angeführten Orte 1. Mos. 50, 26 hat nur Onkelos ארונא (ebenso der Samarit.) beibehalten, während Jerusch. גלוסקמא (d. i. γλωσσοκομεῖον), Jonath. נילוס (der Nil, nach einer agadischen Erzählung) der Syrer ܓܠܘܣܩܡܐ hat. Ob nun das Wort ארון durch Hebräer, trotz des seltenen Gebrauches (als „Sarg") zu den transjordanischen Bewohnern gelangt ist, oder ob es altaramäisches Sprachgut war, müssen wir dahin gestellt sein lassen.

די עבד bietet weiter keine Schwierigkeit, es findet sich in derselben Verbindung auch bei de Vogüé (a. a. O.) no. 6.

Auffallend ist jedoch das darauf folgende Nom. prop., wenn man sich streng an die Zeichnung hält, als והבאל, für וחבאל = وهبيل; entweder ist es ein Versehen des Steinmetzen, oder es ist ein ח beabsichtigt und der Schenkel zur linken Seite etwas zu lang ausgefallen. Die Namen mit אל (Êl oder Il) componirt, sind in den hauranischen Inschriften gar nicht selten. Belege dafür geben die griechischen Inschriften aus dem Hauran und den Trachonen, welche Wetzstein gesammelt hat, wie Ἄννηλος, Οὐάδδηλος u. dgl. m. Der genannte Gelehrte bemerkt [2]): „Dass derartige Com-

1) Ausser im Thalm. jer. Kilaj. 9, 2.
2) Ausgewählte griechische Inschriften S. 361.

posita mit den jemanischen Einwanderern nach Haurân gekommen seien", ohne damit zuzugeben, dass das Wort אֵל auch arabisch sei. „Die arabische Sprache kennt den Gottesnamen אֵל nicht und wenn einige ihrer Philologen sagen, das Wort bedeute in den Compositis so viel wie **Allâh**, so haben sie diese Weisheit von den Juden .... Die vernünftigeren Philologen nennen sie Fremdwörter, entweder hebräische oder syrische oder — und damit geben sie uns einen Fingerzeig — negranische". In Negrân selbst aber, wie überhaupt in Jemen, habe sich, nach Ansicht W's. frühzeitig, noch lange vor Muhammeds Auftreten, jüdischer Einfluss geltend gemacht, und so sei es gekommen, dass solche Zwitterbildung, rein arabische Namen mit El, in Jemen selbst entstehen und später durch jemanische Auswanderung nach der hauranischen Gegend auch hier sich einbürgern konnten [1]). Diese Ansicht hat sehr viel ansprechendes zur Erklärung von Namen wie unser והבאל, שרחאל und ähnlichen Zusammensetzungen, wie wir sie sehr häufig auch in den himjarischen Inschriften finden (z. B. ידבאל, כרבאל, אלשרח, die zwei vorhergenannten u. a. m.); dagegen können wir das Vorkommen von Namen, die sonst mit אֵל zusammengesetzt sind, ohne dass ein entschieden arabisches Gepräge wahrzunehmen wäre, auf Aramäer, die in den ostjordanischen Gegenden in uralter Zeit heimisch waren, zurückführen. (Vgl. übrigens Wetzstein a. a. O. S. 343 s. v. *Ἄννηλος*).

Das folgende בר אושו bedarf weiter keiner Erläuterung, da אושו (أَوْس *Αὖσος*) häufig genug auf den sinaitischen und hauranischen Inschriften vorkommt [2]); nur müssen wir noch bemerken, dass die zwei Punkte in dem Beth (in dem Worte בר) gewiss keine Bedeutung haben, und wohl nur Vertiefungen im Steine sind.

Der Frauenname תעמרו ist uns zwar nicht weiter aus arabischen Schriftstellern bekannt, kann aber keinen Anstoss erregen, weil er eine ganz regelmässige Imperfect-Bildung von عمر aufzeigt. Ein N. p. masc. aus demselben Stamme giebt يَعْمُر. Vgl. über solche Namenbildung **Nöldeke** in dieser Zeitschr. „Eigennamen vom Verbum finitum" Bd. XV, S. 807 ff. In den hauranischen griech. Inschriften jedoch finden wir nach Kirchhoff's Lesung in No. 127 (a. a. O.) den Frauennamen *Θαμάρη* geschrieben. Es heisst dort:

(Σ)άνααος καὶ Σαλαμάνης κ-
αὶ Ὀδενάθη κ[αὶ] Θαμάρη γυναῖ[κες]
[α]ὐ[τ]ῶν [ἔκτισαν] τὸ μνῆμα

Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, dass *Θαμάρη* das תעמרו unserer Inschrift sei. Wetzstein (S. 353) hält jenen Namen

---

1) Die ausführlichere Begründung s. das. S. 362 u. 363.

2) Vgl. no. 2 bei de Vogüé (a. a. O.) und in der Griechischen Inschr. *Αὖσος* im Register bei Kirchhoff a. a. O. S. 262.

= ضُمَيْرَة „die Schlanke". „Man könnte dabei an den bibl. Eigennamen תָּמָר „Palme" denken, aber diese Bedeutung hatte das Arabische jener Zeit nicht mehr, und تَمْرَة „die getrocknete Dattel" möchte wohl als Frauenname selten sein. Eher könnte man ثَمَرَة „Baumfrucht", von dessen Collectiv das Dimin. ثُمَيْر „Früchtchen" als Eigenname gebräuchlich ist, herbeiziehen". Unsere Inschrift giebt die richtige Deutung an die Hand. Ein ganz besonderes Interesse nimmt der Name des Vaters von תמרו, der עבדאלהא, in Anspruch. So häufig auch in den nabathäischen Inschriften der Sinaihalbinsel ein Name עבדאלהי vorkommt (auf den hauranischen sowohl griechischen, als auch semitischen ist er uns noch nicht begegnet), so haben wir doch kein עבדאלהא [1]) gefunden. Indessen lässt sich ein עבדאלה in den sinaitischen Inschriften bei Lepsius no. 111 nachweisen, ähnlich wie ein אושאלה (Lepsius no. 135, Porphyr. no. 17, vgl. Beer no. 29 und 30) neben dem viel häufigeren אושאלהי, ferner ein מעראלה (Lepsius no. 21, Porphyr. no. 1, Lottin de Laval no. 8, 3) neben dem häufigeren מעראלהי, und so möchte עבדאלהא identisch sein mit jenem עבדאכה, indem das erstere im Stat. emph. steht = Dan. 6, 21 עֲבֵד אֱלָהָא, nur dass hier Jehovah unter אלהא zu verstehen, während es in unserer Inschrift auf eine besondere Gottheit jener Gegenden zu beziehen ist. Ob Kose (*Κοζέ*) Jos. Ant. XV, 7, 9 [2]), oder Dusares, der Hauptgott bei den Arabern dieser Gegend, genannt sei [3]), müssen wir dahin gestellt sein lassen.

In dem folgenden הפרכא glauben wir mit Sicherheit das griech. *ὕπαρχος* gefunden zu haben; auch im Syr. ist das griechische Wort eben so wiedergegeben ܗܘܦܪܟܐ und findet sich auch im Chaldäischen (s. Aruch und Buxtorf s. v.). Das griech. Epsilon wird regelmässig im Syr. bei Uebertragung aus dieser Sprache durch ܗ ausgedrückt [4]). Die Würde eines Eparchen zur Zeit der römischen Kaiser — denn etwa unter die Herrschaft derselben muss die Abfassung unserer Inschrift fallen (s. weiterhin) — war etwa die eines praeses provinciae, „also Eparchen-Unterstatthalter,

---

1) Das Wort אלהא allein steht bei Lottin de Laval Pl. 4, s. unsere Abhandlung über die nabathäischen Inschr. v. Petra etc. in dieser Zeitschr. XIV, S. 480.

2) Vgl. אל קציו no. 4 bei de Vogüé (a. a. O.) und אלה קציו das. no. 7.

3) Eine bilingula (nabathäisch und griechisch), welche kürzlich im Hauran gefunden wurden und deren Veröffentlichung durch de Saulcy bevorsteht, enthält eine Widmung לדושרא אלה „dem Gotte Dusares".

4) S. Renan: Eclaircissements tirés des langues sémitiques sur quelques points de la prononciation grecque, Paris 1849, p. 15.

welche kleinere Provinzialabtheilungen zu verwalten hatten [1]). Anderseits lässt sich nachweisen, dass Eparchen nur Rathsmitglieder einer Provinzialstadt genannt werden. Ein solcher Beamte, aus der Zahl der Landesbewohner gewählt, wie sich dies aus seinem Namen ergiebt, mag also in unserer Inschrift gemeint sein, der im Rathe der Stadt Bossra Sitz und Stimme hatte, ohne dass man nothwendig die von Trajan geschaffene ἐπαρχία Ἀραβίας voraussetzen müsste. Die Würde eines Eparchen glauben wir noch an einem andern Orte, in den nabathäischen Inschriften der Sinaihalbinsel gefunden zu haben. Die Inschrift bei Lepsius No. 24 u. 47 [2]) lese ich jetzt:

שלם עבדחרתת
הפרכי וגרמלב־
עלי ברת

Das הפרכי Z. 2. kann, da die Lesung unzweifelhaft ist, zumal wenn man alle drei Copien (zwei bei Lepsius und die bei Brugsch) vergleicht, nichts anderes sein, als das הפרכא in unserer Inschrift. Der Dialect der Sinaihalbinsel bildet Würdenamen noch mit auslautendem י neben א; so אמיר, שפרי neben כרבא, גרא, während in den bis jetzt bekannt gewordenen nabathäischen Inschriften des Hauran stets die Form auf א — sich findet [3]).

Was nun die Zeit der Abfassung unserer Inschrift betrifft, so lässt sich natürlich aus dem Inhalte kein bestimmtes Datum ermitteln. Die Würde des Eparchen giebt, wie oben bemerkt, keinen sichern Anhaltspunkt. Der Schrift nach steht sie der 6. bei de Vogüé (a. a. O.), welche im siebenten Jahre des Kaisers Claudius verfasst ist, nicht nach, und scheint sie sogar etwas vor dieser Zeit zu datiren zu sein. Doch giebt die Schrift allein kein sicheres Kennzeichen für die Zeitbestimmung.

2.

Die folgende Inschrift (s. die Lithographie no. II) fand Herr Wetzstein im Jahre 1858 zu Boṣrâ in der Kauflädengasse (زقاق الدكاكين) im Innern eines Dukkân als Bogenstein eingesetzt.

---

1) So z. B. setzte der ältere Agrippa einen Eparchen über Tiberias (s. Joseph. vita §. 9 u. bell. Jud. II, 21, 6). Vgl. auch die Inschr. bei Seetzen a. a. O. IV, S. 60 u. Corp. I. Gr. no. 4602. Aus der angeführten Stelle bei Jos. bell. Jud. geht hervor, dass Eparchos in der Zeit der röm. Kaiser etwa den Titel eines Magistrats-Mitgliedes unserer städtischen Verwaltung bezeichnete; Josephus nennt die Senatsmitglieder von Tiberias ἔπαρχοι.

2) S. meine Abhandlung in dieser Zeitschr. XIV, 422 fg. Dieselbe Inschrift liest man auch bei Brugsch: Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinsel Taf. 1 no. 9. Die Copie scheint uns sehr genau zu sein.

3) Die hier gefundenen Appellativa sind ächt aramäisch, und dergleichen Wörter nehmen den aramäischen stat. emphat. an, während ausländische (selbst arabische wie שפרו und אמירו) auf Wâw in diesem Falle auslaufen.

Die Doppellinie, bemerkt ferner der genannte Gelehrte, ist eine Falze, welche später in den Stein gemeisselt wurde und theilweise die Schrift zerstörte. Dass die Steinplatte zur linken Seite und unten beschädigt ist, lehrt der Anblick.

Versuchen wir nun trotz der misslichen Verhältnisse für die Entzifferung, diese, so weit es möglich ist, zu Stande zu bringen. Bei den geringen Ueberresten aus authentischen Dokumenten des Aramäismus ist jedes Bruchstück von Werth. Ich gebe zunächst die Inschrift in hebräischer Umschrift, so weit sie mir lesbar scheint.

דה מסגדא
די עבד תימו(?)
בר ולד־אל־בעל בני
אל־משעידו
. . . .

d. h. Dies ist der Tempel, welchen machte Thaimos (?) Sohn Weliddel-Baal, Genossen des Stammes der Mesa'id . . .

Am meisten Schwierigkeit hat uns das zweite Wort — das erste ergiebt sich leicht als das Pron. demonst. דה — gemacht. Sicher scheinen die drei mittleren Buchstaben סגד gelesen werden zu müssen[1], und bieten diese einen im Aramäischen wohlbekannten Stamm: verbeugen (vor Götzen) daher „anbeten, verehren", der auch durch aramäischen Einfluss dem spätern Hebraismus (vgl. Jes. 44, 15. 46, 6) nicht unbekannt war. Nimmt man nun das dem סגד vorangehende Zeichen als מ an (vgl. für eine solche Mem-Form Lepsius a. a. O. no. 149 u. unsere Abhandlung in dieser Zeitschr. XIV, Taf. 4 no. XLVI in dem Worte ···גרם) so erhält man מסגד, مَسْجِد templum (Moschee). Dass das مسجد kein ursprünglich arabisches Wort sei, hat man wohl vermuthet, indessen hat man das nomen bis jetzt nicht bei aramäischen Schriftstellern gefunden. In unsern syrischen und chaldäischen Wörterbüchern sucht man es vergebens, obgleich es sich bei Bar-Hebräus mehremal findet (s. dessen Chron. S. 222 Z. 13. 404, Z. 17). Indessen war es diesem Schriftsteller aus der Bekanntschaft mit dem Arabischen leicht zugänglich. Unsere Inschrift, wenn unsere Entzifferung gebilligt wird, wäre demnach der erste Ort, an welchem wir das Wort מסגד nachweisen können. Es steht hier im Stat. emphat. מסגדא; denn als Aleph müssen wir, nach leichter Emendation, den letzten Buchstaben der ersten Zeile betrachten; wir ändern ס in ס.

---

1) Die Bestimmung des ersten Buchstaben in diesem Worte als ס wird man gewiss nicht weiter beanstanden, nachdem die Inschr. bei de Vogüé uns dies Zeichen in dem Worte קלודיס (Claudius) geboten hat. Uebrigens ist diese Samech-Form im Palmyrenischen sehr häufig.

In der folgenden Zeile ist der Anfang די עבד „welchen machte" leicht zu entziffern, jedoch der Name des Urhebers oder des Erbauers ist durch die Beschädigung des Steines nicht leicht lesbar. Ich vermuthe, es habe תימו gestanden, ein Name, der zu den am häufigsten im Hauranlande vorkommenden gehört, soweit die griechischen Inschriften, die ihn als *Θαῖμος* wiedergeben, uns mit ihnen bekannt gemacht haben. (S. Kirchhoff, bei Wetzstein: Ausgewählte griech. u. lat. Inschr. a. a. O. S. 262). Der Name *Θαῖμος* ist = تَيْم und zwar verkürzt aus תים־אלה, تيم اللّه, *Θέμαλλος* s. das. S. 353 und S. 354.

Den Namen des Vaters sehen wir in Z. 3 und glauben auch, dass die Inschrift zur Rechten nicht durch die Beschädigung des Steins gelitten hat. Denn, wenn noch Andere an der Erbauung, oder vielmehr Herstellung des Tempels sich betheiligt hätten, so erwartete man den Plur. bei עבד, also עבדו. Der Vater des תימו scheint in unserer Inschr. ילד־אל־בעל zu lauten; wir wissen wenigstens nichts Besseres herauszulesen. Der Name scheint nach Analogie von תים־אל־בעל, עבד־אל־בעל gebildet zu sein. Ob er sich sonst wo noch findet, weiss ich nicht anzugeben. Das folgende בני bezieht sich auf Vater und Sohn, welche beide Genossen des Stammes (آل) Mesa'îd waren.

In der Inschrift 3 bei de Vogüé (a. a. O.) finden wir in gleicher Weise einen Stamm bezeichnet:

דנה צלמא[1] די אקימו אלעבישת

„Dies ist das Bild, welches die آل عبيشة errichteten"[2]). — Merkwürdigerweise existirt noch heute der in unserer Inschrift erwähnte Stamm in jener Gegend. Gelegentlich der eigenthümlichen Namengebung im semitischen Orient, erzählt Wetzstein (ausgewählte Inschr.

---

1) Durch dies Wort, was hier beiläufig bemerkt zu werden verdient, geleitet, kann man leicht die richtige Deutung eines Wortes in den palmyrenischen Inschriften finden, das zu so vielen Vermuthungen Veranlassung gegeben hat, wir meinen das räthselhafte חלק (s. diese Zeitschr. XVIII, Taf. I, no. 4, 5 u. 7, vgl. das. S. 77 fg.); es ist überall צלם und צלמא zu lesen; was uns auch von de Vogüé, welcher bessere Copien der palmyrenischen Inschriften besitzt, schon früher brieflich bestätigt worden ist. Ebenso ist der Sinn in der kleinen Inschr. (s. diese Zeitschr. XV, S. 622) zu fassen. Die eigenthümliche Form des צ in dem ersten Worte der genannten Inschr. no. 4, 5 u. 7, das dem ח so ähnlich sieht, giebt uns auch Aufschluss über die Inschr. V, a. a. O. XVIII, S. 83. Die Zeile 5 ist ohne Zweifel zu lesen:

רב לגיונא די בצרא

„Anführer der Bassranischen Legion".

Es ist die Stadt Bosra gemeint, wo die Legion ihren Standort hatte. Weitere Schlussfolgerungen, die sich leicht an diese Lösung knüpfen, gehören nicht hierher.

2) Vgl. Nöldeke in dieser Zeitschr. XIX, S. 639.

etc. S. 336) eine recht artige Geschichte. Da heisst es denn: „Im Herbst 1860 war ich Gast des Scheich's To'ēmis, Oberherrn des Stammes der Mesa'īd etc.".

Ueber den Schluss der Inschrift wage ich keine Deutung, da der Stein allzu sehr beschädigt scheint.

3.

Diese Inschrift (s. die Lithographie no. III) fand Wetzstein im Jahre 1860 auf dem Bruststück einer zerbrochenen steinernen Statue in Hebrân (حبران) auf dem Haurangebirge. Sie scheint uns nur den Namen:

הבאלה [בר] - - -

Habeloha Sohn N. N.'s zu enthalten. Es ist immerhin möglich, dass auf dem Stein ein ו vor הבאלה vorhanden gewesen und in der Copie ausgefallen sei, so dass wir den bekannten Namen והבאלה hätten. Ist dies der Fall, so lässt sich leicht auch ein ב vor dem ר der zweiten Zeile ergänzen. Der Name des Vaters lässt mannigfache Vermuthungen zu, wir lassen daher diesen nicht so wesentlichen Punkt unberührt, bis eine bessere Copie uns Aufschluss giebt.

Miscellen zur semitischen Lautlehre.

Bemerkungen zu Nöldeke's Beiträgen zur Kenntniss der aramäischen Dialekte.

Von

Dr. A. Merx.

Nachdem von Prof. Petermann (Reisen im Orient I, p. 75) die schon früher von Brown gegebene Nachricht bestätigt ist, dass das Syrische als wirkliche Volkssprache, nicht als Kirchensprache noch in Malûla, Brown nennt ausserdem noch Wara, im Gebrauche sei, sind die von Nöldeke Bd. 21, 183 besprochenen Sprachproben bekannt geworden, deren wesentlichstes Interesse in dem Beweise besteht, dass der volksthümliche Aramaismus des Libanon sein Imperfectum mit Yud gebildet hat, wogegen das Nun importirt ist mit der gelehrten Sprache der edessenischen Litteratur. Diesen Punkt, den Nöldeke hervorhebt, halte auch ich für unbestreitbar, weniger darum, weil von hebräischem Einflusse in der Gegend von Malûla keine Rede sein könne, wie Nöldeke angibt, denn konnte arabischer Einfluss nicht dieselbe Wirkung haben? — als vielmehr wegen der gleichen Verwendung des Yud im sogenannten Chaldäischen. Der andre Punkt aber, den Nöldeke hervorhebt, den Gebrauch des sogenannten Nun epentheticum, halte ich einmal weder für diesen Dialect erwiesen, noch kann ich ihn für eine besondere Eigenthümlichkeit des westlichen Aramaismus erachten [1]. Nöldeke erschliesst das Nun aus den Formen [illegible] (sprich tĕtaḥ'ḥ'e-lannah') und aus [illegible] (sprich naččinnah'), die im Schriftsyrischen [illegible] tĕtaḥ'ḥ'ĕlan und, wenn es nicht Fremdwort wäre, naggin lauten würden = [illegible] befreie uns. Mag man nun als

1) Man möge beachten, wie sich die alten geographischen Bestimmungen über die Heimath des Syrischen und Chaldäischen unter der Hand umgedreht haben. Wir setzen jetzt die Eigenheiten des „Chaldäischen" wie Nöldeke plötzlich ganz unbefangen nach Westen, das Syrische nach Osten, während Gesenius und Viele mit ihm, das Syrische nach Westen setzten, das Chaldäische nach Osten.

historische Grundlage der vulgären Formen die schriftsyrischen voraussetzen, oder die noch ältere mit vollerem Vocalauslaut tĕđaḥ'-ḥ'ilana und naggina, beides ist a priori möglich und für unsere Frage gleichgültig, so hat auf diese die Analogie des Separatpronomens ܐܢܬܘܢ (aus ܐܢܬܘܢ verkürzt, wie neusyrisch ܐܚܢܢ aus ܐܚܢܢ, das selbst nichts ist als ܚܢܢ mit Vocalvorschlag) dieselbe Wirkung ausgeübt, die das i in אַתְּ und מַלְכִּי auf קְטַלְתִּי ausgeübt hat, indem es die Grundform qatalta beseitigte. Ebenso ist aus ܐܢܘܢ hier 'ahunah' geworden. Sobald aber die Formen tĕđaḥ'ḥ'ĕlănah' oder nagginah' sich entwickelten, musste das vorletzte kurze ă der ersten nach syrischem Lautgesetze schwinden, und die Form tĕđaḥ'ḥ'elnah' entstehen, vgl. meine Gram. syr. p. 46, 125 ff. 108. Gegen diese Form jedoch musste das Sprachgefühl nothwendig reagieren, da es gewohnt war, vor dem characteristischen n des Suffixes einen Vocal a zu haben. So ergriff die Sprache den Ausweg der euphonischen Verdopplung, lediglich zum Schutze des kurzen a, wie in ܐܰܚܳܐ, ܥܰܡܡܳܐ etc. vgl. Gram. p. 64, 59. Bekam so das Suffix in der nothwendigen Mehrzahl der Fälle die Form annah' aus rein phonetischen Gründen, so ist es begreiflich, dass diese Analogie auch da wirkte, wo der phonetische Zwang nicht vorlag, also in naginnah', dessen i nun ganz unregelmässig verkürzt erscheint. Sonach liegt hier kein Nun epentheticum mit Sicherheit vor, es ist dies vielmehr unwahrscheinlich. Dass ich es aber überhaupt nicht für bloss westaramäisch erachte, dazu bestimmt mich das Mandäische, d. i. doch wesentlich die vulgarisirte ostaramäische Sprache. Nöldeke hat in seiner trefflichen Behandlung dieses Dialectes die Suffixform der 2. prs. Plur. יְנכון — nachgewiesen z. B. תְּקַבְּלִינְכוֹן (vgl. seine Abhdlg. S. 128), die sonst auch im palästinischen Westaramäischen vorkommt und auf die weitern Personen ausgedehnt wird. So ist also im Nun epentheticum kein durchgreifender Unterschied der beiden aramäischen Dialekte anzuerkennen. Zugleich möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Beseitigung des unglücklichen Namens richten, der Ueberblick über den Gebrauch des fraglichen Nun führt bestimmt genug darauf, dass es eigentlich an das Imprf. und den Impert. gehört, am Perf. aber und Infinit. falscher Analogie, einem mächtigen Factor der Sprachgeschichte, entstammt. Nun kann doch wohl kein Zweifel sein, dass es das n des Energicus ist, zum Verbum gehört und dies verstärkt, wobei es durch den folgenden Suffixconsonanten geschützt ist gegen die Abstossung, die es im Cohortativ אֶקְטְלָה erlitten hat. So ist אֶקְטְלֶךָּ gleich أَقْتُلَنْكَ und heisst: ich will dich tödten, nicht aber: ich will dich tödten, und wenn dies der Fall ist, darf man nicht mehr vom Nun epentheticum reden, sondern muss das

ganze Gebilde als suffigirten Cohortativ-Energicus ansehn, unter dem es in einer wissenschaftlichen Grammatik seine Stelle finden sollte. So nahmen unter den Aeltern schon Schultens, J. D. Michaelis und Hezel an, Gesenius Lehrgeb. p. 208 schwankt, Olshausen p. 182 macht nur auf die Schwierigkeiten, die einer Epenthese entgegenstehen, aufmerksam, ohne seine eigne Ansicht zu geben, Ewald meint gar, es habe ein aus אֵת erweichtes ôn oder am gegeben, das den Accusativ anzeigt und dies stecke in unserm Gebilde p. 235, 538 der 6. Ausg., wobei er die richtige Ableitung in einer Anmerkung abweist.

Eine andre Bemerkung, die wir über diesen Vulgärdialect beizufügen haben, betrifft seine phonetische Beschaffenheit, die wir durchgängig dadurch characterisirt finden, dass er den lebhaftesten Zug zur Mouillirung empfindet. Unter Mouillirung aber verstehen wir das keineswegs durch Nachlässigkeit, sondern durch die Bemühung mit scharfer Articulation zu sprechen verursachte Erscheinen eines y nach den Verschlusslauten dentaler und palataler Stufe (d, t, ṭ, g, k, q) so wie nach n und l. Die Erscheinung ist in den neuern indogermanischen Sprachen allgemein verbreitet und bekannt, im Türkischen ist sie nach den Transscriptionen ta'al^{i}u =تعالى, s^{i}uz=سوز, g^{i}ung^{i}ull^{i}uden=كوكلدن u. dgl. m. zu urtheilen in vollster Entwicklung, ebenso ist sie in den Neubildungen auf semitischem Boden heimisch, auf welchem ihr Einfluss sogar theilweise weiter greift als bei den Indogermanen. Bei diesen werden bekanntlich durchschnittlich nur die K-Laute soweit verwandelt, dass vollständige Quetschungen eintreten, caput=chef, canis =chien, worin das i noch sichtbar, und nur selten werden T-Laute so behandelt, wie in diurnus, giorno, jour, stiarna spr. Jerna, bei den Semiten findet es auch bei diesen Lauten statt. So ist zuerst das alte ג bei den Arabern vielfach ǵ geworden, das in Djidda z. B.=dy klingt. ك sprechen die Beduinen der syrischen Wüste wie چ=č, ق die Bewohner des ʿIraq wie des Negd wie ج (woraus zu lernen ist, dass das ק in Wahrheit eine *media*, ein mit Stimmton gesprochner Verschlusslaut ist) und für ܩܘܩܠܝܢܐ schreiben Araber حاثوليق, was alles den indogermanischen Lautübergängen völlig homogen ist [1]. Unser syr. Dialect zeigt den Ansatz dieser Mouillirung unzweifelhaft in ܡܠܟܘܬ

1) Wenn ق im allgemeinen media ist, also dem ג gleichsteht, so liegt seine Besonderheit in dem اطباق. Das von Wallin Ztschr. XII, S. 602 beschriebene ڨ scheint nur dadurch unterschieden von ق, dass es *nasale-palatale media* ist, ق dagegen rein *palatale media*, denn wenn Wallin زق transscribirt zi^{n}gh, so stellt das ^{n} einen Vocalvorton dar, dessen Vorhandensein den Consonanten eben zur Media macht.

spr. malkyn*ϑoχ*, ebenso in sehr auffallender Weise nach dem labialen *b* in [illegible] spr. čagrēby*ā*ϑā, und durch diese rein phonetische Eigenheit löst sich das Räthsel, das die Pluralformen mit eingeschobenem [illegible] dem Etymologen darbieten, in [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible] etc. ist es Mouillierung, die graphisch ausgedrückt wird, wogegen es in [illegible] das Yod der Relation ([illegible]) sein kann. Es liegt dies *y* vor nach [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], wobei es sich nach *n* verhält wie in doña, nach *s* wie in sure englisch, wogegen ich für *r*, *b* und *φ* keine Analoga auf indogermanischem Boden kenne, hier belieben Slaven nach *r* vielmehr S-laut, trez = trszi, der aber nachweislich auch aus *y* erwachsen ist. Bezeichnend ist es, dass dieser phonetische Einschub des *y*, oder schärfer bezeichnet, dies parasitische Hervorquellen des *y* aus dem vorangehenden Verschlusslaute regelmässig bei den femininen Pluralen der Diminutive auf [illegible] (sprich *os*: [illegible] m. Gram. syr. p. 49) gefunden wird, z. B. fem. [illegible] 'emrosyâϑâ Lämmlein, [illegible] Hündlein, indem gerade bei solchen Schmeichelwörtern die Tendenz zu einer etwas gezierten Aussprache nahe liegt. Auch die heutigen Nestorianer bilden plur. [illegible]... von [illegible].... Während bei den bisher vorgeführten Consonanten das parasitische *y* keine Rückwirkung auf den vorangehenden Laut, dem es entstammt, ausgeübt hat, denn auch [illegible], [illegible], [illegible] č, j, ğ Stoddard Gr. p. 10—11, scheinen meist in Fremdwörtern vorzukommen, doch vgl. [illegible] to bedaub, haben die T-laute durch ihren Parasiten eine völlige Umgestaltung erlitten. Sie besteht darin, dass das nichtaspirirte *t* (und *d*) völlig aufgezehrt und durch den Laut ty hindurch zu tš = č geworden ist. Noch weiter greift die Veränderung des d. So haben wir [illegible] = mēdinča, [illegible] = *ϑ*ärčā, [illegible] = 'ar̆, und diese Mouillierung ergreift sogar aspiriertes *ϑ* wie in [illegible] = *χ*ăčbā. Beispiele für [illegible] fehlen, wenigstens vorläufig, hingegen ist [illegible] = yiğqayyaš ein interessanter Beleg für die Rückwirkung des Parasiten. Es setzt geschichtlich die Aussprache yi*ϑ*yqaddyaš voraus, das *ϑy* gieng seinen Weg nach ğ (vielleicht weil *ϑ* aspiriert war, doch könnte das [illegible] für [illegible] einfach ein Versehen sei, so dass wir č anzusetzen hätten), in ddy aber ver-

zehrte der Parasit seinen eignen Stamm, so dass sich **qayyaš** zu **qaddyaš** verhält wie das heutige **briyañ** zum alten **brillant**, in dem der Parasit dieselbe Wirkung ausgeübt hat wie in **fiyyĕ** =**fille, filia** und in **hijo**=**filius** das berechtigte *i*.

Die phonetische Entwicklung des y scheint mir nun eine etymologisch unerklärliche Erscheinung in der alten Sprache aufzuhellen, ich meine das Yud, welches sich vor den Suffixvocalen findet, z. B. אֵרְרָהּ Gen. 5, 29, **execravit eam** rad. ארר, יְמַשְּׁשֵׁהוּ **palpavit eum** Gen. 17, 22 rad. משש, תַּעַזְבֵיהָ **relinquas eam** Prov. 4, 6, חַבְּקֵיהָ ib. **amplectere eam**, תִּשְׁמְרֵיךָ **custodiet te**, תְּרוֹמְמֵיךָ **elevabit te**. Fürst, der in seinem Lehrgebäude der aram. Idiome p. 195 diese Formen bespricht, denkt an eine Zusammensetzung des Verbums mit אִיתַי und אִיתָא [1]), doch ist diese unmöglich, weil sie den Vocal ē in dem Suff. der dritten Pers. mscl. nicht erklären kann, ebensowenig als die Endung *yaχ* aus *iχ*, die nur fem. ist und bloss eine andre Form des incorporirten Auslautsvocals ī darstellt [2]). — Bei der Unmöglichkeit die vorliegenden Gebilde aus den Grundformen der Pronomina abzuleiten, bleibt nur die Annahme der phonetischen Entartung, der Mouillirung übrig, und wir zweifeln nicht, dass lāṭyāh, tinṭaryāχ u. s. w. nichts als zufälliger Weise einmal ausgeschriebene Sprechweise ist, die in der historischen Schreibung לְטָהּ, תִּנְטְרָךְ ebensowenig ihren Ausdruck findet als das türk. **kyāmil** in كامل, das engl. **nēs'ĕn** in **nation** oder **kyaya** in ܟܝܐܝܐ u. s. w. Zugleich haben wir hier den handgreiflichen Beweis, wie thöricht das Gerede von der Stabilität der semitischen Sprachen ist, hätten wir eine genügende Vocalschrift, wir würden mit einem Schlage massenhafte ähnliche Erscheinungen wahrnehmen, und ist denn in der That der Abstand zwischen „**I purpose to write**" und „**Ei pörpĕs tŭ reit**" weiter als der zwischen בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים und **Breischis bóro elaühim**?

Sobald man mit uns in der Suffixbildung den Einfluss der Mouillirung anerkennt, findet man auch weiter den Weg zur Erklärung von Suffixformen, die bisher noch nicht einer eingehenden Untersuchung unterworfen worden sind, es sind die Formen ـܝܗܝ und ـܘܗܝ. Das erste Suffix im Imprt. gebräuchlich ܩܛܘܠܝܗܝ

1) Diese Formen sind einfache syncopirte Gebilde aus 'ja+hu und 'ja+hā wie אִיתוֹהִי, אִיתוֹ, אִיתָא und אִיתַי aus 'ja+'ja+hū resp. hā und hī entstanden sind. Auch dieser Ursprung der Formen spricht gegen ihre Verwendung zu Suff., in denen nur Germina (ein- oder zweiconsonantige Stämme) zu Grunde liegen.

2) Die Aufnahme des Endvocals, der eigentlich abfallen sollte in den Wortkörper selbst, ist eine bisher nicht beachtete und überaus wichtige Erscheinung. So ist מִמְּךָ aus **minkā** dann **minķ** geworden, wofür hier מִמֵּיךָ stände. Für Näheres ist hier nicht der Ort.

qĕṭulain hat als histor. Grundform zur Voraussetzung qĕṭulanī; woher kommt nun der Diphthong? Durch Einwirkung des schliessenden *ī* könnte man antworten, denn solche der germanischen Brechung analoge Erscheinungen hat das Semitische, wenn es הַקִּים sagt statt des historisch zu erwartenden *hāqim*, indem das *ī* auf das *a* gewirkt hat, aber die Antwort ist unbefriedigend, denn einmal fällt im Syr. das *ī* ab, zweitens lässt sie unerklärt, warum überall die Form an gebraucht wird und nur im Imprt. ain. Da nun in אַיִ, הַיִ, יָּ, יִ der Vorgang der Mouillirung sichtbar ist, so wird man ihn auch in ־ַיִ annehmen müssen und sagen, dass der Imperativ bei dem Bestreben deutlich und scharf zu sprechen, der geeignetste Ort war, an dem sie auftreten konnte. So wird also für die Grundform qĕṭulanī resp. qĕṭulan gesprochen sein qĕṭulyan, das sich in qĕṭulain löste. Aehnlich denke ich den Vorgang in ܩܛܠܬܝܗܝ, ܩܛܠܬܗܝ, ܩܛܠܬܝܗܝ, ܩܛܠܬܘܢܝܗܝ, ܩܛܠܢܝܗܝ, wo das eigentliche pronominale Element ܗܝ ist, mit auffallender Weise masculiner Function, während das fem. hier hā lautet. Tritt das hī an den Auslautsvocal des Verbums qĕṭalta-hi, qaṭlā-hi, qeṭaltuna-hi, qĕṭalna-hi, wobei der Auslautsvocal *i* im Syr. abfallen musste, so entstand mit Mouillirung qĕṭaltyah, qĕṭalyāh, qĕṭaltunyah, qĕṭalnyah, woraus sich umsetzte (mit durchgängiger Dehnung des ă zu ā (â) qĕṭaltâih, qaṭlâih, qĕṭaltunâih, qĕṭalnâih, worin das *h* gesprochen wird (meine Gram. syr. p. 110 das Marh°ṭânâ deutet in ܝܗܝ nur die Vocallosigkeit des ܗ an ib. p. 77). Hatte sich so eine Objectsbezeichnung in der Form âih entwickelt, so war sie für den Imperativ bei seinem consonantischen Ausgang vorzüglich brauchbar, und so entstand ܩܛܘܠܝܗܝ mit einem â als rechtlosem Eindringling, während dasselbe im Fem. plur. ܩܛܘܠܝܗܝ zugleich auch im historischen Rechte sich befindet.

So weit haben wir das parasitische *y* der Mouillirung verfolgt, es ergreift schon in der alten Sprache alle möglichen Consonanten und in der neuen sehen wir es in ܓ und ܕ genau wie im amharischen [illegible] und [illegible]. Weitere Sprachproben mit genauer Bezeichnung der Aussprache werden es, daran zweifeln wir nicht, auch für ܟ = amhar. [illegible] ergeben, und von dem *y* in yiġqayyas', wie weit ist der Weg zu ġ in dem dereinstigen yiġqaġġas', wenn die Sprache nicht vorher ausstirbt? Dann haben wir lautlich auch [illegible] (like the French j Isenberg), wiewohl dies [illegible] aus [illegible] geworden ist. Ob sich *k* und *g* auch in unserem syrischen Dialect schon völlig zer-

quetscht findet wie im Amharischen, Eh'kili, Neusyrischen u. s. w. steht dahin, die Umwandlung der Dentalen hat im Amharischen und Tigré die weitesten Analogien.

Ist die Mouillirung im Allgemeinen als eine Lauterweichung von hinten zu bestimmen, so steht ihr die Lauterweichung von vorn gegenüber. Die Tendenz zu dieser theilen alle semitischen Sprachen schon von Alters her, indem sie die Doppelconsonanz im Anlaut vermeiden, der graphische Ausdruck derselben ist das 'Aleφ prostheticum. Das א in אֶזְרוֹעַ wie das in إطلقون sind phonetisch ganz gleich dem in أقتعد und أصفر, meiner Ueberzeugung nach auch gleich dem in أبيات und in ኢንክርት: Bei Sprachen, welche die aspirirte Aussprache der בגד כפת vom vorangehenden Consonanten abhängen lassen, muss dieser Vocalvorschlag die wesentlichsten Veränderungen hervorrufen. Unser syr. Dialect zeigt die Lautschwächung in Gestalt der Aspiration vorgeschritten, einen Beleg giebt der Impert. ܟܬܘܒ spr. 'uχϑub, ebenso ܟܠܒܐ spr. χalpâ, aber wie das Paradigma von ܟܬܒ zeigt, herrscht hierin die grösste Willkür. Dieselbe ist auch in zusammenhängender Rede bemerklich, denn ܬܪܬܐ مضر spr. 'eimâχ teiϑe hat das erste ܬ mit Quššâyâ nach alter Regel, ܬܠܬܐ ܕܡܠܟܝܢ aber gegen die alte Analogie. Das weitere Eindringen eines Vocalvorschlags zeigen اخو = ܟܘ und أوصفر ܐܘܟܡܐ so wie die irregulären Aspirationen in ܟܬܒܐ = χetâbâ, ܕܪܥܐ = ðerâ, ܟܦܐ = χēφâ, ܬܪܥܐ = ϑarâ, ܬܡܢ ϑammâ u. s. w. Für die ersten zwei Beispiele ist bemerkenswerth, dass der Vorschlagsvocal derselbe ist wie der erste Vocal des Wortes, ähnlich verhält es sich im arab. Imperat. اُكتب, اِضرب, اِعلم und bei dem hebr. Schĕwâ mobile in שְׁלֹמֹה = Σολομών etc. Für die andern Beispiele verdient es Beachtung, dass hier wirklich irreguläre Aspiration vorliegt, denn denken wir uns den die Sprachproben Sammelnden fragend: ايش بلسانك الباب oder الكتاب, so trat dann eine Pause ein. Der Gefragte würde altsyrisch gesagt haben müssen: tarâ, keϑâβâ, aber er sagte trotz des Satzanfangs ϑarâ und χtâbâ. So ist das Vorschreiten der Aspiration eine wirkliche Thatsache. Nur die P-Laute machen eine Ausnahme, ܦܬܐ klingt paiϑa (mit irregulärem ϑ), ܒܓܠܐ baγla, ܟܠܒܐ χalpa und hierin ist das nestorianische Neusyrisch analog, dessen Analogie auch o (او) für ܐܦ aufweist, während es für ܦ φ um der wei-

tern Verderbniss, nach der ܒ݂ und ܦ݂ wie ܘ diphthongesirend wirken, entgegenzuwirken häufig ܦ݁ p einsetzt, also ܣܦܘ̈ܬܗ s i p w ā ϑ e h liest.

Schliesslich glauben wir noch in ܗܢܬ, h a ð sowie in ܗܢܬܘܢ h a ð u n du und ihr eine Eigenthümlichkeit des Westaramäismus zu finden, die nämlich ein *h* in Pronominibus zu zeigen, wo der Osten א gebraucht, so היך und ܐܝܟ, so הכן und ܐܟܢ etc. Dies zeigt sich schon im bibl. Hebräisch, denn die späte, westaramäisch beeinflusste I. Chronik schreibt 13, 12 היך אביא אלי wo 2. Sam. 6, 9 bietet איך יבא אלי ארון י׳.

Das Wort ܬܘܡܐ Mund ist mit *t* auch bei den Arabern in Vordersyrien gebräuchlich in der Form ثم. Vgl. Burckhardt Travels p. 10 und Berggren Guide s. v. b o u c h e.

Zwei Merkwürdigkeiten der Herzogl. Sammlungen in Gotha.

Von

Dr. W. Pertsch.

1. Eine Gemme mit Pahlawi-Inschrift.

In dem Kunstkabinette auf Schloss Friedenstein hat vor wenigen Tagen der Zufall, welcher schon so oft derartige Entdeckungen vermittelt hat, einen interessanten Fund machen lassen. Unter den schönen Gemmen, welche die genannte Sammlung besitzt, befindet sich eine, welche Prof. Wieseler in seinem Aufsatze „Ueber die Sammlung von Alterthümern auf Schloss Friedenstein" (in den Jahrbb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande, H. XLI, Bonn 1866) p. 54 mit folgenden Worten beschreibt: „Unter den Intaglios verdient besondere Auszeichnung ein orientalischer Granat mit der Darstellung eines bärtigen männlichen Kopfes, das in künstlerischer Beziehung gelungenste Stück der Sammlung, auch wegen des Gegenstandes von besonderem Interesse. Der Kopf soll wohl ein Porträt sein. Etwa ein orientalischer König? Das Haupthaar ist von einem sicherlich als aus Metall bestehend zu denkenden Diadem umgeben, auf welchem oben ein blätterartiger Schmuck wie Zinnen auf einer Mauer [1]) herumläuft; in den Ohren gewahrt man Gehänge". Die Gemme kam in das herzgl. Kunstkabinet aus dem Nachlasse des Herzogs August v. S. Gotha-Altenburg († 1822); wann und woher sie in den Besitz des letzteren gelangte, habe ich nicht ermitteln können. Wahrscheinlich um einen Bruch am Rande, dem Gesichte des eingeschnittenen Kopfes gegenüber, zu verbergen, ist der ovale 3, 7 Centimeter lange und 2, 65 Centimeter breite, nach Art aller im Alterthume geschnittenen oriental. Granaten auf der Schnittseite convex, auf der Rückseite tief concav geschliffene Stein mit einer Goldfassung versehen, welche aus zwei schachtelartig in einander greifenden Rändern oder Rahmen besteht. Da die beiden Theile dieser Fassung in einander gekittet waren, und die Fassung bei nicht sehr genauer Betrachtung den Eindruck eines massi-

1) Aber eng aneinander schliessend, ohne Zwischenräume. Der Kopf ist im Profil dargestellt. P.

ven, den Stein fest einschliessenden Randes machte, so war seit langen Jahren Niemand auf den Gedanken gekommen, die Fassung zu öffnen und sich den Rand des Steines genauer anzusehen; bis vor einigen Tagen, als Herr Holzbildhauer Wolfgang sich bemühte, etwas Gyps, welcher von einem genommenen Abgusse der Gemme in den Fugen der Fassung sitzen geblieben war, mit einem Holzspänchen zu entfernen, die Fassung sich von selbst auseinander gab, und am Rande des Steines eine am Hinterkopfe des Königs entlang von oben nach unten laufende, zierlich und klar geschnittene, von dem oben erwähnten Bruche nicht berührte Inschrift erkennen liess. Als Herr Wolfgang mir einen wohlgelungenen Wachsabdruck der verkehrt geschnittenen Inschrift mittheilte, erkannte ich die Schrift derselben sofort als Pahlawi, und auch die Lesung ergab sich bald und ohne Schwierigkeit, nachdem sich mein Auge erst einigermassen an die zwar scharfe, sehr kleine Schrift gewöhnt hatte. Die Inschrift, deren Zeichen an Grösse und Gestalt sonst vollständig den Lettern auf den Münzen Schâpûr's I und seiner nächsten Nachfolger gleicht, lautet, in hebräische Schrift umschrieben, folgendermassen:

מזדיסן בגי שהפוחרי מלכאן מלכא איראן ואניראן מנוֹחתרימן
יזתאן ב... בור

und stimmt also, bis auf die beiden Endworte, von welchen ich sogleich sprechen werde, mit den bekannten Münzlegenden — welche indess durchgängig die erweichte Form יזדאן statt der alterthümlichen יזתאן [1]) zeigen — und dem Eingange der Inschriften von Naqsch-i-Rustam und Hâggiâbâd überein. „Der Ormuzdverehrer, der göttliche Schâpûr, König der Könige von Erân und Nicht-Erân, himmlischer Same von Göttern" — soweit ist die Inschrift vollkommen klar; dagegen geben die beiden letzten Worte, von denen das letzte deutlich und ohne Verstümmelung [2]) בור heisst, während von dem vorletzten nur das beginnende ב erhalten, das andere bis auf

---

1) Wie überhaupt die zweite Hälfte der Inschrift bei weitem weniger gut erhalten ist, als die erste, so ist auch das ת nicht mehr vollständig vorhanden; was davon übrig ist, reicht aber vollkommen hin, um erkennen zu lassen, dass oben ein ת, kein ד dagestanden hat, und stimmt mit dem gleichfalls nur noch unvollständig erhaltenen ת in מנוֹחתרי vollkommen überein.

2) Zwischen seinem Ende und dem Anfange des oben erwähnten Bruches (der Bartspitze des Kopfes gegenüber) liegt noch ein unbeschriebener und auch gar keine Spur einer etwa abgeriebenen Schrift zeigender Raum von 1,5 Cent. Dagegen zeigen sich am andern Ende des Bruches, 4 Millim. vom Anfange unserer Schrift entfernt, gerade dem Diademe des Kopfes gegenüber, zwei nebeneinander stehende, nach unten etwas verlängerte Puncte, die allerdings den Anschein haben, als ob sie die schwachen Ueberreste einer mit dem ausgebrochenen Stücke der Gemme verloren gegangenen Inschrift wären; doch vermag ich aus denselben durchaus nichts zu machen. Keinesfalls bestand zwischen der erhaltenen und der vielleicht verloren gegangenen Inschrift eine unmittelbare Verbindung, da die erstere, wie gesagt, nach beiden Seiten vollkommen frei und abgeschlossen dasteht.

geringe Spuren abgerieben ist (so: [illegible]), zu einigem Zweifel Veranlassung. Zuerst war ich geneigt, diese beiden Worte zu ב[גי] מזד[יסן] zu ergänzen und in ihnen eine einfache Wiederholung der Eingangstitulatur zu sehen; indessen nimmt das vorletzte, mit ב beginnende Wort einen mindestens um ein Drittheil grösseren Raum ein, als das an zweiter Stelle der Inschrift stehende בגי, und muss also auch ein von letzterem verschiedenes und zwar etwas längeres Wort sein; auch lassen sich die noch vorhandenen Reste verwischter Buchstaben mit der Lesung בגי nicht vereinigen. Unter diesen Umständen liegt die Vermuthung nahe, dass wir in dem fraglichen Worte das auch auf den erwähnten Steininschriften an dieser Stelle stehende ברבן [1]) „Sohn" zu suchen haben dürften. Das letzte Wort wäre dann entweder einfach מזד zu lesen, und „Sohn des Ormuzd" zu übersetzen, oder in irgend einer Art zu ergänzen. Die erstere Annahme und Uebersetzung, welche dem Sinne nach sehr gut passen, eine ganz vortreffliche Steigerung zu dem unmittelbar vorhergehenden Epitheton des Königs geben würde („entsprossen von Göttern, ein Sohn des Ormuzd"), hat doch zweierlei gegen sich: erstens, dass unter den vielen extravaganten Titulaturen der persischen Könige doch die „Sohn des Ormuzd" meines Wissens nie vorkommt; zweitens, dass das Wort מזד alleinstehend für אהורא-מזד, wie im Altbaktrischen mazdâo für ahurô mazdâo, so viel ich weiss, im Pahlawi sich nicht nachweisen lässt, und es nicht ohne Bedenken ist, aus einer einzigen, noch dazu zweifelhaften Stelle einen solchen sonst nicht nachweisbaren Sprachgebrauch zu erschliessen. Zu einer Ergänzung also müssen wir schon unsere Zuflucht nehmen, und da bietet sich als das Nächstliegende dar ברבן מזד[יסן] zu lesen, und unter dem מזדיסן Ardschêr I. zu verstehen, der recht wohl *κατ' ἐξοχήν* als „d e r Ormuzdverehrer" bezeichnet werden konnte, da er es ja war, der nach jahrhundertelanger Vernachlässigung des Ormuzddienstes bei seiner Thronbesteigung zuerst wieder die Feueraltäre und den alten persischen Cultus in seiner Reinheit herstellte: eine tiefgreifende religiöse Reformation, welche nur 12 Jahre vor der Thronbesteigung seines Sohnes Schâpûr I. stattfand, und deren Andenken also zur Zeit, der unsere Gemme ihr Entstehen verdankt, noch das frischeste und lebhafteste sein musste. Indessen lässt sich doch nicht läugnen, dass auch diese Annahme etwas Ge-

---

1) So möchte ich das zweifelhafte Wort mit Spiegel (Huzv.-Gr. S. 172) lesen, während Norris und Thomas (Journ. R. As. Soc. XIII, 375) ברי, M. A. Levy (Ztschr. XXI, 451) בריה lesen wollen. Mit einem ausgeschriebenen ברבן lassen sich auch die vorhandenen Andeutungen auf unserem Steine wohl vereinigen, nicht aber mit ברי oder בריה. Es ist sehr zu bedauern, dass gerade diese Stelle der Inschrift schadhaft ist, da dieselbe, wenn meine Vermuthung gegründet ist, bei besserer Erhaltung die noch bestehenden Zweifel über die richtige Lesung jenes Wortes mit einemmale zerstreut haben würde.

zwungenes hat, und es scheint mir deshalb das Gerathenste, anzunehmen, dass der Steinschneider durch irgend einen Umstand nach dem Worttheile מזד in seiner Arbeit unterbrochen wurde und dieselbe unvollendet liegen liess, und dass wir, um die Inschrift so herzustellen, wie sie ursprünglich beabsichtigt war, geradezu Titulatur und Namen Ardschêr's I. zu ergänzen haben. In welcher Art der letztere unter der Regierung seines Sohnes officiell titulirt wurde, ersehen wir am besten aus der auch in sprachlicher Hinsicht mit unserer Inschrift genau übereinstimmenden Steininschrift A von Hâǵǵiâbâd, welche von Westergaard in seiner Ausgabe des Bundehesch S. 83 mitgetheilt wird. Dort Z. 3 (und ganz ähnlich auch in der Inschrift B S. 84 und in der A no. 4 von Naqschi-Rustam bei de Sacy Ant. de la Perse heisst es: כרבן מזדיסן בגי ארתחשתר מלכאן מלכא איראן מנ־כתרי מן יזתאן, und so, scheint mir, würde der Steinschneider aller Wahrscheinlichkeit nach auch unsere Inschrift vervollständigt haben, wenn er seine Arbeit überhaupt vollendet hätte.

Es bleibt uns nunmehr noch Eines zu beweisen, was wir bisher stillschweigend angenommen haben, nemlich dass unsere Gemme wirklich Schâpûr dem ersten (238—269), dem Sohne Ardschêrs I angehört. Es lässt sich dies vor allen Dingen aus der Zierlichkeit der Schrift und dem ungemein vortrefflichen Schnitt des Kopfes folgern, nach welcher man, ohne das Zeugniss der Inschrift, sich versucht fühlen könnte, die Entstehung der Gemme viel weiter zurück, in die schönste Zeit der griechischen Kunst zu versetzen, während sich nach einer treffenden Bemerkung Mordtmanns in Ztschr. VIII S. 7 u. 8 an den Münzen nachweisen lässt, dass gerade die Regierung Schâpûr's II. den Anfang des Verfalles und der Barbarisirung des Kunststyles unter den Sâsâniden bezeichnet. Wenn dieser Umstand gegen Schâpûr II. und in noch höherem Grade gegen dessen Sohn, Schâpûr III, spricht, so entscheidet gegen ersteren noch ein anderes Zeugniss, nemlich das Profil des dargestellten Kopfes, welches mit seiner gebogenen Nase dem Schâpûr's I, wie es auf Münzen und auf der Gemme bei de Sacy Mém. de l'Institut. Classe d'Histoire etc. T. II (1815) pl. II (zu S. 202) no. 1 und bei Mordtmann in Ztschr. XVIII Taf. 1 no. 10 erscheint, ungleich näher steht, als dem Gesichte Schâpûr's II., welches auf den mir bekannten Münzen durchaus eine ganz gerade Nase zeigt.

2. Die Medaille des Awrangzêb.

Die silberne Medaille des Awrangzêb, welche im hiesigen herzgl. Münzkabinette als Unicum aufbewahrt wird, ist zwar schon mehrfach besprochen und beschrieben worden, aber stets so mangelhaft, dass eine erneuerte, kurze und hoffentlich genügendere Besprechung derselben nicht unerwünscht sein dürfte. Die runde, massiv silberne Medaille, welche bei 11, 3 Centimeter Durchmesser und

2, 05 Dicke ein Gewicht von 4, 58 Zollpfund hat, zeigt auf jeder Seite eine viereckige Mittelfläche mit Inschrift, und in den von diesem Vierecke abgeschnittenen Kreissegmenten die vier Zeilen eines persischen Rubâ'i. Die Herstellung der Medaille scheint durch Guss, unter Nachhilfe des Grabstichels, erfolgt zu sein. Besprochen ist die Münze meines Wissens schon viermal: zweimal in besonderen Schriften, dann zweimal gelegentlich. Zuerst hat der Eisenacher Gymnasialdirector Joh. Ernst Müller in einer ziemlich sonderbaren Gelegenheitsschrift zu der am 8. April 1715 erfolgten Entlassung seiner Abiturienten unsere Münze besprochen, und unter dem vielen Thörichten, was er über dieselbe sagt [1]), findet sich doch auch eine Nachricht von Werth über die Art, wie dieselbe nach Europa und in das hiesige Kabinet kam. Sie wurde nemlich von einem gewissen Wouter Falkenier „florentissimae per Indiam orientalem societatis mercatoriae apud Belgas olim socio et postmodum gubernatore" mit nach Europa gebracht, und aus dessen Nachlasse im J. 1710 in Amsterdam von Christian Schlegel für das Cabinet des Fürsten Günther von Schwarzburg erworben; das ganze Kabinet dieses Fürsten wurde dann bekanntlich von Herzog Friedrich II von Gotha im Jahre 1712 angekauft, und bildet noch heute den eigentlichen Stamm der hiesigen Sammlung. So kam die Münze nach Gotha. Eine dieser Schrift von J. E. Müller beigegebene Abbildung der Medaille ist sehr schlecht; desto besser dagegen eine andere, welche sich bei der zunächst zu erwähnenden Schrift Georg Jakob Kehr's „Monarchae Mogolo-Indici vel Mogolis magni Aurenk Szeb numisma Indo-Persicum etc. Lipsiae 1725. 4°." befindet, und auf welche ich desshalb verweise. Was die Schrift Kehr's selbst betrifft, so ist dieselbe zwar unnöthig weitläufig, aber für die damalige Zeit und Kehrs beschränkte Hilfsmittel doch ganz respectabel; wenigstens bezeichnen die beiden späteren und unter günstigeren Verhältnissen unternommenen Erklärungen von O. G. Tychsen (Introductio in rem numariam Muhammedanorum p. 212 und Addit. p. 86) und J. H. Möller (de numis orientalibus in numophylacio Gothano asservatis Comment. altera, Gothae 1830, p. 26) gegen Kehr eigentlich keinen Fortschritt.

Die Inschriften, deren Lesung gar keine erhebliche Schwierigkeit bietet, lauten folgendermassen:

A. Im Innern: عالم گیر بادشاه غازی اورنگ زیب بهادر محمّد ابو
الظفر محیّ الدین سنه ١٠٣١

Das Datum sieht auf Kehr's Abbildung wie ١٠٤٣ aus, und ist auch von ihm, Tychsen und Möller so gelesen; es ist aber in der

1) Was Müller über die Aufschrift der Medaille sagt, ist offenbar der unten zu citirenden Stelle aus Tavernier's Reisen entnommen: auf die dort besprochene und abgebildete Münze passt es, auf unsere nicht.

That ١٠٩, wie schon eine Vergleichung mit dem Datum der Thronbesteigung auf dem ℞. lehrt. — Sowohl hier als auf der Umschrift steht ganz deutlich ابو الظفر, nicht, wie sonst die Kunjah Awrangzêb's angegeben wird, ابو المظفر.

Am Rande: (Chafîf)

قدر افزای سیم وقیمت زر　　سکّهٔ پادشاه بحر وبر است
شاه اورنگ زیب عالم گیر　　که ز روز ازل ابو الظفر است

„Den Werth des Silbers erhöhend und die Würde des Goldes ist die Münze des Herrschers über Meer und Land, des welterobernden Königs Awrangzêb, der von Ewigkeit her der Vater des Sieges ist".

℞. Im Innern: سنه ١٥ جلوس میمنت مانوس ضرب دار الخلافه شاه جهان اباد. Schâhigihânâbâd ist bekanntlich ein Synonym von Dihli.

Am Rande: (Ramal)

سکّه زد بر روی سیم وزر زالطاف اله
پادشاه گنج بخشی اورنگ زیب دین پناه
تاد عالم گیر یا رب سکّه اش جو تیغ او
تابود رایج بهفت اقلیم نقد مهر وماه

„Durch Gottes Gnade beprägte das Antlitz des Silbers und des Goldes der Schätze verschenkende Herrscher, die Zuflucht des Glaubens Awrangzêb. O Herr! möge seine Münze die Welt erobern, gleichwie sein Schwert, auf dass in den sieben Zonen die Sonnen- und Mond-Münzen umlaufen".

Sonnen und Mond-Münzen d. h. Gold- und Silbermünzen, nach der Gewohnheit Awrangzêb's, auf seinen Münzen Gold und Silber durch jene Ausdrücke bezeichnen zu lassen (vgl. Tychsen Introductio p. 202 Anm. bestätigt durch eine Anzahl Exemplare bei Marsden und in der hiesigen Sammlung). Freilich pflegt dann der Mond durch بدر ausgedrückt zu sein, und es ist mir ausser dem vorliegenden kein Beispiel bekannt, in welchem dafür ماه stünde; doch dürfte der Annahme wohl kaum etwas entgegenstehen, dass hier ماه für بدر gewählt sei, theils dem Reime auf دین پناه zu Liebe, theils um die wegen ihrer Alliteration so beliebte Zusammenstellung مهر وماه zu erzielen.

Ein zweites Exemplar unserer Medaille ist meines Wissens nicht bekannt; ähnliche Münzen aber finden sich beschrieben bei Tavernier, Voyages (Paris 1692) T. II p. 229, Adler Mus. Cuf.

Borg. Vel. p. 92 Tab. VIII, Richardson Persian Dictionary (Oxford 1777) s. v. سكه, Marsden Num. orient. no. DLVI p. 466. Ueber den Zweck, welchem solche Münzen dienten, kann ich etwas Bestimmtes nicht angeben. Richardson schweigt über diesen Punkt ganz; Adler und Tavernier sagen, sie seien bei der Thronbesteigung des Fürsten unter das Volk vertheilt worden, und nach Müllers Aussage wird in dem Falkenier'schen Auctionskataloge dies auch von unserer Medaille behauptet: natürlich mit Unrecht, da sie ihrer eigenen Angabe zufolge vierzehn Jahre nach der Thronbesteigung Awrangzêb's verfertigt ist. Marsden sagt, dergleichen Medaillen seien als Auszeichnung an vornehme Leute verschenkt worden, und vergleicht nicht unpassend die an unseren Höfen üblichen Geschenke von Tabatieren u. dgl. Diese Angabe Marsdens mag wohl richtig sein, und dass solche Geschenke besonders bei feierlichen Gelegenheiten, also z. B. bei einer Thronbesteigung, gemacht worden sein mögen, ist nur natürlich; wenn auch von einem „Ausstreuen unter das Volk", wie Adler will, bei so gewaltigen Münzen schwerlich wird die Rede sein können.

Die jüngsten Ausgrabungen Arabischen Geldes in Schweden.

Von

Dr. C. J. Tornberg.

Im vierten Abschnitte meiner „Symbolae ad rem numariam Muhamedanorum, Upsaliae 1862" habe ich über die Kufischen Münzfunde Schwedens bis ins Jahr 1861 Bericht abgestattet. Seit dieser Zeit sind mehr als viertausend Dirhems von mir untersucht, die aus 27 verschiedenen Funden herrührten, welche, mit vier Ausnahmen, die dem Festlande angehörten, alle auf der Insel Gotland gemacht wurden. Die Funde nebst den bei diesen Gelegenheiten mit ausgegrabenen Schmucksachen u. s. w. hier näher zu beschreiben, halte ich nicht für nöthig; denn sie sind im allgemeinen einander sehr ähnlich. Die Münzen aber werde ich, mit Hinweisungen auf „Numi Cufici regii Numophylacii Holmiensis Upsaliae 1848", nach den verschiedenen Classen anführen, und zwar solche, welche noch nicht in Schwedischen Funden erschienen, und ich übergehe nur solche Varietäten, die von wenig Belang sind.

Cl. I. Umajjaden:

Sieben Dirhems, geprägt in Ardeschir-Khorra, J. 91; Mâhi, Sûq-el-Ahwaz, Istakhar und Destuwa, alle J. 97 (mit سنة 3); in Wâsit J. 127 und 129. Die letzte Münze ist darum merkwürdig, weil der Rev. von einem Dirhem el-Mutamids hergenommen ist. In diese Classe gehört auch eine aus Dimeschq von J. 131.

Cl. II. Abbasiden:

Diese waren am zahlreichsten repräsentirt, und mehr als siebzig, worunter beinahe alle nach d. J. 300 geschlagenen sehr selten sind. Wir geben sie nach der Reihe der Khalifen an.

El-Mehdi:

1) Baghdâd (مدينة السلام). Zwei Löcher haben die Jahreszahl beschädigt, so dass nur وخمسين ومية davon übrig ist. Folglich kann der Dirhem auch el-Mansûr zugeschrieben werden. Ich gebe ihn hier nur, weil die Rückseite die gewöhnliche Umajjadische zeigt, und er somit ein Gegenfüssler jenes von Wâsit 129 ist.

2) Afrika J. 163 (بمدينة افريقية). Der Rev. hat: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليفة المهدى Unten sind Spuren eines verwischten Wortes. Die Schriftzüge sind die der afrikanischen Münzen, und der Prägeort kann nicht anders gelesen werden.

3) Harûnabâdh (بهرون اباد) J. 168. In der Area der Rückseite liest man: الخليفة المهدى | مما امر به الامير | بن امير المؤمنين; oben: ارمينية und unten: حسن Ohne Zweifel ist hier Harunabad dieselbe Stadt, die, gewöhnlich el-Harunijja genannt, in der Nähe Mera'schs von Harûn-el-Reschîd gegründet worden, der wohl auch unter „dem Sohn des Fürsten der Gläubigen" [1]) hier zu verstehen ist. Der Ort ist mit dem Worte ارمينية näher bestimmt.

Harûn-el-Reschîd.

4) Misr (el-Fostât) 172. Die Rev. ist ganz abgenutzt.

5) Balkh 184. Von el-Amin geprägt, ganz wie No. 191. In Area II oben: ر, unten بخ

6) El-Muhammedîja (El-Rejj) 189. Halb. Von der Rückseite nur: ولى عهد المسلمين und unten: حمود übrig. Zu vergleichen No. 186*, S. 305.

7) Samarqand (بمدينة سمرقند) 193. Auf dem Rev. nach dem gewöhnlichen Symbolum: تميم

El-Amin:

8) Baghdâd 194. Trägt dieselben Aufschriften, wie No. 239, ist aber nur ein halber Dirhem. Solche Theilungen der Münzen sind in schwedischen Funden äusserst selten.

El-Mamûn:

9) Nisabur 194, ganz wie No. 236.

10) Samarqand 195. Die Area des Rev. wie No. 264.

11) El-Muhammedîja 196. Es ist die nämliche, seltene Münze in einem schönen, wohl erhaltenen Exemplare, die Frähn in Recens. Cl. II, 278 veröffentlicht hat. Die äussere Randschrift der Av. ist: طاهر o بن الحسين o مولى المأمون o ذو اليمينين o und giebt also zum ersten Male auf einer Münze den Namen des Stifters der Tahiridischen Dynastie.

12) El-Muhammedîja 200, als No. 287.

13) Samarqand (بمدينة سمرقند) 202. Das Wort المشرقين ist nicht ganz klar; kann aber schwerlich wegen des Titels, den Fadhl ben Sahl führte, und der auf dem Rev. ist, anders gelesen werden. Dieser hat unten: المشرق, und der Rev., nach dem Symbolum: ذو الرياستين

---

1) Da ich die Münze nicht zur Hand habe, kann ich nicht einstehen für das Wort الامير, statt dessen in dieser Zeitschr. IX, 251 wohl bisher قرون erscheint.

14) Isbahân (بمدينة اصبهان) 204, ganz wie 300 s.

El-Mo'tasim:

15) Misr 220. Anderen Dirhemen El-Mo'tasims vollkommen gleich.

El-Mutewekkil:

16) Samirra (سرمن راى) 234 u. 240. Oben in der Area II لله und unten: المتوكل على الله

17) Misr 242. Wie No. 362; was auch von 18) Armenia 243 und 19) u. 20) Dimeschq 243. 245.

El-Mustain:

21) u. 22) Armenia 249. 250. Ar. I nach dem Symbolum: العباس بن امير المومنين und Ar. II المستعين بالله

23) u. 24) Samirra 249. 250, ganz wie der vorhergehende, und so auch 25) Tiflis 250.

El-Mo'tezz:

26) Baghdâd 254. Ar. I unten: عبد الله بن امير المومنين; Ar. II: المعتز بالله امير المومنين

27) Samarqand 254 und 28) Isbahân (بمدينة اصبهان) 261 sind No. 26 ganz ähnlich. Nur wegen der verschiedenen Rev. führe ich diese zwei Dirhem hier auf, obgleich sie übrigens den Tahiridischen sehr ähnlich sind.

El-Muhtedi:

29) Wâsit 255. Ganz wie 379. Die Münzen dieses ephemeren Khalifen sind höchst selten.

El-Mo'tamid:

30) Wâsit 257. Ar. I unten: جعفر; Ar. II nach dem Symbolum: المعتمد على الله

31) Samarqand 257, und 32) Samirra 258 wie No. 30.

33) Samirra 259. Die Rückseite ist nicht geprägt.

34) El-Pendjhêr (البنجهير) 262. Ar. II nach dem Symbolum: المعتمد على الله

35) Balkh (بمدينة بلخ) 263. Ar. I unten: محمد; übrigens wie der vorhergehende.

36) Baghdâd 265. Ar. I: unten: الموفق بالله; Ar. II wie No. 30.

37) Samirra 269. Ausser المفوض الى الله in der Adv. unten, ganz wie 30.

38) Jahr 270. Der Prägeort ist ausgelassen, und die äussere Randschrift des Av. fehlt. Ar. II hat nur das Symbolum, und oben: لله, unten: ء Die Randschrift des Rev. ist die gewöhnliche. Ich bin nicht sicher, ob dieser Dirhem hieher gehört.

39) Fâris 272. No. 30 ganz ähnlich.

40) El-Ahwâz 274. Leider sind die Areae ganz verwischt; doch ist das Aeussere mehr den Abbasidischen als den Saffaridischen Dirhemen gleich.

41) El-Schâsch 274, wie No. 34.

El-Mo'tadhed:

42) und 43) el-Basra 280, 285 haben unten an der Rückseite den Namen des Khalifen, was auch von den vier folgenden gilt.
44) Baghdâd 281; 45) El-Râfiqa 281; 46) Wâsit 282; 47) Râs-el-Ain 285.

El-Mukteffi:

48) El-Kûfa 291. Ar. I. unten ولى الدولة, und Ar. II: المكتفى بالله.
49) Fâris 292, wie no. 456.
50) Râs-el-Ain 293, No. 49 ähnlich.
51) El-Mawsil 293, wie No. 48.
52) Baghdâd 294 und 53) El-Ahwâz 294, wie No. 49.

El-Moqtadir:

54) Baghdâd 296; die eine Hälfte fehlt, wo der Name des Khalifen stand.
55) Baghdâd 297. Hat unten an der Rev. المكتفى بالله.
56) Fâris 298. Oben an der Ar. I hat er eine Blume (ꙮ) oder Blatt. Ar. II, unten: المقتدر بالله.
57) Aus demselben Orte, trägt dasselbe Jahr und unten an der Av. den Namen: سلحكرو? Uebrigens wie der Vorhergehende.
58) Dimeschq 301 wie 462.
59) El-Kûfa 301. Der Av. hat nach dem Symbolum: المقتدر بالله, und darunter scheint der Anfang eines abgenutzten Wortes. Auf dem Av. unten steht احمد بن . . . Leider ist die Münze nur halb, und die fragmentarischen Inschriften weisen eher (ة) لله auf einen Sassaniden hin.
60) Samirra 305; 61) El-Ahwâz 309; 62) 63) u. 64) Baghdâd 309, 311. 320; 65) u. 66) Râs-el-Ain 314. 317, sind alle wie 462.
67) Durch zwei Löcher beschädigt, hat er nur: سبع عشرة وثلثماية von der innern Randschrift übrig, was sowohl 319 als 317 sein kann. Nach dem Symb. des Av. zeigen sich Spuren einer verwischten Zeile. Der Rev. trägt unten: المقتدر بالله | احمد بن محمد, die letzte Zeile Neskhi.
68) u. 69) Wâsit 311. 319, wie 462.
70) بالقسمه hat vom Jahre nur ثلثماية übrig. Ist No. 462 ganz ähnlich. Wenn man hier, wie ich glaube, بالقادسية lesen darf, so begegnen wir hier wieder einem Beispiel, wie man in dieser Zeit beinahe in jedem Orte eine Münzwerkstatt aufrichten konnte.

El-Qâhir:

71) Baghdâd 321 (بمدينة السلام سنة ا . . .). Ar. I unten: [محمد رسـ]ـول الله | [القـ]ـاهر ابو القاسم بن | امير المومنين Ar. II: | بالله | [المنتقم]لله من اعدا | [الله] لدين الله. Die Münze ist nur halb. Vgl. „Symbolae ad rem num. Muh." II, No. 66.

El-Râdhi:

72) u. 73) Wâsit 323. 326, ganz wie 325, was auch von
74) Nisibin 323, gilt.

El-Muttaqi:

75) Baghdâd 329, wie 518.

Cl. VI. Tahiriden:

Tâhir I:

1) Herât (بمدينة هراة) 206, ohne äussere Randschrift auf dem Adv., wo oben: السرك?, unten: بن ابراهيم steht. Ar. I hat über dem Symbolum: ذو, unten اليمينين, was, zusammengelesen, den Ehrentitel Tahirs des ersten giebt.

Abd-Allâh:

2) Samarqand 219, ganz wie No. 19; so auch
3) Isbahân 220, und 4) el-Muhammedija 222.
5) Fâris 225, wie No. 36.

Tâhir II:

6) u. 7) Isbahân 230, 232 Beide No. 43 gleich.
8) Mâh-el-Kûfa 241, wie No. 74.
9) El-Schâsch 247, wie No. 91.
10) Mâh-el-Kûfa 248, wie No. 106.

Muhammed:

11) u. 12) El-Muhammedia 249. 251. Ar. I: العباس بن | امير المومنين; Ar. II: المستعين بالله, doch mit dem Unterschiede, dass No. 12 das Wort امير in der ersten Zeile hat.
13) Merw 249 und 14) Mâh-el-Kûfa 250 sind No. 11 ganz ähnlich.

Cl. VII. Saffariden.

Ja'kûb ben-el-Leith:

1) El-Pendjhir (البنجهير) 260, ganz wie No. 1 dieser Classe.
2) El-Ahwâz 264. Ar. I unten: الامير يعقوب; Ar. II: المعتمد بالله.

Amr ben-el-Leith:

3) Schirâz 279. Ar. I unten: الموفق بالله | المعتمد بالله; Ar. II: عمرو بن الليث | المعتمد بالله.
4) 5) u. 6) Schirâz 280. 281. 282. Ar. I: عمرو بن الليث; A. II: المعتمد بالله. Diesen gleich sind auch die zwei folgenden:
7) Arradjân 285, und 8) Fesa 286.

Tâhir ben-Muhammed:

9) Zerendj (بمدينة زرنج) 297. Ar. II: طاهر بن محمد | المكتفي بالله.

Cl. VIIa. Ahmed ben-Abdallâh.

Den von mir in „Symbolae IV, pag. 26 u. 27" beschriebenen merkwürdigen Dirhem finden wir hier noch einmal, auch in Nysabur geprägt, das Jahr ist aber hier 267. Folglich können wir hieraus schliessen, dass Ahmed schon in diesem Jahre diese Stadt inne hatte.

Cl. IX. Samaniden:

Ismail ben-Ahmed:

1) Hat das Jahr 293, der Ort aber ist ausgelassen. Unten in Ar. I steht: الحرث بن اسد, und Ar. II hat da: المكتفي بالله | اسمعيل بن احمد. Durch Vergleichung der No. 69 u. 98 dieser Classe kann man vermuthen, dass die Münze in el-Khottel geprägt worden sei.

Ahmed ben-Ismail:

2) Enderâba 300. Ar. I unten: المقتدر بالله; Ar. II trägt unter dem Namen des Dynasten: القدرة.

3) Merw 300. Ar. II: المقتدر بالله | احمد بن اسماعيل. Dieser Münzort ist für diese Dynastie ungewöhnlich, was anzudeuten scheint, dass die Stadt nur zufälliger Weise ihr gehorcht.

Nasr ben-Ahmed:

4) Bejâr (بيبار سنة مايتين). Hier fehlt eine Zahl vor „Zweihundert". Der Name des Khalifen ist auch in Ar. II übergangen, die nur نصر بن احمد (221) zeigt.

5) Balkh 301. Ar. I hat unten: احمد; übrigens wie No. 221.

6)*Ma'den 306. Ar. I unten: احمد بن سهل; Ar. II die gewöhnliche.

7) Ma'den 311 (احد عشر); wie No. 221., was auch von den drei nächstfolgenden gilt.

8) Nejsabur 312 (اثنا عشر); 9) Badakhschân 313 (ثلث عشر) und 10) Ferghâna (بفرغانه) 316.

11) El-Schâsch 318 (ثمان عشر). Der Name des Khalifen fehlt in Ar. II

12) Ma'den 318 (ثمان عشرة). Wie No. 221.

13) El-Schâsch 321. Ar. I hat unten ‾ه‾. Uebrigens wie 221. Vgl. No. 412.

14) El-Muhammedîja 324. Der Av. hat oben: ء und unten: ح ذ. Der Rev. محمد | رسول الله الراضي بالله | نصر بن احمد. Das Wort لله steht zwischen zwei Blumen. Unten ist, umgekehrt, wiederholt ح ذ. Die Münze ist sehr schön und wegen der Münzstätte höchst merkwürdig.

Nûh ben-Nasr:

15) Samarqand 333 (بسمرقنة sic!) Ar. I unten: بالله يثق. Ar. II: المستكفي بالله | نوح بن نصر.

16) Nejsabûr 339. Oben in Ar. I ذ, Ar. II: المستكفي بالله | الملك المويد | نوح بن نصر. Vgl. Symbolae IV, 111.

Abd-el-Melik ben-Nûh:

17) Samarqand 343, wie No. 556, doch عبد الملك | بن نوح.

18) Bukhâra 347, wie No. 565, hat aber oben in Ar. I ده.

Mansûr ben-Nûh:

19) Samarqand 357. Ar. I oben: عدل. Ar. II trägt die ummajadische Inschrift: الله احد الله | الصمد لم يلد و | لم يولد ولم يكن له | كفوا احد المطيع | لله منصور بن | نوح.

20) Samarqand 363. Ar. I oben: عدل; Ar. II: | المطيع لله منصور | بن نوح, und unten عز.

Jahja ben-Ahmed.

Samarqand 290. Diese Revolutions-Münze ist schon besprochen.

Cl. X.

1) Enderâba 265. Ganz wie No. 2 dieser Classe.

2) Das Jahr 268 ist nur übrig an dieser beschädigten Münze, die in Ar. I allein das Symbolum zeigt, und in Ar. II: المعتمد على الله. Das ganze Aeussere weist sie gewiss in diese Classe und der Prägort kann kein anderer sein als Enderâba.

3) Enderêba 290 (سنة تسعين ماسم الله). Unten in Ar. I: احمد بن محمد, Ar. II: المكتفي بالله. Die Abwesenheit eines samanidischen Fürstennamens hat mich bewogen, den Dirhem hierher zu versetzen.

Cl. XIV. Buwejhiden:

1) El-Ahwâz 330. Ar. I unten: احمد بن بويه. Ar. II: المتقي لله | على بن بويه.

2) El-Muhammedia 334. In Ar. I nach dem Symbolum: محمد | رسول الله | ركن الدولة | ابو على | بويه; Ar. II: المطيع لله.

3) Baghdâd 336. Ar. I: معز الدولة | ابو الحسين | بويه; Ar. II, nach dem Symbolum: المطيع الله | عماد الدولة | ابو الحسن | بويه.

4) Jahr 336 ىلده. Wie dieser Ort auszusprechen ist, wage ich nicht zu bestimmen. Ar. I: عماد الدولة | ابو الحسن; Ar. II hat nach dem Symbolum nur المطيع لله und darunter م. Die Münze ist viel kleiner und dicker als gewöhnlich.

5) Tuster min-el-Ahwâz 337. Ar. I nach dem Symbolum, in zwei Zeilen geschrieben: معز الدولة | ابو الحسين بويه. Ar. II: لله | محمد رسول الله | صلى الله عليه وسلم | المطيع لله | ركن الدولة | ابو على بويه.

6) Tuster min-el-Ahwâz 338; wie der vorhergehende. Das Wort بويه in Ar. I steht jedoch auf einer besonderen Zeile.

7) المحتسر 345. Die Münzstadt ist mir unbekannt. Ar. I wie No. 5 vorher. Ar. II ebenso, doch: عماد الدولة | ابو الحسن بويه.

Cl. XV. Hamdaniden.

1) Vom Orte nur ...بمعـ; das Jahr verwischt. Ar. I: سيف الدولة | ابو الحسن. Die Rev. hat drei unleserliche Randschriften; in Ar. II unter dem Symbolum, ganz wie in No. 5 hier oben, ناصر الدولة ابو محمد.

2) El-Mawsil 332, wie No. 2 dieser Classe.

3) Haleb (بمدينة حلب) 358. Ungewöhnlicher Weise steht der Prägeort und das Datum auf dem Rev., wo unter dem Symbolum: عمرو ... (?) zu lesen ist. Der Av. hat das gewöhnliche Symbolum, und die Randschrift des Rev. und unten مصمر, Zweifelnd führe ich diese Münze bei dieser Classe an. Bei der Prägung hat die Münze unter dem Stempel gelitten.

Cl. XIX. Merwaniden:

1) Mejjafareqin 380. Ar. I nach dem Symbolum auf zwei Zeilen: الملك بها الدولة | قطب الملة | ابو نصر | حرف Ar.: Symbolum, wie in No. 5 der XIV. Classe hier oben, und danach القدر بالله | الامير ابو الحسين | على بن الحسين.

2) Ebend. (oder Nisibis; denn die Schriftzüge sind nicht klar) 385. Ar. I nach dem Symbolum wie an der vorhergehenden und danach: الملك بها الدولة | نور الدولة قطب الملة | وعضد الاما ابو نصر. Oben steht ع. Ar. II. wie No. 3 dieser Classe.

Ali ben-Muhammed.

El-Mukhtârah (بالمدينة المختارة) 264.

Ueber türkische Metrik und Poetik.

Von

Moriz Wickerhauser.

Poesie und Poetik und ihre Schösslinge Vers und Reim waren ursprünglich Sang. Man wird demnach bei Beurtheilung einer gegebenen Metrik kaum von der *φωνή* oder von der Musik des Taktes, um den es sich handelt, ganz absehen dürfen.

Wie der Türke in Allem bedächtiger aussieht und schwerfälliger ist als wir, so bewegt sich sein Metrum auch langsamer als unseres. Unser vierfüssiger Jambus würde sich türkisch als ⏑ – – – – – – – – – – – – – – – gestalten und die 8 Längen die er damit mehr hat als wir, stellen bildlich in den zugewachsenen 8 Stillständen den Unterschied der Stromschnelle seines und unseres Gedankens, stellen gleichsam die Unbeholfenheit seiner Dichtung in Linien-Segmenten ausgedrückt dar. — Doch Gleichnisse hinken oft ärger als die türkischen Versmasse selbst. Sehen wir nun dem Gegenstande, über den nichts auffällig Erschöpfendes vorliegt, ins Auge, so werden wir damit der schöne Anfänge aufweisenden Forschung im Arischen gewiss kein Leides zugefügt haben.

Die Angaben der grammatica turcica Meninski's (Wiener Auflage 1680), insbesondere die das Hezeğ-Metrum betreffende (Seite 801 wie die grammatica die hier angezogene Seitenzahl für 108 verdruckt) haben ihr unleugbares Verdienst; aber am Ende ist's doch der Perser Wahidi, dessen Weisheitslehren über persische Metrik dort entgegenzunehmen sind.

Aus dem ersten Bande der Geschichte der osmanischen Dichtkunst von Hammer-Purgstall lernt man, dass das Iżâfet-i, das Fürwort ك und „manche Partikeln“ gleichzeitig, dass das Bindewort و „bald kurz, bald lang, jenachdem es we oder bloss u gelesen wird“ sei. Im 3ten Bande des genannten Werkes scheint dann bei der Besprechung der Blüthenlese Nazmi's (S. 65—78) Manches als auf Metrik zielend geboten zu sein. Dies ist aus dem Grunde abzuweisen, weil ein Zusammenhang zwischen den Endbuchstaben, nach welchen Ghasele in Diwane geordnet zu werden pflegen, und zwischen deren Zeitmassen in der Natur der Dinge nicht gegeben ist. —

Beherzigt man endlich die im XVII Bd. der Zeitschr d. D.M.G Seite 510 gebrachte metrische Regel No. 2, die stichhältig sein mag, so erübrigt dann eigentlich nur noch die Frage: was sich die Türken überhaupt und insbesondere im sogenannten goldenen Zeitalter ihrer Poesie für Ansichten über Metrik gebildet haben?

Zu theilweiser Beantwortung benutze ich meine emendirte Kopie einer, der hiesigen Hofbibliothek gehörigen Handschrift des بحر المعارف von Sururi, der von Süleymân Kânûni beauftragt war, den Prinzen Muṣṭafâ über Metrik und Poetik aufzuklären. (Flügels Katalog Bd. I S. 208).

Er sagt: es seien zu unterscheiden Naturalisten اهل طبع und Metriker عروضيان und die natürliche Gemüthsanlage طبع ersetze die Kenntniss der metrischen Regeln nicht. Die Metrik selbst aber sei der Ornat der Schöngeister حليهٔ ظرفا und der Schmuck der Edlen پيرايهٔ شرفا. — Die gebundene Rede erklärt er als gewogene, gereimte, absichtlich phantastische Rede.

قطعه gilt ihm zwei bis neun Beit,

قصيده neun und mehr Beit mit gleichem Reim,

ترجيع (Echo) drei oder fünf oder sieben Beit, zwischen welchen sich immer derselbe Beit wiederholt.

Vor Erklärung des Versbaues und der Grundmetra, wobei er von den Ansichten Khalîl ben Ahmed's, die aus Freytags Darstellung bekannt sind, nicht wesentlich abweicht, finden sich Kunstausdrücke erklärt, unter welchen hervorzuheben sind

معقد oder ein Hemistich, dessen Wortfolge schwierig auszusprechen ist.

سهل ممتنع ein Vers, der leicht scheint, zu welchem man aber schwer, was sie نظيره nennen, sagt.

نظيره ein Vers, der die gegentheilige Ansicht zu einem gegebenen anderen Verse ausdrückt. Der zu widerlegende Vers heisst auch اصل und der widerlegende نقيضه z. B.

اصل

شول كشنك كه النده مالى وار

فقر وقلت چكمز اول خوش حالى وار

Der Mensch, der in seiner Hand seine Habe hält,
erduldet nichts von Armut und Mangel, wohl ihm!

نقيضه

هر كشنك كه النده مالى وار
كوكلى بغلودر اكا بدحالى وار

Der Mensch, der in seiner Hand seine Habe hält,
dessen Herz ist gebunden, weh ihm!

موشّح heisst der شعر, in welchem die Anfangs- oder die Mittelbuchstaben zusammengestellt einen Namen بو آدم آدی bilden.

معمّا heisst der Beit, in dem ein Name versteckt ist, کاندہ آن کولمنش اوله.

تاج بیت heisst der Beit, der auf den تخلص genannten, in welchem der Name des Dichters erwähnt wird, folgt.

ردیف, nennt er das immer nach dem Reim wiederholte Wort, لفظ, und bringt ein t. Beispiel mit dem redif Sultan Mustafa — also können auch zwei und vielleicht mehr Worte redif sein; er fügt hinzu, was die Metriker redif nennen, komme im arabischen Verse nicht vor, وبالکل که ردیف عرب شعرلرده واقع اولمش دکلدر. —

Die Antithese nennt er تضاد z. B. حرارت und برودت im folgenden Vers.

حرارتدن بن اولدم آه
برودتله بنی یاقدك دریغا

Vor Hitze muss ich sterben? ach!
Durch Kälte hast Du mich versengt, o weh!

تشبیهات erklärt er für gleichbedeutend mit Metapher, استعاره.

محتمل الضدّین ist der Beit, oder sind überhaupt Verse, die sowohl im Sinne des Lobes als im Sinne des Tadels aufgefasst werden können.

وزن ist ihm jene Gestaltung bewegter und ruhender Buchstaben, aus welcher das natürliche Gemüt Ergötzung schöpft, حرکات وسکناتده حاصل اولان هیئته دیرلر که طبیعت آندن ذوق ایده. —

In der Lehre vom Versbau hat er die bei Freytag vorkommenden Ausdrücke und erläutert sie an persischen Beispielen. Warum man den letzten Fuss (جز und جزء) des ersten Hemistichs عروض nenne, darüber lägen vieler Gelehrten Aussagen vor (وجه تسمیه‌سنده استادلرك اقوالی چوقدر) aber die richtige Angabe sei die, weil sich der Vers dem عروض gemäss darstelle, ausbreite, präsentire, که معروض علیه شعردر وشعری اکا عرض ایدرلر.

Er kennt Grundmetra, سالم, und abgeleitete, غیر سالم. Die Zahl der ersteren giebt er auf 19 an und definirt die Namen.

1. هزج als eine beim Singen sich gut machende Intonation
2. رجز, als Veränderung, علّت, weil es deren so viele erleide
3. رمل, als das Wiegen, Hingleiten, Hüpfen und Tanzen oder Schaukeln auf den Wellen (بلمکه دیرلر — nebenbei gesagt ist رمل, das

tatarisch-türkische Lieblingsmetrum). 4. منسرح als das Fliessen-machen (اقتمق) weil es auf der Zunge flüssig sei لسانده جاری اولدوغیچون. — 5. سریع als das Eilige (اوجی). — 6. خفیف bringt er ohne Angabe des Benennungsgrundes; er führt zwar ein 1. Beispiel an, doch scheint dies nur für den Belehrungszweck verfertigt. 7. مضارع als das dem Metrum رمل „Aehnliche" مشابه. 8. مقتضب als das Unüberlegte (فكر اولنمامش) seiner ungeordneten Phonesis halber انتظام تلفظ اولنمادوغیچون. 9. مجتث als das Amputirte (قسلمش), weil ihm ein Fuss abgeschnitten ist. 10. متقارب als das Annähernde (یقلاشدیجی), weil es die Wörter nähert. 11. متدارك als das Zusammenreichen-machende (یتشدیجی), weil es die Wörter in Contiguität bringt. 12. مدید als das sich Ziehende, weil sich sein erster Fuss zieht صدری چکلدوکی ایچون. 13. طویل als das Lange, weil es so ist (اوزون اولدوغیچون); sein 1. Beispiel ist ein panegyrischer Vers, dem man die Gelegenheitsarbeit leicht abmerkt. 14. بسیط als das Ausgebreitete, weil sich in jedem Fusse desselben die سبب خفیفلر ausbreiten. 15. وافر als das reichlich mit Lautzeichen versehene. 16. کامل habe seinen Benennungsgrund entweder in der Vollständigkeit des ضرب oder in der Vollzähligkeit der Lautzeichen. Nach 16 bemerkt er, dass es bei den älteren Dichtern (متقدمین) streitig sei ob es 15 oder ob es 16 Grundmetra gebe; die neuern (متأخرین) aber hätten noch einige hinzugefügt, nämlich:

17. جدید oder فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن. — Seinem Beispiele nach dürfte auch der mittlere Fuss مستفعلن sein, es beginnt:

اول حبیبك كه یوق وفا سی سومكل

Deinen untreuen Freund liebe nicht.

18. مستعجل oder مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن

19. متأخر oder فاعلاتن مفاعیلن مفاعیلن. — Dies sei das letzt erschienene aller Metra. Nach seinem Beispiele darf für den mittleren Fuss auch مفاعلن gesetzt werden, denn es lautet:

گل بری گل قیمکل مکدر قل

Komm! Daher komm! Kränk' deinen Buhlen!

Die Veränderungen durch welche aus den Grundfüssen (اجزاء اصلیه) die abgeleiteten (متفرعات) entstehen heissen ihm ازاحیف

wenn sie in den سبب, und علل wenn sie in den فواصل vorkommen. Er führt deren an:

1. جز 2. خرم 3. خرب 4. خبن 5. ثنى 6. قبض 7. شتر 8. قصر 9. قطع 10. كف 11. كشف 12. وقف 13. حذف 14. صلم 15. خبل 16. تشعيث 17. اضمار 18. قطف 19. حذذ 20. شكل 21. عقم 22. حص 23. زلل 24. بتر 25. جحف 26. حلج 27. رفع 28. ثلم 29. ثرم 30. نحر 31. تشبيع 32. لف 33. الالت 34. ترفيل

Unterschiede gegen die arabischen und gegen die persischen زحافات und علل (für welche letzteren ich mich in Folge gütiger Auskunft meines verehrten Collegen Barb an Geitlins Angaben halte) lassen sich folgende bemerken:

خبن Freytags „Zusammenfalten und Zusammennähen“ heisst nach der Uebersetzung seiner Wörterbücher: das Gewand zerstücken (لغتده. قفتال صماغه ثورلم), dann: dessen Saum heraufnehmen und unter der Achsel bergen (اتكى بردن قالد روب قولتوقده صاقلمقه). — Im Pers. erleidet die Veränderung nur der Fuss فاعلاتن der dadurch فعلاتن wird. Die Türken folgen den Arabern und wenden خبن auch auf مستفعلن und مفعولات an.

Im قطع bezeichnet Freytag das aus فاعلن gewordene فاعِلْ mit dem Kunstworte فَعْلُنْ, Sururi mit فع لن. — Im Pers. wird aus فاعلن „فاعل“ genannt فَعْلْ 2. aus مستفعلن „مستفعل“ 3. aus فاعلاتن „فاعل“ genannt فَعْلُنْ

Sein كشف fällt mit dem Freytags insoferne nicht zusammen als in der „Darstellung“ (S. 99, Z. 3, c.) der Fuss مَفْعُولَاتُ es ist der unter b und c die Veränderungen erleidet die ihn als مكشوف darstellen, während Sururi gleich mit dem Fusse مفعولاتْ mit ruhendem ta zu operiren beginnt. مفعولاتدن تاى ساقط دوشر. — Im Pers. wird aus مفعولات „مفعولا“ genannt مفعولن.

صلم definirt Sururi ungeschickt: فاعلاتندن سبب اخير دوشر وتد مجموع قطع اولور يعنى الفى دوشر وماقبلى كه لام در ساكن اولوب فاعل اولور فعلن اناله تربند قونور, denn wenn er von فاعلاتن erst das „tun“ wegfallen lässt, bleibt ihm ja kein وتد مجموع, den er wegschneiden könnte. Freytag weist صلم nur am Fuss مفعولاتْ auf, um sich selbes wie Sururi will, an فاعلاتن vorzustellen, müsste man

dieses früher in فاعلْ اتن zerlegt denken. Im Pers. wird ثلم nur auf den Fuss مفعولاتُ angewendet. —

Zu خبل hat er als erste Erklärung فاعلاتن‌دن حرف ثاني ساكن دوشوب فعلاتن اوله. — Dies mag so sein, weil im türkischen Vers wie im tatarischen das Zeitmass رمل eine hervorragende Bedeutung gewann und daher Veränderungen als darauf bezogen gedacht werden, die nach arabischer Regel dem Grundfusse desselben dem Fusse فاعلاتن nichts anhaben. In zweiter Linie bringt er erst die uns aus der „Darstellung" geläufige Erklärung. Im Wörterbuche Freytags unter خبل ist an der Stelle „syncope literarum س et ت in pede مستفعل etc." das ت mit ف zu emendiren. Unser Autor aber, nachdem er aus مستفعلن mittelst obiger syncope مُتَعِلُن gewonnen hat, sagt متعلن قالوب فعلات وقف اوله اناك برينه قونور (mŭtă'ĭlŭn bleibt und die Metriker sagen statt dessen fă'ălāt). Wenn dies wahr ist, so lässt es an Abenteuerlichkeit türkisch-metrischer Proceduren nichts zu wünschen übrig. Die Perser haben kein خبل.

اضمار hat wieder eine erste auf den Fuss فاعلاتن bezogene Definition nämlich: فاعلاتن‌دن ايكنجي حرف دوشر و عين ساكن اولو فعلاتن اولور مفعولن اناك برينه قونور „aus fā'ilātŭn fällt der 2te Buchstabe aus, das ع wird ruhend, es entsteht fă-lā-tŭn wofür man măf-ūl-ŭn setzt. Hierauf folgt erst die der Freytag'schen Erklärung adäquate. Im Pers. kein اضمار.

قطف erklärt er sich nach der 2ten der in der Darstellung S. 87, b. gebrachten Ansichten. — Die Wortbedeutung ist ihm Früchte sammeln (ميوه ديرمك). — Die Perser haben kein قطف.

Unter حذف führt er die Veränderung des فاعلاتن zu فَعِلُن (Darst. 181, C. a.) ferner zu فَعْلُن (ebenda b) nicht an, vermutlich weil selbe nur dem metrum مديد eigenthümlich sind.

زلل den Arabern „ausgleiten, irren, im Sprechen einen Fehler begehen" ist den Türken jene Veränderung, wodurch مفاعيلن nachdem es اخرم also مَفْعُ geworden, noch das م und seinen Vocal verliert, so dass فَعْ bleibt. Der Fuss heisst ازلّ. — Die Perser nennen die Veränderung زلّ und den Fuss ازلل.

جحف „von seiner Stelle wegnehmen, wegtreiben, verjagen (etwas)" ist jene Veränderung des Fusses فاعلاتن, durch welche

er erst مخبون also فعلاتن wird und hierauf die فاصلهٔ صغری verliert, so dass تن bleibt, wofür فع gesagt wird. Der Fuss heisst مجحوف. — Fehlt den Persern. —

جدع „die Nase abschneiden" heisst im t. Vers vom Fuss مفعولات die zwei سبب خفيف wegfallen, dann das ت ruhen lassen, so dass لاتْ entsteht, wofür فاعْ gesetzt wird. Der Fuss heisst مجدوع „der amputirte". — Im Pers. جدع und مجدوع.

رفع ist die Veränderung, die der Fuss مستفعلن durch Wegfall des ersten سبب erleidet. Es bleibt تفعلن, dafür wird فاعلن gesetzt. Der Fuss heisst مرفوع. — Die Perser kennen kein رفع in diesem Sinne. —

ثلم ist definirt wie bei Freytag, nur erscheint es bei Sururi nicht auf die metra طويل und متقارب beschränkt. Den Persern wird فعولن zu عولن, welches فعلن genannt wird. —

تسبيغ wird auch am Fuss مفاعيلن gezeigt, welcher dadurch zu مفاعيلان wird. Bei den Persern geht تسبيغ nur den Fuss فاعلاتن an.

لفّ das Umwickeln, Umwinden (تطويق) wie das Tuch, das den Kopfbund oder Turban (طوق) bildet, um das Haupt, scheint den arabischen und den persischen Metrikern unbekannt. Es ist der Name jener Veränderung, durch welche der Fuss مفاعيلن zuerst مقبوض d. i. zu مفاعلن gekürzt, dann um zwei حرف, nämlich um فع verlängert wird. Für das Ergebniss مفاعلن فع sagen die t. Metriker مفاعلاتن.

ترفيل ist ihm der Zusatz zweier حرف zu einem Fuss, der mit وتد مجموع endet, als Beispiel hat er aus مستفعلن das مرفّل „مستفعلاتن", einer Zusammenkunft des ترفيل mit dem خزل und mit dem اضمار thut er keine Erwähnung. Die Perser haben kein ترفيل.

Dies dürften so ziemlich die wesentlichen Unterschiede der türkischen Anschauung der علل und زحافات von jener des Erfinders der arabischen Metrik sein. Sie resumiren sich überhaupt dahin, dass die arabische Grundlage angenommen, aber für die Füsse مفاعيلن und فاعلاتن durch Heranziehen von Veränderungen, die

im Arabischen dieselben nicht angehen, eine besondere die der Perser überbietende Zärtlichkeit entwickelt wurde. Dieser den t. Dichtern geleistete Liebesdienst wird sehr erklärlich, wenn man bedenkt, dass die zwei bezeichneten Zeitmasse dem Osmanli-Dichter und Reimschmid immer waren, was uns der Jambus und der Trochäus geworden sind.

Da die Osmanli an den Grund-metris wenig Geschmack fanden, welche sind dann die eigentlich bei ihnen beliebten metra? Sururi antwortet — und ich erlaube aus seiner Antwort gleich wegzulassen, was den Beweis nicht nebenstehen hat — im Türkischen gäng und gebe (ترکی دلده شایع ومستعمل) seien folgende:

I.

بحر هزج مجزو متوازی

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مرّتین

شکلکده ای قوری پیکر ملك منظر

سپهره مه زمینه شه زمان فرور

In Deiner Person, engelgleiches Peri-Antlitz, wird dem Himmel ein Mond,
der Erde eine Königin, den Kindern Deiner Zeit Wolfahrt.

II.

بحر هزج اخرب

مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن مرّتین

ای یار پری پیکر دیدارکه مشتاقم

وی حور ملك صورت دیدارکه مشتاقم

O Freundin mit der Peri-Miene, ich sehn mich Dich zu schaun,
O Huri in der Engel-Hülle, ich sehn mich Dich zu schaun!

III.

بحر هزج اشتر

فاعلن مفاعیلن فاعلن مفاعیلن مرّتین

آفتاب عالم آرا ذرّ یوزك ای شه

اول سببدن ایدر اکا سجود مهر ومه

Ein die Welt lieblich bescheinender Tagesstern ist Dein Antlitz, Herrin!
Darum neigen sich vor ihm sinkend die Sonne und der Mond —

IV.

بحر هزج اشتر محذوف اثلم

فاعلن فاعلن فعولن فعول مرّتين

لبلرك لبلرك شراب و شراب

يوركم يوركم كباب و كباب

Deine Lippen? Deine Lippen sind Wein, ja Wein!
Mein Herz? Mein Herz ist verbraten, ja verbraten!

V.

بحر هزج اخرب مكفوف محذوف

مفعول مفاعيلن مفاعيل فعولن مرّتين

اى باد صبا سن بزه دلبر خبرين وير

بز بى سر و سامانلره سرور خبرين وير

He Ostwind! Gieb uns Nachricht von der Liebsten!
Uns kopflos Armen bring die Post des Jubels!

VI.

بحر هزج اخرب مقبوض ابتر

مفعول مفاعلن مفاعيلن فع مرّتين

اول مه كه همیشه كوكلمك افلاكن

مستغرق نور ايلر منوّر مه در

Jener Mond (nämlich die Liebste), der immer meinen Herzens-
himmel in ein Licht-Meer taucht, ist wohl ein sehr lichtstar-
ker Mond! —

VII.

بحر هزج مجزو مقبوض مسبّغ

مفاعلن مفاعلن مفاعلان مرّتين

دوزگدر يوزك اى يار مه جبين

شعاع شمع آفتاب جانه دين

Ein Ring ist Dein Antlitz, Du liebes Mondgesicht!
Sein Glanz ist der Sonnenfackel meiner Seele des Glaubens Licht!

VIII.

بحر هزج مجبو اخرم مقبوض محذوف

مفعولن مفاعلن فعولن مرّتين

درمانم ممکن ایده حبیبم

غم دردم بغايت اشدی حدّن

Mein Heilmittel schafft mir etwa mein Freund! —
Mein Leid übersteigt alle Grenzen! —

IX.

بحر هزج اشتر محذوف متوازن

فاعلن فعولن فاعلن فعولن مرّتين

عشقكه نگارا جان و سر فدا در

اولمشم فدای عشقكه فدايم

Der Liebe zu Dir, holdes Bild, sind Opfer meine Seele und mein Haupt!
Ich sterbe hin, ein Opfer des Liebes-Opfertodes! —

X.

بحر هزج اخرب مقبوض محذوف مجزو

مفعول مفاعلن فعولن مرّتين

ای خطّ صفاتك اسم اعظم

ذاتك دم جان و جان آدم

Der Hatt Deiner Eigenschaften ist der Name des Allerhöchsten!
Dein Wesen ist Seelen-Odem, ist Adams Hauch! —

XI.

بحر هزج مقبوض ملفوف متوازن

مفاعلاتن مفاعلاتن مرّتين

كونشدر آلنك بحقّ الله

وليكن اعمى كوره مز انى

Eine Sonne ist Deine Stirne, so wahr Gott ist!
Doch der Blinde kann sie nicht sehen! —
(Skandire al'nün für alinün Deine Stirne).

XII.

بحر هزج مجزو محذوف

مفاعیلن مفاعیلن فعولن مرّتین

سروری اولمادین ای یار جانی

بکون جانی سکا جانا فدا در

Noch vor Sururi's Tod, Du Freundin seiner Seele
ist, Liebchen, seine Seele heute Dein Opfer! —

XIII.

بحر رمل مجزو

فاعلاتن فاعلاتن مرّتین

عشقسز کیشی همان جانسز دری در

عشق اری کر زنده کر مرده دری در

Der lieblose Mensch ist ein Lebender ohne Seele!
Der Mann der Liebe, ob lebendig, ob todt, lebt immer! —

XIV.

بحر رمل مقصور

فاعلاتن فاعلاتن فاعلات مرّتین

دوشلی عشقك اودندن ای لبی کلنار نار

دوشه لی اولدی وجودم معدن انوار وار

Seit die Flamme des Feuers der Liebe mir ins Herz gerieth,
Du Kirschen-Lippe,
Ward mein Leib zum erleuchteten Schacht. —

XV.

بحر رمل محذوف

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن مرّتین

صاچلرك واللّیل یوزك والضّحی ونور در

کوزلرك والنّجم وکوکسك سوره والطّور در

Dein Haar ist mir die Nacht-Sura, Dein Antlitz die Morgen-Sura,
Dein Aug' die Stern-Sura, Dein Busen die Sinai-Sura!

XVI.

بحر رمل مخبون مقطوع

فعلاتن فعلاتن فاعلات مرّتين

النوكه اهل نظر نور تجلّى ديديلر

يانغاى چهرتنه اتش موسى ديديلر

Die da sehen, nennen Deine Stirne das Licht der Verklärung,
Deiner Wangen Röthe Musa's Flammen-Busch. —

XVII.

بحر رمل مجزو مقصور

فاعلاتن فاعلاتن فاعلات مرّتين

طلعتكدن اى كونش يوزلو نكار

حق تعالى نورى اولدى اشكار

Von Deiner Stirne, Du Liebste mit dem Sonnen-Antlitz,
Scheint auf uns das Licht des Herrn! —

XVIII.

بحر رمل مجزو محذوف

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن مرّتين

نه دلرسك قل سرورى يه ولى

نامراد ايتمه جمالكدن انى

Dem Surarí thu' an was immer;
Nur gönn ihm Deiner Schönheit Schimmer!

XIX.

بحر رجز مجزو

مستفعلن مستفعلن مستفعلن مرّتين

الحمد لله وصلوكه ايردم ينه

فوت اولمدين ديداركى كوردم ينه

Lob sei dem Herrn, ich bin wieder bei Dir!
Hab vor dem Tod noch Dein Antlitz vor mir!

XX.

بحر رجز مطوى مخبون

مفتعلن مفتعلن مفاعلن مرتين

شعشعهٔ شمع رخك طوتدى جهانى اى قمر

رايحهٔ مشك خطك قاپلدى جانى سربسر

Das Licht von Deinen Wangen leuchtend erfüllt die Welt, Du Mondgesicht!
Der Duft von Deinem Moschus-Flaume erfasst und raubt den Odem ganz!

XXI.

بحر رجز مطوى مرفّل

مفتعلاتن مفتعلاتن مفتعلاتن مرتين

اى لبى كوثر كندوسى حورى قامتى سدره رخلرى جنّت

وى صاچى سنبل بكلرى فلفل فرقتى تامو وصلى رحمت

O Du deren Lippe Kyewser, die selbst eine Huri, deren Wuchs Sidra ist, deren Wangen ein Paradies sind;
Und o Du, deren Locken Hyazinthen, deren Muttermale Pfefferkörner sind, von der die Trennung eine Hölle, mit der die Vereinigung eine Gnade des Herrn ist

XXII.

بحر رجز مطوى مخبون

مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن مرتين

دلبرمك وصالنه جان و كوكل فدايى در

جان و كوكل فدايى در دلبرمك وصالنه

Um zur Liebsten zu kommen opfere ich Athem und Herz!
Athem und Herz sind Todesverächter um zur Liebsten zu kommen! —
(Heute heisst fidayi auch der Freiwillige bei irgend einem Kampfe.)

XXIII.

بحر رجز مطوى مرفوع

مفتعلن مفتعلن فاعلن مرتين

لعل لبك شربتنى صوردم

نقل و مل و شهد و شكر ديديلر

Nach Ihrer Lippe Sorbet frug ich;
„Wein und Backwerk, Zucker und Honig" hiess es. —

XXIV.

بحر سریع مجزو مطوی موقوف

مفتعلن مفتعلن فاعلات مرّتین

اوغره‌یلی زلفکده جانا نسیم

مشك قفوسی ایله طولدی جهان

Seit, Liebste, Deine Locken ein Lüftchen streifte,
Hüllt die Welt nur Moschus-Duft! —

XXV.

بحر منسرح مجزو

مستفعلن فعولاتن مستفعلن فعولاتن مرّتین

حسنك کونلدن روشن جهان سربسر

لعلك میمدن سرخوش روح روان

Deiner Schönheit Tageshelle leuchtet die Welt entlang;
Der athmende Geist berauscht sich an Deiner Lippe! —

XXVI.

بحر منسرح مطوی موقوف

مفتعلن فاعلاتْ مفتعلن فاعلاتْ مرّتین

لعل لبك اب حیات چشمه سی در ای حبیب

مردیه اول در حیات خسته یه اول در طبیب

Deiner Lippen Rubin ist ein Lebenswasser-Born, o Freund!
Die Todten erweckt er, die Kranken heilt er. —

XXVII.

بحر منسرح مجزو مطوی موقوف متوازن

مفتعلن فاعلات مفتعلن مرّتین

قنده سن مرد عشق گل بری گل

ذوق ایده‌لم راح صاف اولدی ینه

Wo bist Du, Mann der Liebe? Komm her! Komm!
Lass uns geniessen, der Wein hat sich geklärt! —

XXVIII.

بحر خفيف مخبون

فعلاتن مفاعلن فعلاتن مفاعلن مرّتين

صنمه وصلكه شدا دل وجان وتن دخى

حبشى بكلركه قول شه چين وختن دخى

O Göttin, Deinem Besitze seien Opfer Herz und Seel und Leib!
Deinen Aethiopier-farbnen Schönheitsmalen sind Sklaven die
Herrscher Chîna's und Chotens! —

XXIX.

بحر خفيف مجزو مخبون مقصور

فاعلاتن مفاعلن فاعلات مرّتين

قامتك سدره مى يا سرو روان

لبلرك عيسى مى يا روح روان

Dein Wuchs, ist er der des Sidra, oder jener der schwanken Cipresse?
Deine Lippen, sind sie Todte erweckend, oder athmest Du Lebens-
geist? —

XXX.

بحر خفيف مجزو مخبون

فعلاتن مفاعلن فعلن مرّتين

تونشه طعن ايلر يوزك نورى

سكا بكزر بولنمز اى حورى

Dein Antliz-Leuchten ist Sonnen-Tadel
Und keine Huri hold wie Du! —

XXXI.

بحر مضارع مجزو

مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن فاعلاتن مرّتين

جمالكدن اى ملك رو جهان روشن

كنش مى سن يا قمر بالله اى صنم

Durch Deine Schönheit, Du Engel-Angesicht, ist die Welt licht! —
Doch Liebchen — beim Herrn — bist Du Sonne oder Mond? —

XXXII.

بحر مضارع اخرب

مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن مرّتين

عشقكله باش قوشلدن رسواى عالم اولدم

وصلكدن ايرغ دوشدم هجركله همدم اولدم

Seit mir der Kopf aus Lieb' zu Dir weggerannt, bin ich der Spott der Welt;

Deinen Besitz erreich ich nicht, musste mich mit der Trennung befreunden! —

XXXIII.

بحر مضارع اخرب مكفوف مقصور

مفعول فاعلاتن مفاعيل فاعلات مرّتين

يوزك كتابتنده بكك حرفه نقطه در

زلفكله كوزككه قاشكه آيات بيّنات

In der Schrift Deines Antlitzes ist Dein Schönheits-Maal Unterscheidungs-Punkt den Zügen;

Deine Locken, Wimpern und Brauen sind Wunder der Offenbarung! —

XXXIV.

بحر مقتضب مجزو مكشوف

مفعولات مستفعلن مفعولن مرّتين

سدرة المنتهى در بويك اى دوست

حور العين سن سن جمالك فردوس

Dein Wuchs, o Freundin, ist der des Lotosbaumes im 7ten Himmel, bei welchem des Menschen Wissen zu Ende ist!

Du bist eine echte Huri. Deine Schönheit ein Paradies für sich! —

XXXV.

بحر مقتضب مجزو مطوى موقوف

فاعلاتن مفتعلن فاعلاتن مرّتين

رفع قلدى زلفى يوزندن نكار

كتدى بولت اولدى كنس اشكار

Die Liebste schüttelt die Locken vom Gesicht,

Da schwinden die Wolken und es wird Licht! —

XXXVI.

بحر مجتث مجزو

مستفعلن فاعلاتن مستفعلن مرتين

شول معنی نی کورنوم نورلو خوب یوزی

نور نورن ایدر زیاده وجهه حسنی

Ein schönes Antlitz mehrt mein Augenlicht
Und darum blick' ich Dir ins Angesicht!

XXXVII.

بحر مجتث مقصور مخبون

مفاعلن فاعلاتن مفاعلن فعلات مرتين

یناغک اتشی نور چراغ جلال

جمالک آسی معنی حسن وکمال ولطیف

Deiner Wange Feuer ist Licht der Leuchte des Allerhöchsten!
Deiner Schönheit Mirthe ist Anmuth, Liebreiz und Vollendung.
Hier ist —— Kürze, was aller menschlichen Satzung zuwiderliefe, wenn nicht ein Sachverhalt wie der Bd. XVIII S. 513 Z. 6 oben beregte angenommen wird.

XXXVIII.

بحر متدارك مجزو متوازن

فاعلن فاعلن فاعلن مرتين

سرورم همدمم مهترم

مونسم محرمم همدمم

Mein Fürst und Freund und Herr!
Mein Vertrauter, mein Eingeweihter, mein Genosse! —

XXXIX.

بحر طويل مجزو مسبغ

فعولن مفاعيلن فعولان مرتين

یوزکدر قمر نورنده خورشید

سکا مشتری برجیس ناهید

Beim Mondlicht ist Dein Antlitz Sonne!
Jupiter und Venus bieten um Dich! —

XL.

بحر مديد مجزو متوازن

فاعلاتن فعلن فاعلاتن مرّتين

عالم ارا طلعتك اى قمر رخ

طالعى در زهره ومهر وماهك

Dein Antlitz, Du Mond-Waage, schmückt die Welt!
Die Venus ist dieser Wange Glückstern, ist Deine Sonne und Dein Mond! —

XLI.

بحر جديد مخبون

فعلاتن فعلاتن مفاعلن مرّتين

لبلرك شربت بيماره ام ترر

بو خسته دله امدر اى صنم

Ich bin krank, Kühltrank wären Deine Lippen!
Lass mich Herzenskranken nippen! —

XLII.

بحر مستجل مقبوض مخبون متوازن

مفاعلن مفاعلن فاعلاتن مرّتين

حبيبمز بزه وفا قلسه در

صوكنده بر ترحم ايليسه

Ja der Freund ist treu dem Armen,
Uebt am End mit mir Erbarmen! — (Hier kommt im 2. Hemistich für مفاعلن als erster Fuss مفعولن).

XLIII.

بحر مستجل اخرب مكفوف مقصور

مفعول مفاعيل فاعلات مرّتين

اى لعل لبلرك روح بخش

عاشقلره اول ميدن ايله بخش

Deiner Lippen Rubin schenkt Leben!
Schenke den Liebenden von jenem Weine! — (Im 2ten Hemistich ist hier فاعلاتن erster Fuss).

XLIV.

بحر متأخر مخبون مقبوض

فعلاتن مفاعلن مفاعلن مرّتين

دل وجانمى نچون قلر بكا وفا

كه دل وجاندن ايتدى اول بنى جدا

Wann wird mir doch die Liebste treu —
Sie die mir Herz und Seel genommen! —

Es folgen nun die Lehre vom Reim, dann Buchstaben-Spiele und die Poetik. In dieser letzteren will er grundsätzlich, dass bei Vergleichen (تشبيهات) das Verglichene (مشبّه) und das womit es verglichen wird (مشبّه به) eine gemeinsame Seite darbieten. Finde dies nicht statt, so sei kein Vergleichs-Titel (وجه تشبيه) vorhanden; finde es statt, dann sei der Vergleich jedenfalls zulässig (جائز), aber besser sei es dennoch, wenn sich im Arabischen und im Persischen schon Anhaltspunkte vorfänden. Aus der grossen Zahl von Versen der verschiedensten Dichter, die er zu Erläuterung der Tropen und in Sachen erotischen Sanges beibringt, verzeichne ich hier noch Einiges, das mir neu war. Möchte man es als eine Art von Abbitte für die naturnothwendige Trockenheit des Vorstehenden auffassen

Sieh, im Garten die Zipresse liest im Buche Deiner Schönheit, und wird unruhig und wiegt das Haupt, wie ein Junge, der Koran liest. (Sururi.)

Perlen gleich Dir zeugt nicht die Muschel „Schönheit“. (Mewlana Hasan.)

Von Deiner Anmut Blitz flammt auf die Frühlingsnacht! (Kyatibi.)

Der Schönheit Handpauke schlägst Du? Brich der Liebsten Herzen nicht! (Kyemal Khojendi.)

Die Grundlagen der Vernunft stürzen ein, wo sich der Bau Deines Auges hebt und sich über ihn die Dome Deiner Brauen wölben! (Ders.)

Dein Schönheitslicht gefährden Seufzer nicht!
So achtet nicht des Sturms die Tagesleuchte! — (Sururi.)

Missachte den Feind Deiner Anmuth den Flaum nicht,
Der Ameise Stich dünkt der Löwin nicht schwach.
(Nasir Bukhari.)

Man ruft: „Wieder setzen, und gieb!“
Hat ein Spieler den Einsatz verthan. —
Mein Herz ist verspielt und mein Spiel war die Lieb;
Nun so setz ich die Seele daran! — (Kyatibi.)

Die Lieb', sie ist die Aloe auf Herzensgluten-Pfannen,
Würd nur die Aloe nie schwarz, verglimmen nie die Gluten.
(Hazret-i Mewlana.)

Nicht nur mein Herz allein
Ist durch Dich liebestrunken —
In Deiner Locken Pein
Ist ja die Welt versunken. (Khoja.)

Deine Locke fällt auf den Ohrring hin —
Doch sie guckt nur durch, 's ist Dein Hals ihr im Sinn! —
(Asireddin.)

Des Königs Ohr werde Muschel der Perle Deines Wortes, meinst Du? Senke Dich lieber ins Meer des Nachdenkens schweigsam gleich der Perlenmuschel, die am Meeresgrunde ruht. (Sururi).

Gieb mir zu nennen Deine Augen frei die Wahl —
Verführung heisst das eine mir, das andre Qual! — (Hasan.)

Ihr Aug ist ein Räuber aus Turkestan
Der mit blut'gem Dolche mir dräuet!
Weh mir Frechem! Was hab ich gethan?
Das der Mordlust Spiel ihm erneuet! (Khoja Khosrew.)

Schleicht ein Dieb in dunkler Nacht,
Bebt und schlottert vor der Wacht. —
Angst vor Deinem Augenpaar
Nimmt mir alle Fassung gar,
Sieh da stiehlt sich meine Ruh
Deinen dunklen Locken zu! — (Kyemal Khojendi.)

Durch Dein trunknes Auge trunken
Ist mein Witz zum Nichts gesunken —
Doch Du pflegst ja zu entschuldigen
Deine Welt — die so Dir huldigen? — (Seyyid Jelaleddin.)

Fängt Dein Auge sich die Seelen,
Spendet Deine Lippe Gunst. —
Ei die beiden — ja die zählen
Wohl als Meister ihrer Kunst! — (Hasan.)

Ihr Aug und ihre Wange,
  Die schliessen alle Wonnen ein!
Mein Herz ist krank und mir ist bange —
  Vor all zu heissem Sonnenschein. (Kyatibi.)

Ei die Gefallsucht dürfte noch erbossen!
Wie Viele hat Dein Liebesblick erschossen? —
(Khosrew im Heschted-name.)

Vom Bluttrinken sind Deine Lippen so roth?
Ueber Deiner Wimper-Opfer schwere Noth? — (Mesgud.)

Dem Schächter regt die Emse
Zum Schlachten keine Lust —
Drum zück' nicht Deine Wimper
Nach meiner armen Brust! — (Kyatibi.)

Liest man den Koran,
Oeffnet man, küsst ihn dann.
So will's der Brauch.
Ich armer Mann seh Deine Locken an,
Strich' vom Gesicht sie dann, —
Küsse Dich auch! — (Sururi.)

Report of: Tour to Southern Marâṭha Country in search of Sanskrit manuscripts.

By

Dr. Bühler [1].

To Sir A. Grant, Bart.,

Director of Public Instruction, Bombay.

Sir, — I have the honour to place before you my report on the results of my Tour in the Southern Marâṭha Country and Kaṇara, made in November and December 1866 and January 1867, in search of Sanskrit Manuscripts for the Government of Bombay.

2. According to your instructions I started from Puṇa on November the 2nd. As the Quarter Master General declared himself unable to provide me with a tent for my journey, I had throughout on my tour to restrict myself to those parts of the country where I could find Traveller's Bungalows, or other suitable house accommodation. I followed, therefore, with occasional excursions to places within easy reach from a Traveller's Bungalow, the main road which leads through Sattara to Belgaum and Dharwar, and thence through Hubali to Karwar, and returned by the same route. The chief towns visited by me were Wâi, Sattara, Pâl, Karhâḍ, Ashte, Kolhapur, Sângli, Miraj, Kagind, Nipâṇi, Sankeshwar, Belgaum, Dharwar, Nargund, Hubali, Yellapur, and Karwar.

3. In attempting to carry out your orders, I felt that, considering the greatness of the field of Sanskrit literature, it would be necessary, in order to fulfil the generous intentions of the Bombay Government, and to further really the interest of Sanskrit philology, to settle in advance certain principles which were to guide me in my operations. A primary object, of course, must be to search for Sanskrit works, hitherto unobtainable, the recovery of which might contribute to the solution of some of the many pending questions of Sanskrit philology.

But besides keeping this object in view, the peculiar circumstances of Bombay seemed to make it advisable for me to direct

---

1) Eingesandt an Prof. Weber in Berlin, dem die beigefügten Noten angehören.

my attention also to certain other classes of manuscripts. Unlike the other Presidencies of India, Bombay possesses no large collection of Sanskrit manuscripts. In Bombay itself there is only a comparatively speaking, small (though valuable) number of manuscripts belonging to the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. There are a dozen volumes in the Elphinstone College Library, and perhaps as many more in the High Court. Nor will the Bombay Sanskritist find much in the libraries of the public institutions at Puṇa. There are perhaps a hundred works in the old Puṇa College Library, kept in the Vishrâmbâg, and sixty-seven more in the collection procured by Dr. Haug for the Government of Bombay, and deposited in the Puṇa College

Under these circumstances it was the obvious duty of any person collecting new manuscripts to try to supplement the existing Libraries of Bombay and Puṇa, and to direct his attention to the acquisition of important works, which though perhaps easily obtainable elsewhere, were wanting in the collections here, and also, in some cases, of new and better manuscripts of already accessible books.

A third consideration which must influence the collector was the necessity of providing suitable materials for those young Sanskritists who have undertaken to assist in the edition of the Bombay Series of Sanskrit Classics, which was proposed last year by Dr. Kielhorn and myself, and received so cordial an approbation from you and from the Government of Bombay.

4. In order to realize these objects, firstly was prepared a list of such works, the acquisition of which seemed particularly desirable, and copies of this list were placed in the hands of all Shastris and other persons, who showed themselves ready to assist in the search for manuscripts.

Secondly all obtainable lists of books which were in the possession of Shastris and other native gentlemen in the places visited, were collected and carefully examined. Whenever anything promising to be of interest was found in them, the manuscripts were examined either by myself or by my Shastri and other assistants.

Thirdly I invited the Shastris and Sanskrit Scholars of every town visited to meet me, and used these meetings to explain the objects of my mission, to make inquiries regarding manuscripts, and to discuss with them in their own sacred language, interesting points of Sanskrit philology and letters. I hoped, by a personal acquaintance, and by showing a real interest in their ancient language and culture, to remove, or at least to lessen the aversion, which natives generally have, to giving or even showing their books to strangers, and particularly to foreigners.

5. The first result of these arrangements was that I received a number of lists of manuscripts from private libraries existing in Puṇa, Sattara, Kolgaum, Ashte, Kolhapur, Sângli, Nipâni, Sankesh-

war, Yamkhamdmardi, Belgaum, Dharwar, Nargund, Navalgund, and Hubali, amongst which those of Mr. Bhau Shastri Dikshit at Sattara, and of Mr. Limaye at Ashte, are by far the most important. The libraries of these two gentlemen surpass all the rest in extent, and are also richest in unique or rare books. Mr. Limaye's collection contains 147 pothis or bundles, and that of Mr. Dikshit appears to be even larger. The former seems to have been only recently made, whilst the latter is, partially at least, very old. A great many of the manuscripts which Mr. Dikshit placed at my disposal with a liberality far in advance to the general spirit of the Brahman possessors of libraries, were very ancient, and written in Kayasth and Guzerat handwriting. Next after these two the list of the Râjâs of Kolhapur and Sângli, that of a Shastri at Kolhapur, and one from Nargund deserve to be mentioned.

Unfortunately none of the lists, with the exception of that from Ashte, gives more than short titles of the works, which are frequently quite insufficient to identify them with certainty, and in several cases personal examination of the libraries convinced me that the lists were untrustworthy. Important works are entered under wrong titles, and often books which still figure in the lists, on inquiry turn out to be lost. Though therefore most of these lists are of, comparatively speaking, small value, still it might be of interest to Sanskritists, if selections of the contents of the more correct ones were made public. For I do not doubt, that in many cases it would be possible to procure copies or collations of the works contained in them for Sanskritists, who might be anxious to have such.

6. The number of manuscripts bought, copied, or ordered for copying, amounts up to the present time to nearly two hundred, and it is to be hoped that eventually their number will be increased as fresh lists and offers of single books and even larger collections continue to be made.

I shall now proceed to enumerate the more important acquisitions. It is, however, for the present impossible for me to enter into detailed descriptions of these works, as in very many cases I have only been able to obtain a cursory inspection of them:

I. Manuscripts of the Vedas and Vedangas, and of their commentaries.

A. Brâhmanas.

1. The Gopatha Brâhmana of the Atharva Veda.

MSS. of this work are extremely rare. A complete copy exists at Ashte, from which this copy has been ordered. Regarding the work and the MS. in London, see M. Müller, *Hist. Sansk. Lit.* p. 445—455.

2. Ekavâl or Ekavâyi Brâhmana. Ashte Pothi No. 121.

I am as yet unable to give any information regarding this

book, as I never found it mentioned anywhere[1]), and I was not allowed to examine the MS. myself. As it is placed in the Ashte Catalogue amongst the MSS. belonging to the Atharva Veda, it may be supposed that it belongs to this Veda. According to my Shastri's extracts, the manuscript begins:

Sa vai sambhârân sambharati tadvâ enâcitthâcetthâcrâ (?) Sambhâra iti tadeva[2]) sambhârânâm sambhâratvam (ekavâi Brâhmaṇam).

And it ends:

Tasmâd âhuç câturmâsyâyâjinam (?) nanuvindatîti paramam[3]) hy eva sa lokam paramâṃ jitim jayatîti [iti ekavâyi brâhmaṇasyâshṭamodhyâyaḥ]

It may be observed that the Ashte list, which is rich in works belonging to the Atharvaveda mentions also an Atharvaveda bhâshya. But though I carefully examined the bundle in which it ought to have been lying it was not to be found. In its stead lay an accentuated MS. of the Saṃhitâ of the A. V. Mr. Limaye states that the bundle never contained anything else than this book, and that the statement in the list is a mistake.

B. Sûtras.

1. The Hiraṇyakeçi Sûtras, Çrauta Gṛihya and Dharma complete.

One MS. of the text, and one MS. in which the first and last are accompanied by the Commentaries of Mahâdeva, the second by that of Mâtṛidatta.

2. The Âpastamba Dharmasûtra, with the Commentary of Haradatta.

This work, which is one of the oldest authorities of the Hindu law, appears to be rare in the public libraries of Europe. In India a good number of copies are to be had.

Both the text and the commentary are of great interest also for this reason, that they are nearly literally the same as the Hiraṇyakeçidharma and its Commentary by Mahâdeva. Both Commentaries, also, are entitled „Ujjvalâ".

3. The Âpastamba Çulvasûtra.

4. The Baudhâyana sûtras, both Çrauta and Gṛihya, with the Commentary of Bhavasvâmin.

5. The Kauçikagṛihyasûtra.

This is the same work as that which Dr. Haug brought from Guzerat under the title Âtharvaṇagṛihyasûtra, and as that which is

---

1) Es ist das erste Buch des Çatapatha Brâhmaṇa in der Kâṇva Schule (ekapâdikâ), vgl. meine Ausgabe des Ç. B. preface pag. X. Verz. der B. S. H. p. 43.

2) Es ist zu lesen: yad vâ enân itthâ cetthâ ca sambharati tad eva

3) Lies: °mâsyayâjinaṃ na'navindantîti paramam.

described in the Berlin Catalogue, No. 362, under the title *Kauçikasûtra.*

6. The Bharadvâjasûtra, with the Kapardibhâshya.

C. Prâtiçâkhyas and Pariçishtas.

1. The Prâtiçâkhya of the Black Yajurveda, with the commentary called Tribhâshyaratna. MSS. of this work are not very rare on this side of India, though few if any have found their way into the public libraries, or to Europe.
2. The Prâtiçâkhya of the White Yajurveda, with the Commentary of Uvaṭa, that called the Jyotsnâ [1]), and portions of a Commentary by Anantabhaṭṭa, the son of Nâgadeva.
3. Pariçishṭas of the White Yajurveda, chiefly on the pronunciation of the texts, amongst which the Bṛihadyâjnavalkya Çikshâ, the Kâtyâyanîya Çikshâ, the Bhâshikasûtra of Kâtyâyana, the Pratijñâsûtra of Kâtyâyana, and the Avasânasûtra of Vyâḍi, may be specified.

The Bhâshikasûtra, attributed to Kâtyâyana, an analysis of which has been prepared by Dr. Kielhorn, settles the question regarding the accents of the Çatapatha-brâhmaṇa, and shows that this Brâhmana is to be recited with two accents only [2]). All these small treatises were, I believe, hitherto unknown to the Sanskrit scholars of Europe.

4. The Atharvaveda Pariçishtas.

Two complete copies of the seventy-four Pariçishtas of this Veda, as well as one copy containing the first half, have come to light. One of the complete copies belonging to Mr. Dikshit at Sattara, seems to be much more correct than the defective Berlin copy, and the apograph of a Guzerat manuscript deposited by Dr. Haug in the Puna College. With the help of these new manuscripts it would, no doubt, be possible to bring out an edition of the Nighaṇṭu, and of the other interesting pieces which the collection contains.

5. Âçvalâyana Pariçishṭas.

These form a supplement to the Gṛihyasûtras of Âçvalâyana.

II. Poetry and Fiction.

The following MSS. were procured with a view that they should furnish Materials for the Bombay series of Sanskrit Classics:

1. Kirâtârjunîya, with the Commentary of Mallinâtha (two copies).
2. Çiçupâlavadha, with the Commentary of Mallinâtha.
3. Naishadhîya, with a Commentary.
4. Nalodaya, with Commentary (two copies).

---

1) Durch die freundliche Güte Prof. Bühler's habe ich kürzlich eine Abschrift dieses Jyotsnâ genannten Commentars erhalten, vgl. Ind. Stud. X, 433.
2) S. Ind. Stud. X, 397—411.

5. Mricchakatika, with a Commentary (2 copies).
6. Vikramorvaçî, with a Commentary.
7. Mâlatimâdhava, with a Commentary.
8. Ratnâvali, with a Commentary.
9. Mudrârâkshasa, with a Commentary.
10. Venîsaṃhâra, with a Commentary.
11. *a*. Kâdambari, Text and Commentary by Vaidyanâtha Pâyagunḍe to the first half.

b. Text with Commentary on the entire work by two Jainas, teacher and pupil.

The latter lived under the protection of Jellaloddin Akbar Shah. The MS. is very old, and comes from Guzerat. It, most probably, is not much later than the times of the writer of the commentary.

12. *a*. Daçakumâracarita, with a Commentary by Kavîndra Sarasvatî. (2 copies, one imperfect).

b. The text with the metrical introduction of Apyayâmâtya, in 3 paricchedas.

13. Bhartrihari's çatakas, with an anonymous Commentary (2 copies).

Besides, copies were obtained of the Nâgânanda nâṭaka, Siṃhâsanadvâtriṃçati, Çukasaptati, Vetâlapañcaviṅçati, the Nalâyana; and of some smaller poems.

III. Philosophy.

On the Sânkhya system, the Commentary of Aniruddha on the Sûtras of Kapila was procured, and the Râjamârtâṇḍa, or Commentary by Bhoja, prince of Dhâr, on the Yogasûtras of Patanjali.

In Nyâya the oldest Commentary on the Sûtras of Gautama, the famous Vâtsyâyana bhâshya was discovered at Ashte, and a set of the current authorities, such as the Jagadîçî, Mathurânâthî, portions of the Gadâdharî, the Kiraṇâvalî, Tarkâmrita, were partly bought old, partly ordered to be copied. Many of the latter books were found at Dharwar, where, as well as in all cities inhabited by the followers of Madhvâcârya, the Nyâya is particularly cultivated. It is there, in fact, the only branch of Sanskrit letters, with the exception of Vedânta, which is generally studied. For the Pûrvamimâṅsâ the Tantravârttika of Kumârila with a Commentary, was promised by a Shastri at Kolhapur, in whose possession it is. In Vedânta several works belonging to the Dvaita-School of Madhvâcârya were procured through the help of two native gentlemen, belonging to the Department of Public Instruction at Belgaum. The Mâdhva Brahmans showed themselves the most bigoted and illiberal of all. Though a number of them were willing to talk with me on the secular branches of Sanskrit letters, such as Nyâya, Law, &c., they refused altogether to discuss their Vedânta, and to part with or to show me any of their books. Had it not been for two of

them, who had received an English education and are now in the Department, I should most likely have got nothing. Amongst the Mâdhva books copied or being copied I mention the Vedânta sûtrabhâshya, the Anubhâshya, the Chandrikâ, the Sudhâ, the Madhvavijaya or life of Madhva, the Vâyustotra, and the Bhârata and Bhâgavatatâtparyas. Besides the books of the Madhva sects, I ordered also a number of works belonging to the Lingâyats, who likewise profess to base their doctrines on the Vedânta Sûtras. Several lists of the works which they esteem highest, together with notes on the authors and a quantity of interesting details regarding the worship and ceremonies of this sect were given to me by two educated members of the caste. And even a copy of their fundamental work, the Nîlakanṭhabhâshya on the Vedântasûtras was promised.

IV. Grammar.

A. *System of Pâṇini.*

1. The Mahâbhâshya of Patañjali.

In the course of my researches a great many copies of this famous work, accompanied by the glosses of Kaiyaṭa and Nâgoji, have come to light. Though it did not seem advisable to have a copy made of the book, because a new copy would most likely be very expensive, and old MSS. will be procurable in time at a much cheaper rate, still it will be interesting to Sanskritists to know that any one who wishes to prepare an edition of the work can find in this Presidency ample materials for it. Several of the copies shown to me are old and good, and it might be possible to obtain a loan of them for collation.

2. *Kâçikâvivaraṇapañcikâ*, by Jinendrabuddhi.

A part of this work, the oldest commentary on the Kâçikâ vṛitti of Pâṇini's Sûtras, was found in Sattara in the library of Mr. Dikshit. The owner was not aware of its existence, and in the Catalogue it was entered as Kâçikavivaraṇa. The MS. contains the comment on the second Adhyâya of Pâṇini, and is numbered *f.* 170—238. It is written in the so-called Kâyasth hand-writing, and apparently very old. The Vivaraṇapañcika, hitherto, was thought to be lost. The recovery even of this portion has a peculiar interest, as its author was a *Bauddha*. He is called Bodhisattvadeçîya, „almost a Bodhisattva", in the subscriptions at the end of each Pâda. The book must therefore have a considerable antiquity.

3. The Padamañjarî of Haradatta.

The well known commentary on the Kâçikâvritti; younger than the preceding. (Adhyâyas II. III. IV. (twice); V. VI. VII. VIII.)

4. The Prayogavivekasaṃgraha of Vararuci, with a Commentary.

This work is written in Çlokas, and contains three Paṭalas (25 Çl. in all). It gives syntactical rules according to Pâṇini's

system. I have not seen it noticed by any European Sanskritist. A good many verses from it are quoted in modern Indian books on elementary grammar. A fragment of the same work, copied in Madras, is in my own possession.

5. Mâdhavîya Dhâtuvṛitti.

Two copies were found of this work, which, though well known in Europe, is rare and little used in India, at least in this Presidency. Both the Manuscripts have a peculiar interest thereby that they are very old. One of them in a library at Nargund is dated Çake dvivedabhûmite 'tha vikrame, in the Çaka year, measured by the two, the four, and the one, and (corresponding to) the Saṃvatsara called Vikrama. It follows from the latter statement that the Çaka year meant is 1442 or 1520 A. C. The MS. was, therefore, written about a hundred years after Sâyaṇa.

6. The Prakriyâkaumudî, with the Commentary of Viṭhalâcârya.

7. The Laghuçabdenduçekhara of Nâgojibhaṭṭa.

Besides these larger works some smaller ones, such as a Phiṭsûtravṛitti, two Uṇâdivṛittis, one by Gaṅgâdhara, and one a fragment, the Taddhita kosha of Bhavadeva, Siradeva's paribhâshâs, were procured.

B. The Kâtantravyâkaraṇa, with the Commentary of Durgasiṁha.

C. Sârasvatavyâkaraṇa.

D. The Haimavyâkaraṇa, by Hemacandra, with a Commentary.

The work is interesting, because it is based rather on Çâkaṭâyana than on Pâṇini's grammar. Complete copies are very rare, though the eighth chapter on the Prakrit dialects is met with frequently. With the Haimavyâkaraṇa agrees the Kriyâratna, a book on conjugation of verbs by Guṇaratnasûri, a Jaina. Besides there are two grammatical works which I was unable to identify during a cursory inspection. I must therefore content myself for the present with stating their titles. They are 1st, Çabdasobhâ, and 2nd, Ṛijuprajñavyâkaraṇa (a large fragment of an elementary grammar). Lastly Manuscripts of the Vaiyâkaraṇabhûshana, and of the Vâkyaprakâça were obtained. The latter treats of syntactical questions.

V. Koshas.

Among the MSS. of Koshas, the following more important ones may be mentioned. The Amarakosha with the Commentaries of Râyamukuṭa, Bhânudîkshita, and Liṅgabhaṭṭa, the Viçvakosha, the Dhanaṃjayakosha, the Nânârthamâlâ, and some smaller glossaries, such as the Nighaṇṭuçesha of Hemacandra. The latter work gives the names of trees, bushes, creepers, vegetables, grasses, and species of corn, in six Kâṇḍas and 200 Çlokas.

VI. Dharma.

In this branch three new Smritis, attributed respectively to

Kaçyapa, Daksha, and Likhita, came to light. All three treat of the Âcâra only. The first consists of Sûtras, prose mixed with verse, and like the Uçanas and Budha Smṛitis, it seems to be a fragment of some old Dharmasûtra. For this reason it is of some interest. The Daksha, and Likhita Smṛitis are both in verse. The former contains eight, the latter six adhyâyas. They distinguish themselves from the tracts usually designated by the names of those Ṛishis through their greater extent. Possibly they may be fragments of the large old Daksha and Likhita Dharmaçâstras. Of a comparatively greater importance is the acquisition of a good old MS. of the entire Vâsishṭha Smṛiti, in Sûtras mixed with verse. Most of the MSS. bearing this title contain seven or ten adhyâyas, and are styled Laghu Vâsishṭha, the small Vâsishṭha. The Calcutta edition of this work has twenty-one adhyâyas, and one MS. in my possession breaks off in the twenty-ninth chapter. The MS. now found has twenty-nine chapters, and the manner of the conclusion which ends with an invocation of Vasishṭha, the son of Mitra and Varuṇa, leaves no doubt that it is complete. I am not aware that another complete MS. exists.

Besides these Smṛitis a copy was procured of the Gautamîyâ Mitâksharâ, the well known commentary of Haradatta on Gautama's Institutes of Law. This MS., which was copied at Belgaum, offers a redaction of the text, which stands between that of a Puṇa MS. in my possession, and that of the MS. belonging to the Asiatic Society of Bengal. Further, I procured copies of the Subodhinî by Viçveçvara on the Mitâksharâ, of the Dattakaustubha by Anantadeva, of the Dattârka, of the Smṛitikaumudî, of the Vyavahâroddyota by Dinakara, of the Madanaratnâkara, of the Smṛitiratnâkara, and of the Prayogapârijata. Lastly, I acquired a very old MS. of the Mitâksharâ, copied in the Çaka year 1389 or 1467 A. C., which may prove of great service for the restitution of the text of the famous law book. A superficial comparison of the text of the chapter on Inheritance with the Calcutta edition and Colebrooke's Translation, seems to show that the readings of this MS. agree mostly with those adopted by the oldest commentator, Viçveçvara.

VII. Astronomy.

Only one of the older Siddhântas, the Vṛiddhavâsishṭha, was obtained for copying.

VIII. Medicine.

In this branch MSS. were obtained of two ancient works, the Caraka and Âtreyî Saṃhitâs. The former book, composed in Sûtras, is rare, and the latter, I believe, had not been obtained by Europeans hitherto. To these may be added the Dhanvantarînighaṇṭu, and the Sârasamuccaya of Kalhaṇa, the son of Bilhaṇa, on horses and diseases of horses.

IX. Çilpaçastra.

Four books under this title were obtained from Ashte, viz. the Pûrtakamalâkara, work on the consecration of wells, tanks, &c., by Kamalâkara Bhatta, and three treatises of a Sûtradhâra, or carpenter, Çrikshetrâtmajabhrinmandana on the construction of temples and houses, and the manufacture of images of the gods.

X. Printed books, Documents in the Vernacular and English, and Curiosities.

Under this head I have to mention:

1. A printed Commentary on the Bhâratacampû, by Bâoji Mahârâj Upâdhyâya to H. H. the Râjâ of Kolhapur, presented by the author.
2. A Commentary on a passage of the Bhâgavata by the same, presented by the same.
3. A history of the former state of Nargund, prepared according to oral tradition, and written documents in the hands of a Brahmin at Nargund, by the present Mâlkari (in Marathi), and presented by the same.
4. List of the Konkanasth Brahman families, according to their Gotras (copied from a MS. at Ashte).
5. A list of the Konkanasth families studying the Âpastamba-çâkhâ (copied from a MS. at Ashte).
6. A list of the spiritual heads of the Mâdhvas (from the same place).
7. A genealogy of Çamkarâcârya (from the same place).
8. A history of the town of Karhâd (Kurrâr), presented by Mr. Arthur, Collector of Sattara.
9. Copies of two Maps of the World according to the Hindu system (from the library of Mr. Dikshit at Sattara).
10. Copies of three Inscriptions from Kolhapur.
11. A set of Sacrificial Implements, used by the Lingâyats, from Dharwar.

In concluding this sketch of the results of my tour, I cannot omit to acknowledge my great obligations to the Collectors of Sattara, Belgaum, and Dharwar, to the Political Resident at Kolhapoor, and to the Educational Inspector S.D., who assisted me in various ways with the greatest kindness and readiness. I have also to mention the great assistance which I received from a number of native gentlemen, especially from Mr. Gopâl Nene, Head Master of the Anglo-Vernacular School, Sattara, Mr. Nârayan Bapat, Deputy Educational Inspector, Sattara, and Mr. Vâman Agarkar, Assistant Deputy Educational Inspector, Sattara, Mr. Hari K. Sohoni, Moonsiff at Ashte, Mr. Khrishnarâo Bhikaji, Head Master English School, Kolhapur, Mr. Cambasappa Basvanappa, Deputy Educational Inspector Belgaum, Mr. Venkataranga, Principal Belgaum Training School, Mr. Bhujangrâo Hulgolekar, Assistant in the same School,

Mr. Nâgeshrâo, Deputy Educational Inspector, Dharwar, and the Mâlkari of Nargund.

Amongst these Mr. Nene, Mr. H. K. Sohoni, Mr. Bh. Halgatkar, Mr. Krishnarâo Bhikaji, and the Malkari at Nargund have kindly undertaken the task of supervising the copying of the MSS. selected by me.

8. Finally I beg to state, that the funds placed by Government in my hands will not be exhausted, even when all the MSS. ordered at present have been paid for, and that with a further grant it would be possible, at least to double the extent of the collection. Should I, therefore, be permitted to continue my labours of collecting, and should the Government see fit to unite with the newly acquired MSS. the older already existing collections, it would be possible to form a Sanskrit library, which might go far towards satisfying the wants of our Sanskrit students, and encourage them to make independent researches.

G. Bühler,
Professor of Oriental Languages, Elphinstone College.

Bombay, 12th February 1867.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Aus einem Briefe des Hrn. Brunell, Civilbeamten zu Ramapatam im südlichen Indien, an Dr. Rost.

— — I am very much obliged to you for the account of the Whish MSS. I have, with one or two exceptions, all the works you mention. Among the additions which I have lately made to my own library are the following: Bharatasvâmin's commentary on the Sâma-veda; the Phulla- (not Pushpa-) sûtras with Ajâtaçatru's commentary complete; the Sâmatantra-bhâshya complete; Drâhyâyaṇa's Çranta-sûtra complete in 32 chapters; Dhanvin's commentary on the same; the Sâma-pitṛimedha-sûtra-bhâshya; all the 8 Brâhmanas, and Sâyaṇa's commentary on the Vaṅça- and Sâmavidhâna-Br. I mentioned to you in my last that I had acquired Bhaṭṭabhâskaramiçra's commentary on the Black Yajur-veda-saṃhitâ I; I have now Samhitâ I—III, Brâhmaṇa III, and Âranyaka nearly complete. He refers to Bhavasvâmin as an authority. I do not despair of getting the whole, but can only expect to do so by small fragments. Of other mss. I possess collections of about 60 Upanishads and of 30 Smṛitis, and three Çâkhâs of the Sâma-veda (these show that the difference is only in the gânas); also a complete copy of the Sâma-veda with the accents and notes marked by letters. This is the old method and is very singular. I have also the Paribhâshâs for this system. Further, I possess several of those strange and rare books, the so-called Çaiva-âgamas, viz. the Kâmika-, Kâraṇa- and Paushkara-tantras, the last with Jnânaçivâcârya's commentary; I have also the Pâdma- and Paushkara Pâñcarâtras. I have besides acquired some Jain books; the chief is the Mahâpurâṇa (37000 verses) by Jinasena and Bhadraguṇa, in Sanskrit. This book is very rare, and I had great trouble to get hold of it; it contains the lives of the 24 Jain saints. Last year I was about five weeks at Conjeveram and saw I believe every ms. in the place, and bought all worth having. I am this year looking about the Nellore district, but hardly anticipate last year's success. I hope soon to be able to tell you something about the Jain Bhagavati-aṅga; it is obtainable complete in Mysore. I hope also to get the Syâdvâda-sûtra. I lately procured a very old Ms. of the Pañcatantra which surprised me very much. The stories

agree in order and arrangement with the Arabic; it seems to be an abridgment, as it begins

Granthavistarabhîrûṇâm bâlânâṃ alpacetasâm

Bodhâya pañcatantrâkhyam idam saṅgṛihya kathyate.

But as it contains a large proportion of verse, it cannot be the abridgment mentioned in your edition of Wilson's Essays.

The South Indian recension of the Mahâbhârata differs (as I suppose you know) greatly from the Northern ones. Another curious fact about Southern India is that the Atharva-veda is unknown. It seems to me that important conclusions can be drawn from this fact. I hope to shew this some day in a work I have long been preparing on the Religions and Philosophies of Southern India, from Sanskrit and Tamil sources. I have lately been working hard at Inscriptions, and found several new ones, on copper, of the Câlukya race. Did you ever observe the copy (by Dr. Babington), in Vol. II of the R. A. S. Transactions, of a Sanskrit Inscription at the Seven Pagodas? I lately went there and found the reason why he could make out so little; he has jumbled the lines together, especially at the end. But I can find no clue to the date. —

Camp, Ongole, Febr. 4, 1868.

Aus einem Briefe Prof. G. Bühler's an Prof. Weber.

Bombay, März 20. 1868.

Es wird Sie interessiren zu hören, dass eine zweite Copie des Kâṭhaka sich gefunden hat, so wie dass das gṛihyasûtra dieser Çâkhâ, das voll von Astrologie ist, existirt, und das Dharmasûtra auch ein alter Bekannter ist unter dem Namen Vishṇusmṛiti.

Aus einem Briefe des Prof. Graf an Prof. Brockhaus.

Ich erlaube mir, Ihnen eine Nachricht über den Fortgang meiner Bearbeitung von Wîs und Râmîn zu geben. Der Fortgang ist freilich nur ein sehr langsamer, denn diesen Sommer habe ich beinahe zwei Monate in der Schweiz in officiell-medicinisch verordneter Musse zubringen müssen, und kann jetzt nur schwer mein bischen freie Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit zusammenhalten, doch ich komme, wenn auch nur allmälig, vorwärts und übersetze zunächst die Stücke, die mir der wörtlichen Mittheilung werth scheinen, um sie dann später durch den Auszug des Uebrigen zu verbinden.

Ich hatte gehofft mit Hülfe des in der Sprengerschen Bibliothek in Berlin befindlichen Manuscripts die Lücken, die der Lees'sche

Text darbietet, ausfüllen zu können, allein was ich nach einer Andeutung Rödigers schon gefürchtet, hat sich bewahrheitet: das Sprenger'sche Manuscript ist nichts als eine Abschrift eben derselben Handschrift, welche von Lees abgedruckt worden ist, nur mit dem Unterschiede, dass die vorhandlichen Lücken durch nichts angedeutet sind und nur aus dem Mangel des Zusammenhangs errathen werden konnten, und dass hie und da Wörter oder halbe Verse ausgelassen sind, die der Abschreiber nicht hatte lesen können, die aber bei Lees in Folge besseren Verständnisses sich finden. Die Abschrift ist nach der Unterschrift im J. H. 1270 (1853—54) auf Befehl eines gewissen صاحب دیوان gemacht, über die Handschrift, aus der sie entnommen, erfährt man aber hier eben so wenig etwas als bei Lees. Da sich irgend eine andere Handschrift in Europa nicht weiter vorfindet als etwa in Paris oder London, ich aber nach dem Tode Reinaud's nicht weiss, bei wem ich mich in Paris desshalb erkundigen sollte, auch in London Niemand kenne, dem ich eine Nachforschung desshalb zumuthen könnte, so werde ich mich mit dem Lees'schen Texte begnügen müssen, der ja im allgemeinen gut und correct ist, um so mehr als es ja bei meiner Arbeit auf Genauigkeit in Kleinigkeiten wenig ankommt; nur bedaure ich die Lücke gerade in der Einleitung, wodurch der damalige Regent (Togrulbeg) ganz im Dunkel bleibt, da sich hier bei allem Schwulste vielleicht einiges historisch Interessante gefunden hätte.

Wis ist die jugendliche Gemahlin des alten Königs Mobad, der gewöhnlich in Merw residirt, natürlich ein moschusduftender Ausbund aller Schönheit; sie findet aber mehr Gefallen an dem jüngern Bruder des Königs, Râmin, und nun wird der gute شه شاهان von dem Liebespaar auf alle Weise belogen und betrogen, wobei ihnen die Amme دایه hilfreiche Hand leistet.

Ich erlaube mir noch, Ihnen eine kleine Uebersetzungsprobe beizulegen. Wis hatte dem Könige geschworen, dass sie mit Râmin gar kein Verhältniss gehabt habe, doch sollte sie durch eine Art Gottesgericht vor allen Grossen des Reichs ihre Unschuld kund thun; der König liess durch Feuer aus dem Feuertempel ein Feuer aus kostbarem Holze anzünden, durch welches sie hindurch gehen sollte; da sie aber fürchten musste mit ihrer Unschuld die Feuerprobe doch nicht zu bestehen, zog sie es vor mit Râmin und der Amme nach Rei zu entfliehen und sich dort zu verbergen. Als nun der alte Mobad kam, um zum Gottesgericht sie abzuholen, hatte er das leere Nachsehen, und was er dann that, ist eben in dem beiliegenden Stücke beschrieben, das mir besonderes Vergnügen gemacht hat und ich glaube auch einigermassen gelungen ist. Ueberhaupt ist die ganze Geschichte auch sehr ergötzlich und unterhaltend, und enthält auch manche alterthümliche Züge, z. B. wenn Wis, um zu sagen, dass die Sachen nie so schlimm seien, als man sie sich

denkt, anführt: „Die Hölle ist nicht so kalt und Ahriman nicht so hässlich, als man es sich vorstellt".

Ed. Lees p. 144.

Als Wis zu seh'n die Hoffnung er verlor,
Kam dunkel selbst der Sonne Strahl ihm vor.
Da übergab er ganz dem Serd das Reich,
Der ihm Wesir und Bruder war zugleich;
Er wählt' aus seinen Waffen sich ein Schwert,
Bestieg ein Wetterwolkenschnelles Pferd,
Ritt Wis zu suchen in die Welt allein,
Nach Wis nur rief er in des Herzens Pein;
In Wüst' und grünem Land ritt er herum,
In Iran wie in Turan, Hind wie Rum,
Von Wis sucht' eine Spur er zu gewahren,
Doch sah er nichts und konnte nichts erfahren:
Bald Gemsen gleich auf hoher Berge Zinnen,
Bald Löwen gleich in kühler Bäche Rinnen,
Bald gleich dem Diw in dürrer Wüste Sand,
Bald Schlangen gleich am schilfbewachsnen Strand,
Bald ward durchbohrt er von der Hitze Pein,
Bald drang in's Mark der Kälte Qual ihm ein,
Bald nährte ihn der Mönche Fastenspeise,
Bald blieb des Nachts er in der Hirten Kreise;
So zog durch Berg und Wald und Wüst und Meer
Fünf Monde wie von Sinnen er umher;
Er schlief nicht oder wenn den Schlaf er fand,
War Bett die Erde, Kissen ihm die Hand;
So war fünf Monde lang in Berg und Flur
Der Weg sein Freund, Gram sein Genosse nur.

Meissen d. 25. Sept. 1867.

Aus einem Briefe des Prof. de Lagarde an den Herausgeber.

Kaum sind meine „Beiträge zur baktrischen Lexikographie" erschienen, und schon habe ich Ihnen eine Berichtigung nachzuschicken, um deren Aufnahme in die Zeitschrift ich Sie bitte.

Ich habe in dem eben genannten Buche Հոզր (für älteres Հուզաստ) dem arabischen خوز gleichgesetzt, und den Namen „huzvaresch" an dieses, baktrischem **h u z â v a r e** entsprechende Adjectiv anzuknüpfen versucht, woraus dann aber für die parthische und sasanidische Zeit nicht die Nöthigung folgt — und das ist die Berichtigung, welche ich geben will — huzoresch zu sprechen, sondern vielmehr, die huzvresch zu sagen. Denn erst im dreizehnten Jahr-

hundert unserer Zeitrechnung geht հզաւր in հզօր über, und die Araber in den Heeren der ersten Chalifen haben auch nur هزبر gekannt. Wollen wir die Pehlewisprache mit dem Namen nennen, welchen sie bei ihren Lebzeiten gehabt, so müssen wir von huzavreach reden: հզօր = هزاوار, das heisst Herr eines هزار oder einer Baronie. Das Nähere in meiner oben genannten Schrift.

So eben ist mir das vierte Heft der Zeitschrift für 1867 zugekommen, und ich kann nun eine schon lange für Sie bereit liegende Notiz an Blaus Aufsatz 672 ff. anknüpfen. Ganz gewiss hat man im Morgenlande bei follis φόλλις فلس nicht an den Beutel (vergl. übrigens Hildebrand zu Apulejus I 237), sondern an φολίς Fischschuppe gedacht. Der Münzname փշիզ nämlich (Abhandlungen 79, 18) entspricht dem persischen پشیز (ähnlich wie ապեզ dem آبیز, das die Lexika auch in ابیز ابز اب ابیر entstellt aufführen). Da nun پشیزه bekannter Massen die Fischschuppe bedeutet (Fakhri 53, 6), erscheint glaublich, dass پشیز denselben Sinn gehabt; dann aber war پشیز eine Uebersetzung von φολίς, während sein Werth der des φόλλις war. Aehnlich nannten die Franzosen im Mittelalter mit einem noch jetzt gekannten Worte die Halbenhellerstücke maille, weil sie klein und glänzend waren wie die Ringe der Panzerhemden. Das փ jener փշիզ ist übrigens die parthische Form der Präposition aipi, welche neupersisch ب, armenisch ի, 'ի (հի?) lautet. Völlig klar ist wenigstens, dass փռնգալ niessen von ռունգն = nâonhan Nase stammt.

Lassen Sie mich, da ich einmal beim Armenischen bin, noch eines Wortes gedenken, das mir anfängt Sorge zu machen, weil man sich desselben zur Erklärung von יְהוָה zu bedienen gewöhnt: ich meine աստուած Gott. Windischmann hat es dem baktrischen açtvaħt gleichgesetzt, dabei aber verkannt, dass es von den übrigen Bildungen auf ուած doch unmöglich getrennt werden darf. Avedikhean lehrt § 621 und 628 die Endung ած oder ուած sei արտադրական erklärend oder կերպարական, was wohl (Ciakciak hat das Wort nicht) anagogisch sein mag. Wie շինուած von շինել, գործուած von գործել, դիզուած von դիզել herkommt, so muss աստուած von աստել stammen. Dies Zeitwort ist nicht vorhanden, wird aber mit հաստել so verwandt sein, wie հաշտ mit dem baktrischen âkhsta: die Präpositionen sind verschieden (ça oder â), der Stamm derselbe. Danach schiene աստուած zur Wurzel çtâ zu gehören, welche bekanntlich sowohl mit â als mit hâm zusammengesetzt werden kann. Uebrigens bekenne ich, dass mir für mein Theil (und ich möchte wohl durch dies Bekenntniss eine Aeusserung eines Kundigeren hervorrufen) unerfindlich ist, wie man יְהוָה

für etwas anderes als ein imperfectum quartae nehmen kann. יַהְוֶה kann nur den bezeichnen, welcher in's Dasein ruft, nicht den, welcher ist: ganz abgesehen von der theologischen, religionsgeschichtlichen und psychologischen Unmöglichkeit aus dem dürren Begriffe der *οὐσία* irgend etwas für die Religion — wirkliches lebendiges Leben mit und in Gott — Brauchbares und Wesentliches zu gewinnen.

Von meiner LXX ist der Pentateuch im Druck. Nach langem Hin- und Herversuchen habe ich mich entschliessen müssen vorläufig nur den Text der römischen Ausgabe mit dem Verzeichniss, aber einem genausten und vollständigen, der Lesarten aus einer Reihe von Handschriften zu geben. Holmes Ausgabe liefert das Material zur Orientierung vollständig genug, auch zur Besserung einer langen Reihe von Stellen: zu einer wirklichen Recension des Textes in dem Sinne, wie sie in der klassischen und deutschen Philologie verlangt wird und wie ich sie mir schliesslich auch für die LXX abverlangen und aberlangen werde, reicht sie nicht aus.

Schleusingen 22. Januar 1868.

Aus einem Briefe des H. Leo Karabetz von Nagybun.

Wien, d. 11. Febr. 1868.

Die Sylbe ra (را), das Zeichen des Casus obliquus im Persischen, ist durch *Vullers* als Abschwächung von راه (Weg) ganz überzeugend dargestellt. Im Osmanli kommt dasselbe bei wirklich türkischen Wörtern begreiflicher Weise sehr selten vor. Daher ist bisher das را von صكرا oder صكره immer räthselhaft gewesen. Gestern enthüllte es sich mir durch Stellen des tshagataischen شيماشقانده als Abschwächung der Steigerungssylbe راك. Der tshagataische Repräsentant des Osmanli صكرا oder صكره ist nämlich سونك راك.

Aus einem Briefe des Prof. Mehren an Prof. Fleischer.

Kairo d. 12. Januar 1868.

— Ende October vor. J. ging ich von Lausanne über den Simplon, Mailand, Venetien und Triest mit dem Lloyd-Dampfer Minerva über Alexandrien hierher, wo ich den 12. Nov. ankam. Bis jetzt ist, Gott sei Dank, Alles gut gegangen; ich arbeite mit frischem Muthe in meinem Studienkreise. Das Klima ist ganz herrlich, nur die Abende ein wenig kühl, die Tage aber wie bei uns im Sommer. Hat man sich erst eingerichtet, so ist das Leben hier nicht theurer als anderswo. Vor allen Dingen aber muss man in seinen Berührungen mit den hiesigen Europäern vorsichtig sein;

denn unter diesen giebt es das ärgste Gesindel. — Ein sanfteres und gutmüthigeres Menschengeschlecht als die Araber hier kann man sich kaum denken. Gleich nach meiner Ankunft nahm ich einen Imâm Mûsâ Ḥasanein als Cicerone und Lehrer in der Umgangssprache an. Gelehrte habe ich bis jetzt nicht getroffen, wenn man nicht etwa Gelehrsamkeit nennen will, dass jemand seinen نحو so ziemlich kennt und etwas von dem Wuste des [illegible] und [illegible] versteht. Mein Imâm ist von Natur gut begabt, ehrlich und uneigennützig im höchsten Grade, weiss aber nur seinen Koran auswendig und spricht am liebsten das schauerliche Jargon, zu dem hier das Arabische herabgesunken ist und das kaum noch den Namen einer Sprache verdient. Jedermann spricht im Allgemeinen wie es ihm beliebt; die Gesticulation und Betonung müssen dem Verständniss nachhelfen. Die gewöhnlichsten arabischen Wörter, die nicht zu diesem Jargon gehören, sind dem Volke unverständlich. Von Vocalen ist eigentlich gar nicht mehr die Rede; die Meisten sprechen die unentbehrlichsten Selbstlauter so aus, dass â, î, û sich nicht unterscheiden lassen. — Ich bin jetzt fast den ganzen Tag in der Wüste ausserhalb der Stadt in Gesellschaft mitleidswerther, zerlumpter Geschöpfe, die mir aber immer die freundlichste Gesinnung gezeigt haben, mir überall behülflich sind und sich freuen, wenn ich mit ihnen ein paar Worte wechsle und den armen Kindern gelegentlich eine Orange gebe. Ich studire auf der قرافة die alten prächtigen Grabdenkmäler, und meine Araber bieten Alles auf, um mir durch das, was sich bei ihnen noch durch Ueberlieferung erhalten hat, irgend einen Aufschluss zu geben. Mit dem nordöstlichen Theile dieser Gräberstätte bin ich nun fertig; man findet da die sogenannten Chalifengräber, d. h. die schönen Denkmäler der Mamluken-Sultane Barkûk, Bersebâi Melik el-ašraf, Emir Kebîr und Inâl, die beiden letzten in ein Pulvermagazin verwandelt und deswegen nicht leicht zugänglich; endlich die wohlerhaltene Gâmi' Kait-Bey's. Ringsum ist eine zahllose Menge kleinerer Kubba's zerstreut, in denen theils heilige Männer (Aulîâ), theils Familienglieder der Sultane beigesetzt sind; leider ist ein Theil davon wieder zu neuern Familienbegräbnissen verwendet worden. Alles ist hier überhaupt der Zerstörung geweiht, und ein armer, aber recht gebildeter Mann redete mich neulich in diesem Sinne wörtlich so an: „Schau unser Elend! Allah hat sich von hier abgewandt; Alles ist zertrümmert; unsere heilige Ka'ba ist Nichts; die Moslemin sind [illegible] geworden; die Franzosen mögen nur Miṣr und die Engländer Šâm nehmen; Alles geht jetzt zu Grunde. Friede mit Dir! Gehe wohin Du willst!" — „Vielleicht", fügte er dann geheimnissvoll hinzu, „kommt das Heil aus Ṭanṭâ" [1]).

---

1) S. Lane's Sitten und Gebräuche u. s. w., übers. von Zenker, I, S. 69, Anm. 3, II, S. 24, Seetzen's Reisen, III, S. 249, S. 351—2. Fl.

Von der Ausbeute meiner Karâfe-Studien theile ich Ihnen nachstehend eine, wie ich hoffe, nicht uninteressante Probe mit. In mehreren mittelalterlichen spanischen Romanzen ist die Rede von dem Palaste der Thulbiba oder Thulkia, als einem Prachtgebäude Kairo's. Das Grabmal dieser Fürstin habe ich auf meinen Irrfahrten in der Wüste aufgefunden. Das alte Portal ist noch vollständig erhalten und bildet eine Art Grotte von rothem Stein. Auf der einen Seite steht: اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال[1], auf der andern: امرت بانشاء هذه التربة المباركة الآدر[2] الكريمة خوند طولبية تغمدها الله برحمته. Man geht über eine kleine neuere Begräbnissstätte in die Kubba hinein und findet hier einen sehr schönen Sarkophag von Marmor: auf den beiden Seitenwänden ist eine kufische Inschrift, die ich copiren werde und später zu entziffern hoffe. Auf der Vorderseite liest man ganz deutlich in gewöhnlicher Schrift: بسم الله الرحمن الرحيم هذا تربة الست خوند طولبية تغمدها الله برحمته توفيت في يوم الجمعة سابع عشر ربيع الآخرة سنة خمس وستين وسبعماية

Makrizi sagt in den Chiṭaṭ, Bulaker Ausg. II S. ٦. Z. 9, dass diese Kubba in der Nachbarschaft des Grabmals der Fürstin Ṭoġâi, und ebendaselbst S. ٣٣ Z. 13 u. 14, dass dieses letztere dem des Mundschenken Ṭaštemir gegenüber liege. Nach langem Suchen ist es mir geglückt auch dieses aufzufinden, versteckt in dem Grabmale eines Pascha دراملي (ضابط ومعمرجيلر), gest. 1280. Ich liess mir die Schlüssel der Kubba geben, öffnete sie und erblickte zuerst den prächtigen Sarkophag des Pascha, dann aber oben an der Wand eine Platte mit der ganz deutlichen Inschrift: برسم المقر العالي الاميري السيفي طشتمر الساقي الناصري ختم الله له بخير في ربيع الاول سنة خمس وثلثين وسبعماية

Ich gedenke nun mein Forschungsrevier auf den südöstlichen Theil der Karâfe zu verlegen, wo sich die Grabmäler des Imâm Šâfe'î und einer Menge Auliâ befinden, und dann die bedeutendsten Ġâmi's und Monumente der Stadt selbst näher in Augenschein zu nehmen.

---

1) Aus Sur. 24 V. 36. 2) Statt الآدر: الأدر, wie ستر, in der Bedeutung: eine ehrbare, ältliche Frau. Fl.

Aus einem Briefe des Prof. Chwolson an Prof. Fleischer.

Petersburg 1/13. Febr. 1867.

— Während meines letzten Aufenthalts in London fand ich im Britischen Museum in der ausgezeichneten Taylor Collection den 7. Theil einer historisch-geographischen Encyclopädie, betitelt كتاب الاعلاق النفيسة, von ابو على احمد بن عمر ابن رسته, der im J. 290 d. H. Medinah besuchte. Es ist einer jener guten ältern Schriftsteller, welche durch die spätern مختصرين in völlige Vergessenheit gerathen sind. Bei ihm habe ich über Chazaren, Burtasen (برطاس), Bulgaren (Wolga-Bulgaren), Madjaren, Slaven und Russen sehr bemerkenswerthe Nachrichten gefunden, die ich zuerst russisch übersetzen will. Einer deutschen Bearbeitung werde ich durch Besprechung des Handelsverkehrs der nördlichen Länder des Islams mit denen des südöstlichen Europa über das kaspische Meer und durch Beantwortung der Frage, woher die Araber ihre Kenntniss von Osteuropa erhielten, ein allgemeineres Interesse zu geben suchen. Zur Vervollständigung meines Arbeitsmaterials liess ich mir drei arabische Handschriften aus der Sprengerschen Sammlung kommen: Nr. 1, a: اشكال البلاد, welches Sprenger dem ابو زيد البلخى † 340 zuschreibt; dann Nr. 2, a: كتاب البلدان, das von einem gewissen Śeizari gegen 290 compilirt und ein Auszug aus Ibn Fakîh sein soll; endlich die Geographie des Moḳaddesi: كتاب احسن التقاسيم. Sprenger hat vollkommen Recht, den letztgenannten Geographen sehr hoch zu stellen. Eine Ausgabe desselben wäre eine wahrhafte Bereicherung unsers historischen Wissens. Seine geographischen Angaben im engern Sinne sind etwas knapp gehalten; dagegen beschreibt er Land und Leute fast wie man es jetzt thut: die Eigenthümlichkeiten eines jeden Landes, seine Erzeugnisse, Staatseinkünfte, Ein- und Ausfuhrartikel (sogar die eines jeden bedeutenden Ortes), dann die Bewohner, ihre Sprache, Religion u. s. w. Das Werk nach der einzigen Berliner Handschrift herauszugeben wäre schwierig, doch nicht unmöglich. Leider hatte die Vorlage des Abschreibers Lücken, die er durch leer gelassene Räume und die Bemerkung سقط فى الاصل angezeigt hat. Das am Ende fehlende Blatt scheint nur noch einige Zeilen zum Schluss enthalten zu haben. Die von Jâḳût aus Moḳaddesi angeführte Stelle über Russland habe ich nicht gefunden, und sie kann auch nicht aus diesem Werke genommen sein, da Moḳaddesi in demselben, wie die Vorrede ausdrücklich sagt, nur die Länder des Islams behandelt. Ebendaselbst spricht er von seinen Vorgängern, الجاحظ, ابن الفقيه الهمدانى, ابو زيد البلخى und ابن خرداذبه, und giebt an was er an jedem von ihnen auszusetzen findet. Bei ihm selbst fällt besonders der Umstand ins

Gewicht, dass er die meisten der von ihm beschriebenen Länder persönlich besucht und auch zur See viele Reisen gemacht hat. Sein Werk schrieb er 375 d. H. im 40. Lebensjahre. Ich erinnere mich, vor längerer Zeit irgendwo gelesen zu haben, dass Herr Prof. Schefer in Paris, früher Dolmetscher bei der französischen Gesandtschaft in Constantinopel, daselbst eine Handschrift des Moḳaddesi erworben hat. Ob diese sich wohl jetzt noch in seinen Händen befindet? —

Woher Dr. Sprenger die Angabe genommen hat, dass das Ms. Nr. 2, a كتاب البلدان betitelt und „about A. H. 290" compilirt sei, weiss ich nicht. Freilich habe ich auch nicht die ganze Hdschr. durchgelesen. Es wird darin ابن خرداذبه citirt. Ein guter Theil der nicht umfangreichen Schrift besteht aus geographischen احاديث von äusserst geringem wissenschaftlichen Werthe. Das Ganze ist ein Auszug aus einem offenbar ziemlich ausführlichen geographischen Werke, was zum Theil schon aus manchen zu dem magern Inhalte in grellem Missverhältniss stehenden Capitelüberschriften hervorgeht. Auch lautet die Nachschrift: صورة ما وجدته على النسخة المنقول منها تم الاختصار والحمد لله .... كتبه على بن جعفر ابن احمد الشيرزى بدرومين (sic) فى المحرم سنة ثلثة عشرة واربع ماية Vielleicht ist dieser 'Ali bloss der Abschreiber. Ganz herausgegeben zu werden verdient das Werk nicht, wohl aber könnte man eine Anzahl bemerkenswerther Notizen daraus zusammenstellen.

Im Ms. Nr. 1, a fehlt der Anfang; am Schlusse ist das Werk كتاب الاشكال betitelt, und Sprenger schreibt es, wie gesagt, dem ابو زيد البلخى zu. Die Richtigkeit dieser Annahme bezweifle ich. H. Ch. erwähnt von dem genannten Schriftsteller kein geographisches Werk dieses Namens, wohl aber drei andere: 1) Nr. 3495 تقويم البلدان ohne nähere Angabe; 2) Nr. 7804 صور الاقاليم mit dem Urtheile Moḳaddesi's darüber und der Angabe, dass es عشرين جزءا enthalte (vgl. damit in dem Sprengerschen Ms. fol. 1, a: فقسّمت بلاد الاسلام عشرين اقليما); 3) Nr. 11969 مسالك الممالك. Die nächstliegende Annahme wäre nun die, dass die Sprengersche Hdschr. die صور الاقاليم enthalte. Ich fand aber, dass dieselbe in den vielen von mir verglichenen Stellen w ö r t l i c h mit dem von Möller herausgegebenen, dem Iṣṭachri zugeschriebenen كتاب الاقاليم übereinstimmt; nur fehlen in diesem verschiedene kürzere und längere, zum Theil 3 bis 4 Blätter einnehmende Stücke jener, so dass es ganz den Anschein hat, als sei das Kitâb al-aḳâlîm nur ein Auszug aus der Sprengerschen Handschrift. Damit übereinstimmend giebt es in dem herausgegebenen Werke sehr kurz gefasste und in der Handschrift sehr ausführliche Stellen, deren Text aber, insoweit er

auch in der kürzern Fassung vorliegt, wörtlich derselbe ist. Noch räthselhafter wird die Sache dadurch, dass Stellen, welche Frähn in seinen Abhandlungen über die Chazaren und Russen aus dem Leidener Cod. des Ibn Ḥauḳal mittheilt, bei Iṣṭachri fehlen, aber sich wörtlich in der Sprengerschen Hdschr. wiederfinden. Doch enthält diese gewiss nicht das Werk des Ibn Ḥauḳal selbst, da verschiedene aus diesem hier und da angeführte Stellen in ihr fehlen. Alle drei Werke, nämlich أشكال البلاد, كتاب الأقاليم (Iṣṭachri) und das von Ibn Ḥauḳal, machen den Eindruck, als wären sie nur verschiedene Bearbeitungen eines und desselben Grundwerkes, eine jede mit ihr eigenthümlichen Veränderungen und Erweiterungen. Auf die Annahme einer gemeinschaftlichen Quelle führt auch der Umstand, dass in manchen wörtlich übereinstimmenden Stellen jeder der drei Schriftsteller von sich in der ersten Person spricht, z. B. „Ich habe gesehen", „es ist mir erzählt worden" u. s. w. Man sieht auch hieraus, wie unsicher der Schluss aus solchen Aeusserungen auf die Abfassungszeit eines morgenländischen Schriftwerkes ist, — ein Punkt, auf den ich schon in meinen Ssabiern, II, S. 752 f. Anm. 4 hingewiesen habe. Nach einer Privatnachricht dürfen wir hoffen, von Herrn Prof. de Goeje eine Ausgabe des Ibn Ḥauḳal nach der Leidener Handschrift und in der Einleitung dazu eine ausführliche Abhandlung über das gegenseitige Verhältniss jener drei Schriftsteller zu erhalten, über welches das von Sprenger in seinen Post- und Reiserouten S. XIV Gesagte keine volle Aufklärung giebt. Meiner Meinung nach wäre das Vortheilhafteste eine Gesammtausgabe der drei Geographen, so dass die kleinen Abweichungen in den übereinstimmenden Stellen als Varianten unter dem Texte aufgeführt, dagegen die dem einen oder andern eigenthümlichen Stellen am Rande als solche kenntlich gemacht würden.

In meinen Ssabiern, II, S. 374, 376 u. 377, sind drei Stellen aus Mas'ûdî mitgetheilt, in der die Mandäer genannt werden الكيمريين oder الكنباريين oder wie alle die dort angeführten Varianten weiter lauten. Ich habe über diesen räthselhaften Namen I, S. 106 ff. und II, S. 643 Mancherlei vermuthet, aber das Richtige, الكسكريين, nicht getroffen. Cascar hiess bekanntlich der am untern Tigris und Euphrat bis an das Meer hin gelegene District mit der Hauptstadt Wâsiṭ; dort aber war der Hauptsitz der Mandäer. Eine Handschrift hat (s. II, S. 374) wirklich الكسكوريين, was der richtigen Lesart sehr nahe kommt.

Aus einem Briefe des Prof. Levy an Prof. Fleischer.

Breslau 7. Febr. 1868.

Ich glaube in Ihrem Sinne zu handeln, wenn ich auf die Erwiderung des Herrn Dr. Blau im letzten Hefte des vorigen Jahrgangs unserer Zeitschrift nicht des Breitern eingehe; meine „Unachtsamkeit", dass ich aus einer angeblich zwei Inschriften gemacht, n und c, wird Jeder leicht als Druckfehler für „no. c" erkennen, da n gar nicht als Bezeichnung einer Inschrift vorkommt; dass ich ferner früher (1857) מעל in der Bedeutung „machen" angenommen, habe ich in meinem phön. Wb. (1864) in Zweifel gezogen, und was endlich meine Verwahrung gegen die symbolische Deutung eines Zeichens inmitten einer Inschrift betrifft, so muss ich sie immer noch aufrecht erhalten, und besitze die „Dreistigkeit" auch jetzt noch zu behaupten, dass in solchem Zusammenhang das bewusste Zeichen nichts mit den auf cyprischen Inschriften gemein hat. Auf das [illegible] komme ich meinem Versprechen gemäss noch zurück; für's Erste genüge die Bemerkung, dass *Ἀβδουσαβος* in der byblos'schen Inschrift bei Renan (Mission de Phénicie p. 241) wohl eher einen nabathäischen Namen, gleich dem danebenstehenden *Θαιμος*, dessen Identität mit تيم schon Renan vermuthet hat, enthält. Doch darüber mehr an einem andern Orte. Im Uebrigen kann Herr Dr. Blau versichert sein, dass es mir ebenso wie ihm um Förderung der Wissenschaft zu thun ist, und soll es mich freuen, auf dem Wege zu diesem Ziele noch recht oft mit ihm in Zukunft zusammen zu treffen.

Lassen Sie mich nun Ihnen einige epigraphische Neuigkeiten mittheilen. Die Pariser Ausstellung, die ich im Frühjahr vorigen Jahres besucht habe, hat mich durch die Wahrnehmung, dass auch hier für die Verbreitung archäologischer Kenntnisse Sorge getragen worden, recht freudig überrascht. Besonders ist das ägyptische Alterthum reich ausgestattet worden, vorzüglich durch die Liberalität des Vicekönigs von Aegypten; er hat die schönsten Stücke des Museums von Bulak in einem grossen Tempel nach Anweisung des Herrn Mariette aufstellen lassen. Doch über diese Gegenstände werden wohl noch specielle Kenner dieses Wissenszweiges berichten. Einstweilen sei auf einen ausführlichen Artikel in der „Gazette des beaux arts", Livr. du 1er Septembre 1867, „l'Égypte par M. François Lenormant" p. 1—63 und auf den Catalog des Herrn Mariette, der in der Ausstellung zu kaufen war, verwiesen. — Auch die phönizische Alterthumskunde ist nicht ganz leer ausgegangen. In dem „salle de la régence de Tunis" bemerkte ich in einem der Glasschränke eine ziemliche Anzahl von Stelen mit phönizischen Inschriften. Es sind die bekannten Votivtafeln aus Nordafrika, welche mit der Formel beginnen: לרבת לתנת פן בעל וגו׳, es folgt dann ein Nom. prop. und schliesst mit der Bitte um Segen der Gottheit.

Ich habe — soweit mir die Untersuchung durch die Glasfenster ermöglicht war — nichts Merkwürdiges in den Inschriften gefunden, bis auf den einen Eigennamen אשמנעמס, eine Analogie des biblischen עמסיה 2. Chron. 17, 16. — Auch Herr Renan in Paris hat kürzlich, wie ich von ihm erfahren, ähnliche Inschriften aus Hadrumetum erhalten. Diese, sowie die aus Tunis sollen in dem „Corpus inscriptionum Semiticarum" Aufnahme finden. —

In der Abtheilung „Spanien" in der pariser Ausstellung waren auch typographische Seltenheiten ausgestellt; im Bereiche der orientalischen Wissenschaft fielen mir die Werke von Perez Bayer, de nummis Hebraeo-Samaritanis und die Vindiciae in die Augen, die man auch in Deutschland selbst in Bibliotheken mittleren Ranges finden kann. Unter den typographischen Merkwürdigkeiten aus Portugal war mir eine Ausgabe des hebr. Pentateuchs aus dem 15. Jahrh. aus Lissabon interessant.

Gerne hätte ich und mit mir gewiss mancher Andere es gesehen, wenn der die ägyptische Alterthumskunde fördernde Vicekönig von Aegypten auch einige inschriftliche Steine von der Sinaihalbinsel in die Ausstellung geschickt hätte, doch tröstete ich mich mit dem Gedanken, das Werk von Charles Forster „Sinai photographed", das ich im Britischen Museum einzusehen hoffte, werde einigen Ersatz bieten. Ich hatte schon die Hoffnung im Jahre 1862 genährt (s. diese Zeitschr. XVII, S. 94), dass dieses Werk manche Zweifel löse, aber wie wurde ich getäuscht, als ich im Britischen Museum das gedachte Buch genauer angesehen hatte. Ein stattlicher Foliobaud, von ziemlicher Stärke, trägt freilich den Nebentitel „or contemporary records of Israel in the wilderness" (London 1862), der gerade nicht sehr zur Lektüre einzuladen geeignet ist, und in der That enthalten die Deutungen durchgängig das albernste Zeug; z. B. S. 214 wird eine leicht lesbare Inschrift שלם יאכל בר ידיע בר חרמס, welche die Aufschrift hat „legend and devise inscription, with a unattr exemple of Hebrew poetry" folgendermassen erklärt: „the people kicketh like an ass, slothful. They mutter like a goat, replete with food, lasting". Doch darüber kann man sich hinwegsetzen, man kennt ja die geniale Interpretations-Methode des Herrn Forster, wenn nur die Photographien treu die Inschriften der Steine wiedergäben. Aber weit gefehlt! Was für Photographien ausgegeben wird, sind lediglich Abdrücke aus Lottin de Laval's „voyage dans la Péninsule arabique du Sinai etc." deren Treue wir schon früher charakterisirt haben. — Nicht besser bestellt ist die Untersuchung über himjarische Inschriften, welche Charles Forster im „Appendix" S. 279 fr. uns bietet. Es werden dort die ältern himjarischen Inschriften, die schon Rödiger und Andere erklärt haben, nach einem ganz anders fixirten Alphabet, als das jetzt allgemein als gesichert geltende, entziffert; was dabei ans Tageslicht kommt, möge ewige Nacht bedecken! Dass aber solche höchst kostbare Werke in England Leser und Abnehmer finden, ist uns

Deutschen gewiss ein Räthsel, wenn man sich nicht erinnert, dass solche und ähnliche Bücher von reichen Engländern als Sonntagslectüre mit schwerem Gelde aufgewogen werden.

Im britischen Museum habe ich mir angelegen sein lassen, neben manchen andern archäologischen Novitäten, auch die Aden-Steine, über welche ich in dieser Zeitschr. (XXI, S. 156 fg.) besprochen habe, anzusehen. Ihr Inhalt ist im Allgemeinen dort richtig angegeben; Ausführlicheres über dieselben steht von einem Gelehrten am brit. Museum in Aussicht. Die Vermuthung des Herrn Madden (s. a. a. O. S. 159), dass die eigenthümliche Form des Aleph auf einem dieser Steine seinen Ursprung dem Himjarischen oder Aethiopischen verdanke, scheint mir nicht begründet. Es ist genau betrachtet dieses Zeichen nur eine Modification des Aleph der Quadratschrift, was hier zu zeigen mit typographischen Schwierigkeiten verbunden wäre.

Ad vocem „Himjaren" möchte ich auf zwei neuerdings veröffentlichte Inschriften, die von vielem Interesse sind, aufmerksam machen. Der rüstige Herr François Lenormant gibt in dem „Bulletin de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" (1867) eine Inschrift mit himjarischen Lettern, von einem Steine, der aus Aden herrührt und jetzt im Besitze eines Privatmannes in Paris ist. In Umschrift lautet dieselbe:

עמהצם[1] | ב
ן | עכן | עב
ד | יהתם | ה
קני | רחת

Diese Umschrift dürfte hier genügen, da die Schrift nichts Eigenthümliches hat, bis auf das ה (⌂), das ganz die Form der Zahl 8, und das ח, das = ╋ ist. Herr Lenormant giebt zur Erklärung einige Zeilen, die auf andere bereits bekannte Inschriften verweisen. Er übersetzt „A. fils de Aken, serviteur du (dieu) Yat'ôm, a dédié le troupeau". Dass diese Uebersetzung Beifall finden wird, möchte ich bezweifeln. Von einem Gott יהתם haben wir bis jetzt in himjarischen Inschriften keine Spur gefunden, wohl aber finden wir diesen Namen, als Sohn von Martad^m, auf den Playfair'schen Inschr. no. 12 Z. 10 (s. diese Zeitschr. XIX, S. 202) und so möchte denn עבד als „servus" von Jat'im zu fassen sein. Wem die Widmung gegolten, steht freilich nicht in der Inschrift und muss vielleicht אלמקה oder sonst eine Gottheit in Gedanken hinzugedacht werden. — Der Gegenstand der Weihe, nimmt Lenormant an, sei רחת „Heerde" gewesen, wir finden dies Wort zum ersten Male in

1) Da Herr Lenormant die Umschrift „à l'exemple de M. Osiander" in hebr. Quadratschrift gewählt hat, so habe ich mir erlaubt das erste Wort im Texte עמהצם statt des von ihm gegebenen עמהצם zu umschreiben. Das Zeichen ist das in dieser Zeitschr. XX, S. 208 (letzte Zeile) erklärte, das Osiander mit Recht = ⵉ und nicht ⩮ bestimmt.

himj. Inschr., während מרעה (Weideplatz?) Fr. XI angetroffen wird. Herr Lenormant fügt zur Begründung von ראש hinzu: „Et précisément la pierre sur laquelle est gravée l'inscription a été taillée de manière à rappeler grossièrement une tête de boeuf."

Eine zweite Inschrift, auf welche Hr. Lenormant die Aufmerksamkeit gelenkt, befindet sich auf einer Gemme (vgl. diese Zeitschr. XIX, Taf. 35). „Les monuments de cette classe", bemerkt der genannte Gelehrte, „sont, en effet, d'une extrême rareté. Je n'en connais pour ma part que deux en dehors de ceux qui ont été ainsi édités. Le premier est un camée appartenant à M. le baron Roger de Sivry, et que j'espère pouvoir quelque jour placer en original sous les yeux de l'Académie. Le second est une intaille dont j'ai l'honneur de déposer un dessin plus que médiocre sur le bureau. C'est une chalcédoine brouillée, de forme ovale, assez fortement bombée en scarabéoïde. Je l'ai vue il y a quelques années entre les mains de mon ami M. Th. Baltazzi, qui l'avait acquise au Caire d'un marchand de Moka et qui doit la posséder encore à Constantinople, où il est aujourd'hui fixé. L'empreinte en donne l'inscription suivante en deux lignes, accompagnant la figure symbolique que M. de Longpérier a qualifiée du nom de m a n d r a g o r e".

Soviel genügt zur näheren Beschreibung; die Inschrift

בנשמן בן
עבד עלהי

ist leicht lesbar. Die Buchstaben sind ganz in der Form der Gemmen-Inschrift (s. diese Zeitschr. XIX, Taf. 35, b), welche demnach nur gelesen werden kann, wie a. a. O. S. 222 angegeben ist[1]. Auch in der vorliegenden Inschrift sind die einzelnen Wörter nicht durch Theilungsstriche gesondert. Zur Erklärung giebt Herr Lenormant noch manche gelehrte Bemerkung; diejenigen, welche sich für diesen Gegenstand interessiren, verweisen wir auf dessen Abhandlung a. a. O. Bei בנשמן bezieht sich Herr Lenormant auf das בנאל der Inschr. v. Wrede mit den Worten: „dans la ligne 2 de l'inscription publiée par M. de Wrede, on lit le nom propre de même formation בנאל, le fils de El". Ob irgend wo schon die Inschr. von Wrede veröffentlicht worden sei, ist mir ganz unbekannt; es wäre zu wünschen gewesen, Herr Lenormant hätte hier die Quelle angegeben, wahrscheinlich kennt er dieselbe nur durch Anführungen von Osiander.

Ich habe kürzlich ebenfalls einen Siegelabdruck einer Gemme mit himjarischen Zeichen erhalten, welche ich bald veröffentlichen werde. Sie hat die Inschrift nach der Art, wie die Gemme Taf. 35, c (s. diese Ztschr. Bd. XIX) sie zeigt

1) Das Tau hat auch hier die Kreuzesform, wie in der vorhergehenden Inschrift, das Ain ein Dreieck, das Resch =〉, das Nun wie in Taf. 35, b.

Berichtigung.

In dem wissenschaftlichen Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1859—61 von Professor Dr. Gosche, der mir so eben zugekommen ist, findet sich auf Seite 5 eine auf mich bezügliche Angabe, welche der Berichtigung bedarf. Der Verfasser behauptet nämlich, dass der verstorbene Baron von Bunsen mir zu meiner Stelle in Puna verholfen habe. Dies ist unrichtig, da Bunsen nicht den geringsten Antheil an meiner Uebersiedlung nach Indien hatte, vielmehr dem Projecte anfänglich entgegen war. Die Stelle in Puna verschaffte mir ein englischer Gelehrter von Oxford, Herr Marc Pattison, Rector of Lincoln College, der mich zufällig (*ohne* Zuthun Bunsens) kennen gelernt hatte. Ungefähr ein halbes Jahr nachdem ich seine Bekanntschaft gemacht hatte, schrieb er mir, dass er von seinem frühern Schüler und Freunde, dem jetzt verstorbenen E. J. Howard, damals Direktor des öffentlichen Unterrichts der Präsidentschaft Bombay, dem er mich empfohlen ohne dass ich das Geringste davon wusste, oder ihm den Auftrag dazu gegeben hatte, gefragt worden sei, ob ich geneigt sei, die Leitung der Sanskritstudien im Puna College zu übernehmen. Ich setzte sofort den Baron von Bunsen von diesem Antrag in Kenntniss, der ihm indess nicht sehr gelegen kam. Da ich grosse Lust hatte, die Stelle anzunehmen, dies aber nicht thun wollte, ohne vorher mit einem der indischen Verhältnisse kundigen Mann Rücksprache zu nehmen, so wandte ich mich an Prof. Dr. Sprenger, der sich gerade damals in Heidelberg aufhielt, um Rath. Er rieth mir die Stelle anzunehmen, wenn ich gute Bedingungen erlangen würde. Auf seinen Rath hin, erklärte ich mich unter gewissen Bedingungen zur Annahme bereit. Nach langem Warten erhielt ich die Nachricht, dass nur ein für indische Verhältnisse völlig ungenügendes Salär zur Verfügung stehe, das nur ein Drittel von dem der am College angestellten Engländer betrug. Mr. Pattison rieth mir nun, unter solchen inadequate terms die Stelle nicht anzunehmen, zugleich bedauernd, mir dieselbe angetragen zu haben, was er nie gethan haben würde, hätte er die Bedingungen zum voraus gekannt. Auf den Rath Sprenger's, der sich sehr bewährte, unterhandelte ich nun weiter, und zwar direkt mit Howard, um bessere Bedingungen zu erzielen, die mir schliesslich auch theilweise zugestanden wurden. Nachdem ich gegen ein Jahr unterhandelt und das Verhältniss zu Bunsen aus Ueberdruss bereits längst gelöst hatte, wurde mir die Stelle unter den *ursprünglichen schlechten* Bedingungen officiell von dem India office angetragen. Des Wartens müde, und dem dringenden Wunsche Howards mich bald in Indien zu sehen, wo er alles für mich zu thun versprach, nachgebend, nahm ich sie nicht ohne Zögerung und

ernste Bedenken an. Nach meiner Ankunft in Indien ergriff Mr. Howard jede Gelegenheit, meine Lage zu verbessern, bis ich zuletzt in angenehme Verhältnisse kam.

Dies möge zur Berichtigung der oben erwähnten irrigen Angabe genügen.

Stuttgart den 5. Januar 1868.

M. Haug.

Bibliographische Anzeigen.

Arabischer Dragoman. Grammatik, Phrasensammlung und Wörterbuch der neu-arabischen Sprache. Ein Vademecum für Reisende in Aegypten, Palästina und Syrien, so wie zum Gebrauch für den Unterricht. Von Dr. Phil. Wolff. 2. verbess. u. verm. Aufl. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1867. 8.

Die erste Auflage des Arab. Dragoman (1857) war von vielen Seiten beifällig aufgenommen worden und hatte sich praktisch als erwünschtes Mittel der Verständigung für Reisende im Orient erwiesen, weshalb der Vf. alle Sorgfalt auf eine Vergrösserung und Erweiterung derselben verwendete. Die Frucht dieser Bemühungen ist die vorliegende zweite „verbesserte und vermehrte", oder wie es richtiger hätte heissen sollen, gänzlich umgearbeitete Auflage. Denn nicht bloss, dass der 16. Abschnitt der ersten Auflage, „Grammatisches", in eine kurzgefasste Grammatik umgewandelt ist, wozu dem Vf. Nachträgliches von befreundeter Hand mitgetheilt worden, so ist auch der 17. Abschn., Redensarten und Gespräche, zu einer ganzen Phrasensammlung erweitert. Die Hauptänderung hat aber die Wörtersammlung selbst betroffen, welche nicht mehr wie in der 1. Auflage nach den Materien, sondern alphabetisch geordnet ist und eine bedeutende Vermehrung erfahren hat. Betrachten wir nun kurz die drei Abtheilungen im Einzelnen. Die Grammatik ist unbedingt zu kurz gefasst, und schwerlich dürfte Einer, der mit den Semitischen Sprachen überhaupt noch nicht bekannt ist, wie dies doch hier vorausgesetzt werden muss, sich überall daraus hinlänglich belehren können. Die Nachträge dazu geben manche feine Bemerkungen; wir machen auf die über die Aussprache der Gutturale, wo der hebräische Chateph-Vocal in Formen wie [illegible], [illegible] eine entsprechende Erläuterung findet, über die Deminutivformen, die Plur. fract., die Demonstrativpronomina u. s. w. aufmerksam. In der Phrasen-Sammlung hat den Vf. offenbar die Vorliebe für Wetzsteins Mittheilungen verführt, Dinge aufzunehmen, die hierher gar nicht gehören. Wir meinen damit namentlich die verschiedenen Rufe der Verkäufer auf dem Markte und in den Strassen von Damascus, die doch gewiss kaum allgemein orientalisch, sondern specifisch Damascenisch sind, wie ausdrücklich einzelne angeführte Parallelen von Kahira und Alexandrien beweisen. Und wollte man solche Rufe auch noch gelten lassen, so sind doch solche Redensarten, die sich auf einzelne, ganz bestimmte Situationen beziehen, wie S. 61 der Zuruf des Bäckermeisters an seine Gesellen des Morgens, oder gar die gleich darauffolgende Anrede „eines Mitleidigen an einen Thierquäler", wenn

eine ganze Geschichte gehört (Wetzstein Markt von Damascus S. 484), gewiss nicht als allgemeine Redensarten in eine Phrasen-Sammlung aufzunehmen. Ueberhaupt hält sich der Vf. zu ängstlich an seine Quellen, woraus denn auch die vielfach ungleichmässige Schreibart folgt, die eine umsichtige Redaction hätte wegbringen sollen, wie wenn gleich hintereinander S. 63—65 badritak, badretak und badratak, auf derselben S. 68 jesellimak und jesallemak, S. 69 itfaddal und itfaddal, S. 72 sohha und sihha u. a. steht, wenn taktab S. 66 statt tektub S. 28 geschrieben, das وْ und bald durch u, bald durch ue, die Endung ـَة durch a, ah, e und et, die Diphthonge ـَوْ und ـَيْ bald durch au und ai, bald durch o und e umschrieben werden. Der Vf. entschuldigt sich (Vorr. S. VII) damit, dass diese Incongruenzen theilweise eine abweichende Aussprache in den verschiedenen Ländern arabischer Zunge repräsentiren und insofern nicht unberechtigt sind, theilweise aber auch als Gehör- oder Schreibfehler seiner Gewährsmänner diesen zur Last fallen mögen. Dann hätte wenigstens angegeben werden müssen, welcher Gegend diese oder jene Aussprache angehört; die Gehör- oder Schreibfehler der Gewährsmänner aber aufzunehmen, das heisst denn doch den schuldigen Respekt vor denselben zu weit treiben und kann nicht gestattet werden! Was endlich das Wörterbuch betrifft, so ist es ziemlich vollständig und für den praktischen Gebrauch ausreichend, ja wir hätten gern einige Artikel, die im gewöhnlichen Leben gewiss nur selten vorkommen (wie: Bettstätte, Capitulation, Commission, Drehschrank (?) u. a., sowie manche Namen von Thieren und Pflanzen) daran gegeben, um andere, die fehlen (wie Riegel [illegible]), zu erhalten. In dieser letztern Beziehung hätte der Vf. seinen Hauptgewährsmann Wetzstein noch gründlicher ausbeuten und Wörter aufnehmen sollen wie z. B. Abendgesellschaft lêlîje لَيْلِيَّة, aussern, der, barrânî بَرَّانِي, Backofen tennûra تَنُّورَة, Bücherschrank kutubîje كُتُبِيَّة, dickleibig abṭan أَبْطَن, Empfehlung, Bestellung, [illegible] تَوْصِيَة, Erziehung [illegible] تَرْبِيَة, Tiegel miqlâje مِقْلَايَة u. a. In den Angaben über den charakteristischen Vocal des Imperfects (oder Aorist, wie der Vf. die Form nach veralteter grammat. Terminologie nennt) finden sich viele Fehler und Widersprüche (z. B. ableugnen nakar, u; abschwören nakar, u; erzählen haka, u, statt i und viele a.). Auch an Druckfehlern fehlt es nicht. Obschon nun, wie aus dem Gesagten hervorgeht, dem Büchlein in seinen einzelnen Theilen mancherlei Fehler und Mängel anhaften, so hoffen wir doch, dass es die wohlwollende Aufnahme und Anerkennung seines praktischen Werthes finden werde, wie die erste Auflage; jeden Falls aber müssen wir einer Annahme wie sie in einer Anzeige des Buches ausgesprochen ist, als sei das Ganze nur eine Speculation, um dem Reisenden einen Thaler aus der Tasche zu locken, auf das Entschiedenste entgegen treten. Wer den Vf. nur irgend kennt, wird wissen, wie ehrlich er es meint und wie fern ihm solche Speculation liegt.

A.

An old Zend-Pahlavi Glossary. Edited in the original characters with a transliteration in Roman letters, an English translation and an alphabetical Index by **Destur Hoshengji Jamaspji**, *High-priest of the Parsis in Malwa, India. Revised with notes and introduction by* **Martin Haug**, *Ph. D. late Superintendent of Sanscrit studies in the Poona College, foreign member of the R. Bavarian Academy, etc. Published by order of the Government of Bombay.* — Bombay, Government Central book depot. London, Messrs. Trübner and Co. Stuttgart, printed at the K. Hofbuchdruckerei zu Guttenberg (Carl Grüninger). LVI und 132 S. in 8.

Das hier zum ersten Mal edirte Glossar, das erste Werk einer Reihe von Pehlevischriften, welche der Vf. herauszugeben gedenkt (S. XXXIX f.), war bereits von Anquetil du Perron in eigenthümlicher Weise für die Zusammenstellung eines Zend-Pehleviglossars benutzt worden. Er hatte die einzelnen Zendwörter alphabetisch geordnet und deshalb namentlich im ersten Theil des Werkchens, welcher weniger lexicalischer als grammatischer Art ist, vieles zusammengehörige trennen müssen. Diese erste wirkliche Edition durch den Parsenpriester Hoshengji Jamaspji, einen der besten Kenner der persischen Sprachen, hat nun gleichfalls auf eine alphabetische für den Gebrauch des Wörterbuches sehr nützliche Anordnung Bedacht genommen und am Schluss des Werkes sämmtliche Zendwörter mit Hinweisungen auf Seite und Zeile der Ausgabe und Uebersetzung alphabetisch zusammengestellt. Man hätte hier noch einige Wörter aufnehmen können, welche in den Handschriften zwar nicht mit Zendbuchstaben, sondern mit Huzvareshzeichen geschrieben, aber doch altbaktrische Wörter sind, nämlich die Ausdrücke für gewisse strafbare Verwundungen, âgerepta (36, 4), avaoiristem (36, 5), aredus (36, 7), vielleicht auch bâzâi und yât (36 penult. 37, 1), deren Zendformen zwar nicht genau zu erkennen sind, welche aber im Glossar ganz wie andere Zendwörter erklärt werden.

Der Vf. hat zur Herstellung des Textes mehrere Handschriften benutzt, unter denen die älteste aus dem Jahr 1519 stammt, eine andere nach der Versicherung des Herausgebers 200—250 Jahr alt ist, die übrigen aber am Schluss des vorigen und im Anfang unsers Jahrhunderts (1780, 1790, 1811, 1821) geschrieben worden sind. Ueber das gegenseitige Verhältniss dieser Handschriften erfahren wir nichts, doch mag die älteste wirklich das Original der übrigen und also die wichtigste Handschrift sein. Da der Herausgeber kein Variantenverzeichniss beigegeben, sondern nur wichtigere Abweichungen von den Handschriften bemerkt hat, so lässt sich auch nichts sicheres über das Verhältniss der Pariser Handschrift, von welcher Referent eine Abschrift besitzt, ausmitteln; doch scheint dieselbe eine Copie der im Jahr 1519 verfassten zu sein, sie ist bekanntlich von Destur Kaus 1734 geschrieben. Wir werden unten einige wichtige Varianten der Pariser Handschrift verzeichnen. Zuweilen hat der Herausgeber seine Handschriften in einer Weise behandelt, welche unsern Beifall nicht erhalten kann, namentlich an der höchst schwierigen Stelle S. 12, penult. ff. Wer die Art der Varianten sowohl in den Zend- als in den Pehlevihandschriften kennt, weiss dass sie von ganz bestimmter Art sind, dass sie sich abgesehen von Umstellungen und sonstigen meist von der Bestimmung der Abschrift

zu kirchlichen Zwecken abhängigen Anordnungen ganzer Stücke nur auf Abweichungen in einzelnen Buchstaben beziehen, höchst selten aber grössere Satztheile so verschieden sind, dass der Sinn des Satzes geändert würde. Das kritische Verfahren bei Herstellung eines Textes muss daher hier viel conservativer zu Werke gehn als bei griechischen und lateinischen Handschriften, deren Abschreiber oft durch ihre philologischen Kenntnisse sich berechtigt geglaubt haben, willkürliche Aenderungen mit dem Text ihrer Vorlage vorzunehmen, an denen sie nicht durch eine den Orientalen eigene Ansicht von der mystischen Bedeutung der Wörter, namentlich in religiösen Werken, verhindert waren. Der Herausgeber war durch seine ausgezeichnete Kenntniss der Pehlevisprache in derselben Lage wie jene Abschreiber classischer Handschriften und stellte durch leichte Handhabung des Pehlevi einen lesbaren Text her (wir haben besonders die oben berührte Stelle im Auge), der doch die strenge Kritik nicht befriedigen kann. Gleichwohl muss uns dieser Text sehr werthvoll sein, da er von einem Manne herrührt, welcher durch seine Gelehrsamkeit und amtliche Stellung unser volles Zutrauen verdient.

Nicht können wir uns jedoch mit der Ansicht des Vf. über die Pehlevisprache und ihr Alter, und speciell über die Entstehungszeit des Glossars einverstanden erklären. Die Ansicht, dass das Huzvaresh zu derselben Zeit als Volkssprache gesprochen worden sei, in welcher die Sprache der Keilinschriften Hofsprache war, während es zur Zeit der Sassaniden zur Hofsprache erhoben worden sei und das Deri die Sprache des gemeinen Mannes gebildet habe, ist eine durch nichts zu beweisende Hypothese; man erklärt das Wort Huzvaresh durch h u z v â n e s h (das *n* soll später in *r* übergegangen sein, während zwar umgekehrt ursprüngliches *r* im Pehlevi zu *n*, niemals aber *n* zu *r* wird), Sprache von Assyrien, und rückt dieser falschen Etymologie zu Liebe die Sprache selbst möglichst hoch hinauf, indem man sie für gleichzeitig mit dem Idiom der Keilinschriften betrachtet, eine Behauptung, die alles Beweises entbehrt und sogar mit der einfachen geschichtlichen Beobachtung streitet, dass ein Unterschied zwischen Volks- und Schriftsprache (hier Sprache der Monumente) doch nur dann eintritt, wenn durch eine reiche Litteratur der Sprachgebrauch auf längere Zeit und für einen die Unterschiede der Mundarten ignorirenden Gebrauch (wie im Deutschen) fixirt ist, während die Volkssprache dem fortgehenden Process ihrer Entwicklung unterliegt. Es gibt keinen Grund, welcher uns nöthigte von der allgemein angenommenen Ansicht abzugehen, dass die persischen Könige, welche ihre Absicht, allem Volk das Andenken ihrer Thaten aufzubewahren, durch ihre dreisprachigen Inschriften deutlich kund geben, diese Inschriften in der alten, dem Hofe und dem Volke verständlichen Sprache abfassen liessen. Die Unrichtigkeit der ganzen Ausführung über die Huzvareshübersetzung der alten Religionsbücher und über die Abfassungszeit des Glossars wird Jedem einleuchten, welcher ohne Voreingenommenheit (leider muss man von einer solchen in diesem Gebiet der orientalischen Forschung noch reden) Spiegel's Erörterungen über das Verhältniss der hermeneutischen Thätigkeit der Parsen zu derjenigen bei den Rabbinen und Syrern in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung gelesen hat. In Wahrheit sind nun auch die Gründe, welche Destur Hoshangji Jamaspji für seine Ansicht gibt, durchaus

nicht stichhaltig. Er sagt, die Huzvareshübersetzung des Vendidad, Yaçna, Vispered, und die Anfertigung des Glossars sind antisassanidisch, erstens weil in ihnen ungenannte Nosken des Avesta citirt werden, die schon vor den Sassaniden, nemlich durch Alexander den Grossen vernichtet waren. Dieser Grund ist deshalb unrichtig, weil ja Alexander, wenn wirklich durch sein Verschulden das kostbare Exemplar des Avesta im Palast von Persepolis verbrannte und ein anderes ähnliches in die Hände der Macedonier fiel (man sehe den durch mehrere Züge sich als mit sagenhaften Elementen durchzogen kundgebenden Bericht des Dinkart S. XXXVI unseres Werkes), doch weder alle Exemplare der heiligen Schriften vernichten wollte noch konnte, dass sich der fragmentarische Zustand unseres jetzigen Avesta genügend dadurch erklärt, dass nach den Sassaniden der furchtbare Sturm über Persien hereinbrach, der nicht nur die Blüthe des Landes knickte, sondern gerade gegen die religiösen Besitzthümer mit einem Fanatismus verfuhr, der den politischen Absichten des grossen Macedoniers ganz fremd gewesen ist. In dieser für die Bekenner des zoroastrischen Glaubens traurigen Zeit sind wahrscheinlich die uns unbekannten Theile des Avesta verloren gegangen, es wäre sogar nicht zu verwundern, wenn unsre Fragmente schon unter den Sassaniden in diesem Zustande gewesen wären und sich in ihm durch jene Verheerungen des Islam hindurch gerettet hätten. Der Tazier war den heiligen Schriften ein viel gefährlicherer Feind als der Macedonier; und nun wissen wir auch, warum sich in den genannten Werken Citate aus verlorenen Nosken finden: die verlornen waren eben noch vorhanden zur Zeit der Sassaniden; wird ja doch selbst im Bahman Yasht, einem Buch, in welchem nicht nur der sassanische Anoshirvan, sondern sogar die Stadt Bombay erwähnt wird (vgl. Spiegel, die traditionelle Liter. d. Parsen II, 129. 133), der zweite Nosk, der Çitudgar erwähnt, der nach des Desturs Ansicht doch gleichfalls schon vor Ardeshir Babegan hätte verloren sein müssen. — Der zweite Grund für das hohe Alter jener Schriften und des Huzvaresh wäre der, dass in der Huzvareshübersetzung des Vendidad Gelehrte mit Huzvareshnamen vorkommen, welche man doch nur dann hätte anführen können, wenn sie vor der Abfassung dieser Uebersetzung geschrieben hätten. Dies ist nicht ganz treffend; müssen denn diese Gelehrten mehrere Jahrhunderte früher gelebt haben? Konnten nicht Gelehrte des vorhergehenden Jahrhunderts, ja sogar gleichzeitige durch ihre Gelehrsamkeit in solchem Ansehn stehen, dass man ihren Ausspruch als wichtig anführte? Wenn wir in einem nächstens erscheinenden Werke uns auf Destur Hoshengji Jamaspji als Autorität berufen, ist damit gesagt, dass er mehrere Jahrhunderte vor uns gelebt haben muss? — Der dritte Grund, dass die grammatischen Kenntnisse der Uebersetzer und des Redactors des Glossars noch gut seien, während die Verfasser späterer, notorisch in die Sassanidenzeit fallender Werke sich unwissend zeigen, erklärt sich doch einfach durch die Bemerkung, dass es auch zu derselben Zeit gelehrte und minder gelehrte Leute gibt, dass aber auch, wenn wir wirklich einen stufenweisen Verfall der philologischen Kenntnisse annehmen wollten, die 400 Jahre der sasanidischen Dynastie Zeit genug sind, um ein derartiges Verkommen innerhalb derselben erklärbar zu finden; wir werden indessen anderswo zeigen, dass keineswegs alle Huzvareshwerke aus der Sassanidenzeit sind, sondern dass das Huzvaresh noch lange nachher von

den Parsigelehrten gehandhabt wurde, weniger zuverlässige Arbeiten aber aus einer sehr jungen Zeit stammen können, in welcher die Kenntnisse sehr im argen lagen. — Der letzte Grund endlich ist noch schwächer als die übrigen; die genannten Werke sollen von Schülern des Zoroaster gemacht sein, die doch wenigstens im 8. Jahrh. gelebt haben müssten; dieser Grund ist schon deshalb unrichtig, weil wir natürlich in einer solchen Angabe nur eine Sage erkennen, welche aus der Absicht entstand, auch den Huzvareschübersetzungen durch Hinaufrückung in die Zeit von Zarathustra's Schülern ein kanonisches Ansehn zu geben oder ein solches zu rechtfertigen; ausserdem kann ja aber jeder treue Anhänger der zoroastrischen Lehre auch heute noch ein Schüler des Zarathustra heissen.

Ueber die Composition des Glossars lässt sich vermuthen, dass es aus verschiedenen Werken zusammengeschrieben ist, und zwar dürften die Wörter [illegible] (6, 8) für älteres سپاک, أوشنة (7, 2) für älteres أوشنک, und die Verwendung von رای (comp. را) zur Bildung des Dativs (13, 4) nicht sehr für ein hohes Alter des Werkchens sprechen. Interessant ist es zu erfahren, wie man grammatische Ausdrücke im Huzvaresch wiedergibt; wir finden S. 2 Ausdrücke für Genus, Adjectiv (ausgedrückt durch „gut und böse"), Comparationsgrade, S. 13, 5 den Ausdruck [illegible] für „Vergleichungssatz", S. 13, 7 [illegible] für „Bedeutung", S. 30, 1 [illegible] für „causal" (von der Partikel). Recht wichtig für uns sind auch die Erklärungen von Namen heiliger Geräthe, die Definitionen einer Anzahl von Verbrechen; freilich darf selbst dieses Glossar, welches im Allgemeinen von gründlichen Kenntnissen der altbaktrischen Sprache zeugt, nicht ohne Kritik für die Lexicographie benutzt werden; tarədhâta (erhaben, über etwas gestellt) ist 23, 4 durch ترونیتر (peinigend) übersetzt; obwohl diese Uebersetzung sich auch y. 22, 27. 25, 18 findet, muss sie doch als falsch bezeichnet werden. Hr. Haug macht nun, um die Tradition von diesem Fehler freizusprechen, aus dem „Peiniger, Zerstörer" (destroyer) einen „Zerstörten" (perverted, spoiled by the other creatures); die Dinge, welche dieses Prädicat haben, sollen durch die Berührung mit andern Dingen verwüstet werden; wie man sich dies klar machen soll bei der Luft, der erhabenen Majestät, dem Frieden und der himmlischen Weisheit, ist unserm Verstand unfassbar. Eher wäre die Tradition wohl auf folgende Art zu rechtfertigen: ترونیتر bedeutet vielleicht nicht „der Peiniger" (tarvînitâr), sondern stammt von einem Verbum denominativum tarôînîtan, welches von tarô mit der Bedeutung „über etwas sein oder sich erheben" abgeleitet wäre. — Ein Fehler des Glossars, der nur auf einer ungenauen Lesart beruht, ist 30, 2 v. u. die Uebersetzung von zatô durch زدکونتن (geschlagen). Es ist jatô zu lesen, aber dieser Fehler ist nicht ein solcher der Abschreiber, sondern rührt vom Verfasser des Glossars her, welcher dieses Wort unter andern mit z beginnende aufnahm. Die Wurzel Skr. han lautet im Altbaktr. und Altpers. jan, nicht zan, und da das Glossar nach den Pehleviübersetzungen der heiligen Schriften zusammengestellt ist, so erklärt sich zatô einfach aus einer Variante, welche im altbaktr. Text des Verf. sich befand, wie dies z. B. Vend. 19, 150 der Fall ist. In andern Fällen behält das Glossar Recht, wo nicht der Herausgeber

Destur Hoshengji Jamaspji, wohl aber der Herausgeber seiner Arbeit, Hr. Haug, sie eines Fehlers beschuldigt; z. B. 31, 3. 4 verglichen mit 70, Note 4: der Text hat gâthwôistarem erklärt durch „einer welcher die Gathas auswendig lernt". Diese Uebersetzung findet Hr. Haug falsch; das vordere Glied des Compositum könne nur gâtu (Ort) sein, welches in der Zusammensetzung das ô annehme; dies letztere ist aber niemals bei Wörtern auf u der Fall, deren u höchstens einmal in ô gedehnt wird (wie vohûkereti, vohûmad, danmainyaôjayaôti). Es ist vielmehr, um die Uebersetzung des Glossars begreiflich zu finden, gâthwyôistarem, von gâthwya (z. B. yt. 22, 20), zu emendiren. Ein ähnlicher Fall wie bei gâtô begegnet uns bei hikhshat (32, 3), welches durch [illegible] übersetzt wird; dieses darf man aber nicht wie der Destur (und Hr. Haug) akhôzad lesen, was nach den Zeichen unmöglich ist; die Lesung ist nur möglich, wenn wir ein ج vor ڤ einfügen und so [illegible] erhalten; dieses Wort ist das richtige Aequivalent von hakhshat, wie es y. 45, 104 ([illegible] = hakhshâi) Vend. 19, 86 ([illegible] = hakhshânê) sich findet. Die Pariser Handschrift liest [illegible], wie sich Vend. 18, 58. 60. y. 61, 28 [illegible] für hikhshâit findet. Dieses Pehlewiwort geht sogut wie altb. hakhsh auf hac zurück. Was nun die Lesart des Glossars hikhshat betrifft, so ist sie weniger gut als hakhshat, findet sich indessen häufig unter den Varianten der altbaktr. Texte, und so geht der Vorwurf, welchen Hr. Haug der Uebersetzung macht, sie gebe unrichtig „he rises" statt „he sprinkles" (von hic), einfach aus der Unkenntniss der Varianten hervor. Ein anderer unbegründeter Vorwurf wird von Seiten des Hrn. Haug gegen die vom Glossar gelesene Form gâim (von gâya Schritt) erhoben; es genügt, wegen dieses Irrthums auf Vend. 9, 14 (aêvôgâim), 6, 66. 80 (khshvasgâim), 3, 57. 6, 75. 16, 10. 18, 96. 8, 29 (thrigâim) u. s. w. zu verweisen.

Was die Transscribirung der Huzvareschzeichen in römische Buchstaben betrifft, so hat der Destur die bei seinen Landsleuten übliche Art beibehalten, jedoch dieselbe verbessert, wo sie offenbar fehlerhaft ist; er liest z. B. das Wort für „Tag" richtig yôm (12, 4), während man sonst die Transcription Javam findet. Er hätte derartige Verbesserungen der herkömmlichen Art zu lesen noch in ausgedehnterem Maasse anwenden können; wir wollen hievon einige Beispiele anführen: der Destur schreibt mada (Wort, 2, 5. 8, 9. 9, 4) für [illegible] (sabisch מנדע oder מנדא); raman (4, 1) für رَمن (chald. לָן); jamhinad 7, 5 für [illegible] (Pronomen zu dem gleich folgenden richtig geschriebenen [illegible] np. [illegible]); es liegt hier eine unrichtige Auflösung der Ligatur vor, da ja ganz anders als ya geschrieben wird; er schreibt vasrô-natan 8, 3 für [illegible] (chald. [illegible]); hamhtand für amavand 8, ult., während er doch 20, 7 richtig amavandi liest; admanashna 23, 3 für [illegible] (syrisch [illegible]) oder [illegible] (in andern semit. Dialekten beginnt die Wurzel mit Aleph); alltnad 26, 6 für [illegible] (sabisch חלל); kod (fecit 27, 3) für [illegible] (statt [illegible]) mit Uebergang des r in n, oder für np. [illegible] kard); er schreibt kdâ 14, ult. 31, 3. 37, ult. penult. für [illegible] (chald. [illegible]); yadâr 31, ult. vgl. 12, 2 für [illegible] (np. سردار mit Uebergang des

r in n): radônêd 31, 2 v. u. für [illegible], oder [illegible] (chald. [illegible]); hytônaran 22, ult. 28, ult. für [illegible] (chald. [illegible] mit westiranischem Uebergang des z in d); zarhûnêd 40, ult. für [illegible] oder [illegible] (chald. [illegible]); jâdân 15, 1 für [illegible] (np. [illegible]); anitônêd 18, 1. 20, 4 für [illegible] (chald. [illegible] mit eingeschobenem t); ayin 28, 8 für [illegible] (chald. [illegible]); arkûnad 13, 4 für [illegible] (chald. [illegible]); makdarunyen 22, 5 für [illegible] (vom partic. praes. von [illegible]); vafluk 22, ult. für [illegible] (chald. [illegible]); vadrûn 21, 4 für [illegible] oder [illegible] (chald. [illegible]). In den folgenden Fällen lässt sich wenigstens mit der grössten Wahrscheinlichkeit eine bessere Lesung geltend machen: der Destur liest mahrigâne 1, 2. 2, 1 statt des bessern [illegible], denn die altbaktr. Form dieses Wortes mairya zeigt keine Spur von h. Das Wort welches er davâil liest und welches „Paarheit" bedeutet (2, 2) wird besser [illegible] gelesen, da es gewiss mit np. [illegible], altb. yaoiti zusammenzustellen ist, mit dem auch sonst im Pers. sich findenden Tausch von ph und kh (f und [illegible]). Statt ahu (Welt, 37, 1) liest man wohl besser [illegible] und statt des Plurals akhvân (2 ult.) [illegible], wie der Verf. auch 40, ult. khânah (Haus) liest; denn es ist unwahrscheinlich, dass ahu aus dem Altbaktr. in dieser Gestalt in das Pehlevi übergegangen sei. Statt agnin liest man besser [illegible], da es dem chald. [illegible] entspricht. Der Verf. umschreibt hier das auch sonst (z. B. in [illegible] 8, 7) in den Handschriften sich findende k durch g, wie er oft z für r (zaashuckardâr für [illegible] 21, 3), r für n (frâz für [illegible] 18, 1), d für t (vazinidâr für [illegible] 21, 5), v für p oder f (avarnâ für [illegible] 5, 5), d für dh (parnâ für [illegible] 4, 5. agh für [illegible] 1, 3) setzt. Er hat hier insofern nicht Unrecht, als seine Umschrift der neupersischen Aussprache, welche vielleicht von den Parsis angewendet wird, gemäss ist; bei einer Transscription (transliteration) jedoch kann man nicht pedantisch genug sein, zumal in diesen Fällen, wo das Pehlevi wirklich eine ältere Lautstufe als das Neupersische zeigt, wie z. B. nikâç mit k dem altb. kaç näher steht als das np. [illegible] mit g. Das Wort [illegible] dürfte besser nêvak als nyôk auszusprechen sein, da ersteres sowohl dem altpers. naiba als dem np. nêk ([illegible]) näher steht. Das mehrmals (7, 7. 38, 1) wiederkehrende Wort tanâvanâr (wo v wieder für p umgeschrieben ist), welches in den Rivayet tanavir geschrieben wird, ist das altb. tanuperetha und wird deshalb besser tanâpuhar [illegible] gelesen, mit derselben Umstellung des r und h (für th, vgl. Ascoli Studj irani 13) wie in puhar (Brücke, altb. peretu); bekanntlich ist andern die gewöhnliche Lesung tanafur. Die Lesung Ithân 1, 1. 17, 2 ist unrichtig, sowohl wenn das Wort „die Yazatas" bedeuten, als auch wenn es das Affix des Plurals im Pronomen sein soll. Im letztern Falle ist [illegible] (wie im neup.) zu lesen, und an der Stelle 17, 2 soll es diese Form sein; es steht aber ungenau für [illegible] (Singular), wie in der Pehleviübersetzung von y. 31, 7, wo dies Citat entnommen ist, wirklich steht; im erstern Fall ist gewiss [illegible] (Sing.

تچمت) zu punctiren, was das neuere یزدان ist; denn die Lesung des Hrn. Haug yaçân (XXXIV § 11), welches ein altp. yaçana oder yadana sein soll (ersteres ist eine unmögliche Form, denn nur yaçna oder yazana wäre nach den Lautgesetzen möglich), ist mit den Huzvareshzeichen nicht zu vereinigen. — Für اتش (chald. אש) liest der Destur âdaç, indem er das letzte Häkchen für ein folgendes î hält; wo diess jedoch mit dem Satzgefüge nicht zu vereinigen ist, streicht er dasselbe (34, 3. 2 v. u. 35, 3. 40, 7). Das Wort, welches der Verf. khâk (es steht خواك da) 20, 3 liest, kann nicht „Staub" bedeuten, denn dieses Wort wird z. B. Vend. 9, 125 (ed. Spiegel, I, ۱۳۰, 9) خاك ohne و geschrieben; der Text hat offenbar einen Fehler, da avare (Schutz) y. 29, 11c durch ناهك übersetzt wird; vielleicht stand in dem Zendtext, aus welchem die Glosse entnommen wurde, „Schutz vor Ungefähr" und man setzte die Uebersetzung des zweiten Wortes an Stelle derjenigen von „Schutz", so dass انباك statt خواك zu punctiren wäre. — Wirklich unrichtige, d. h. auf ungenauer Auflösung der Huzvareshligaturen beruhende Lesungen sind die folgenden: nîâ 14, 3 statt میه (das i besteht aus zwei Häkchen, während vor dem m dieses Wörtchens nur eines steht); die Lesung beshîzeh (تشیچکه) 15, 10 lässt ein Häkchen hinter ش unberücksichtigt; der Cod. Paris. liest تشسیکه. Das Wort تمشوكاس (22, 6 alth. tanure), welches der Destur S. 62b mit andern Zeichen تساكاس schreibt, kann weder nîshkâç, noch veshâgâh (für veshâkâç), noch naçâkash gelesen werden, denn bei den zwei ersten Lesungen ist der Verticalstrich für v oder n vernachlässigt, bei der dritten aber das schliessende ç unrichtig durch sh wiedergegeben. Cod. Paris. liest ونشكاس (p. 135, 10), was vom ونشك Wald (alth. vana Baum) zu enthalten scheint. 29, 2 liest der Destur nyokneçâç (mit genauer Transcription نیوکنکاس); die Gruppe kâç ist aber in den Huzvareshzeichen nicht enthalten, sondern es steht kâh da; es existirt neben نیوك eine vollere Form نیوتوك, welche dem np. نیکو entspricht; da nun Cod. Paris. نیکونیها 8, 7 und نیکونیه an unserer Stelle liest, so hat er offenbar die bessern Lesarten, nämlich jene Form ist das Adverbium, diese ein subst. abstractum vom adject. نیوتوك. shanâînashne 30, 4 muss shanâyînashne gelesen werden, da vor dem zweiten n die Ligatur zweier ی (yî) steht.

Hieran möge sich die Berichtigung einiger sprachlicher Irrthümer des Desturs reihen, welchen der deutsche Herausgeber, der überall seine Noten angebracht hat, durch sein Stillschweigen Beifall zollt oder die er wenigstens nicht bemerkt hat. So übersetzt der Verf. qâhîsn 4, 3 durch privation, against, und das Wort ist doch nichts anderes als das neup. خواهش (Wunsch). In den Handschriften des Verf. wie auch in Cod. Paris. fehlt die Pehleviübersetzung von alth. qanha (Schwester), und er ergänzt daher khahar خاهر; diese Form ist nicht genau, es muss خواهر heissen (mit dem Verticalstrich für v, wie Bundehesh 78, 14), oder wenn wir das im Pehlevi häufiger gebrauchte semitische Wort ergänzen wollen, اخیمن oder خاتعنر, welches im Pehlevi-Pazend Wörterb. durch np. خواهر wiedergegeben wird. Statt apayân

11, penult.) ist apnyâu (wie ys. 24, 40) zu lesen, und die Pehleviübersetzung apuzhina [illegible] bedeutet „nicht mödernd, faulend", von altb. pû, griech. πύθω; die Bedeutung „nicht durstig" ist nur gerathen, weil das vorhergehende afithyâ (besser afrithyâ) durch „ohne Hunger" übersetzt wird. Diese unrichtige Erklärung von [illegible] wird dann von Hrn. Haug durch eine Ableitung von pî (trinken) erhärtet (S. 83 a. v.); freilich ist „nicht trinkend" etwas ganz anderes als „ohne Durst", d. h. in diesem Falle: niemals von der Qual, gleichsam dem Dive des Durstes geplagt (wird die Welt in der Ewigkeit sein). Uebrigens liest die Pariser Handschrift das Aequivalent von afithyâ (sic) richtig [illegible], wie auch Bundehesh 3, 12 steht; der Hunger heisst im Pehlevi und Pazend çûi سوی, und im Glossar selbst schreibt Destur Hoshengji Jamaspji 38, 3 wenigstens çûd (neben tishn Durst, np. تشنه, altb. tarshna, was der Herausg. unrichtig mit s hinter t schreibt, worin der Cod. Paris. nicht folgt); der Uebergang von sh (altb. shudha) in ç findet sich gerade so wie z bei altb. [illegible] und altp. [illegible]. Die Lesart des Desturs [illegible] scheint von ihm hergestellt zu sein, um dem altb. shudha nahe zu kommen, welches aber im vend. selbst durch [illegible] wiedergegeben wird (Vendidad ed. Spiegel 7b, Zeile 12). Uebrigens ist die Uebersetzung von afrithyâ, welche der Farhang gibt, unrichtig, da frith eine ähnliche Bedeutung wie pû hat, vgl. vend. 6, 61, wo es von in Fäulniss übergehenden Leichen neben pû gebraucht wird. — asta gavâm azinâm (acht ziehende Kühe) wird S. 52 durch „of four cows and four goats" übersetzt; die Pehleviübersetzung hat das altb. azinâm nur transcribirt in [illegible]; man mag es allerdings wohl als mit skr. ajâ, griech. αἴξ, armen. [illegible], litauisch ożys verwandtes Wort im Baktrischen gegeben haben; jedoch ist das als Pehleviwort im Pehlevi-pazend Glossar angeführte azî [illegible] 17, also [illegible] zu schreiben, und in unserer Stelle ist azî ohne Zweifel Beiwort der Kühe (aber nicht wie Haug Essays 150 Vers 6 übersetzt „unvergängliche", sondern) „ziehende", oder wie Nerioséngh erklärt, dreijährige (also zum Ziehen tüchtige, vgl. Mose 1, 15, 9) Kühe; das Wort kommt an so vielen Stellen vor, wo nur von Kühen die Rede sein kann, dass die Stelle des Farhang keine Ausnahme machen wird. Die Stelle 12, 7 nitemaêtiç (man lese mit Cod. Paris. nitemnaêtiç) avaêshâm çtâram yatha uara madhmyêhê vaghdhanem ist entschieden unrichtig aufgefasst; der Sinn soll nach Hrn. Haug sein, dass die Sterne, so oft sie untergehn, die Mitte der Stirn eines Mannes (warum nicht eines Menschen, mashyâka, überhaupt?) berühren und ihn so in ihrer Macht haben, was freilich nicht leicht ist, aus der Desturs Uebersetzung (each setting of those stars is as the middle of a mans forehead) herauszulesen. vaghdhana heisst gar nicht forehead, sondern head ([illegible] 7, 4. d. i. np. سر), und der einfache Sinn des Satzes ist: „die kleinsten jener Sterne (sind so gross) wie der Kopf eines mittlern (proportionirten) Mannes"; dies ist zwar eine unwissenschaftliche Vorstellung, sie findet sich aber gleichwohl ganz ähnlich in der 1819 zu Bombay gedruckten Guzeratiparaphrase des Bundehesh, welche uns p. 43 lehrt, dass die kleinen Sterne so gross wie Kuhköpfe seien. Die Uebersetzung des Desturs beruht auf einer Etymologie von

nitem (wie er unrichtig statt des ganz gewöhnlichen nitema, pehl. نیمقوم liest), welche ganz im Haug'schen Geschmack ist: man leitete das Wort von ni (hinab) und i (gehen) ab, und gelangte so zu der Bedeutung „Untergang“. Die Stelle 12, 3. 2 v. u. yatha astis paityahmi atha kunaum h, pehl. چند أشتك [illegible] hat der Destur für unverständlich erklärt, und so diesem Geständniss besser gethan als Hr. Haug, welcher sich Behufs einer Erklärung schwere Fehler zu Schulden kommen lässt. Wir wollen mit dem Destur eingestehn, dass uns die Stelle wegen des Wortes astis unklar ist; doch sieht man soviel, dass der Nachsatz im Pehlevi gar nicht wiedergegeben ist: das altb. paityahmi (Cod. Paris. liest die 2. sing. praes. paityahi) bedeutet „ich leiste Folge“, wie vend. 22, 38 paitiçti (huzvaresh ungenau مکپرونتك) „er leistet Folge“, wie y. 35, 25 paityâçtar der einer Bitte folgende, der Erhörer (huzv. [illegible], Neriosengh pratikaranasthiti), paityâçti visp. 18, 7 die Folgsamkeit (huz. [illegible]). In den beiden letzten Stellen treffen wir also [illegible], was doch dem [illegible] des Farhang sehr nahe kommt, besonders wenn wir noch ein Wort für „gehe“ etwa [illegible] hinzufügen, so dass „ich komme entgegen“ übersetzt werden müsste, und sich hier durchaus nicht „only a guess“ (wie Hr. Haug sagt) findet; zugleich geht hieraus hervor, was von Hrn. Haug's Etymologie, nach welcher paityahmi der pronominale Locativ der Präposition paiti ist (sic!), zu halten sei. — Savanaiti 19, 4 ist ohne Zweifel in shanaçaiti (von shnuç) zu emendiren. Das Wort, welches 21, 1 xora (aber in Cod. Paris. qôra), 6, 3 hora lautet, ist gewiss nur Ein Wort, da es beidemale durch [illegible] übersetzt wird, was im Index hätte bemerkt werden müssen; offenbar ist das altb. Wort aus Huzvareshschrift in Zendschrift umgeschrieben, und da co, ho und go mit derselben Ligatur im Huzvaresh geschrieben werden, erklärt sich die Verschiedenheit daraus, dass der Abschreiber schwankte, welche von den drei Möglichkeiten er wählen solle. 23, 4 ist zu lesen vareñvaitê statt varenyaitê. 24, 5 ist pitum (Speise, skr. pitu) übersetzt durch [illegible] و [illegible], was Destur Hoshengji Jamaspji durch „father and also bad“ übersetzt; Hr. Haug erkennt zwar die Bedeutung „Nahrung“ an, lässt jedoch noch die Vermuthung zu, dass das Wort mit lat. pejus und ved. piyati (höhnen) verwandt sein könne; [illegible] ist aber nichts anderes als das altb. pitu selbst, und [illegible] و ist [illegible] zu lesen, so dass das ganze „Fleischspeise“ bedeutet; wirklich hat Cod. Paris. ein h statt des r.

Den Schluss dieser Anzeige möge die Aufführung einiger von den zahlreichen Varianten der Pariser Handschrift (der Kürze wegen mit P bezeichnet) bilden, welche von Wichtigkeit für die Auffassung des Textes sind. Es lässt sich nicht sagen, ob der Destur dieselben in seinem Codex D.H., welcher das Original von P zu sein scheint, gefunden hat oder nicht; im erstern Falle müsste er versäumt haben, das bessere auszuwählen, was indessen seine ausgezeichnete Kenntniss des Pehlevi uns kaum anzunehmen gestattet. Mehrere Male wird in den Handschriften *dh* und *z* verwechselt, was daher rührt, dass im Huzvaresh das dem zend. *dh* ganz ähnliche *e* (tsch) oft für hebr. *z* eintritt; 8, 9 liest nun der Destur gudhra, während P offenbar richtiger guzra

(wie y. 47, 3) hat. Derselbe Fall tritt bei frârâdhâu 10, 4 ein, welches P frârâçân schreibt; das Wort ist sogut wie erezu und arazâu von arez (sich strecken) abzuleiten. 24, 1 liest P urvaizyêiti mit doppeltem z statt *dh* bei Destur Hoshengji. Die Lesart mit *dh* würde auf die Wurzel rud (wachsen, im Intensivum), die mit z aber auf ruz zurückgehen, aus welcher ohne Zweifel die secundäre Wurzel urvaz (wovon urvâzemâ, urvâza y. 30, 1. 32, 1. 36, 5. 48, 8 hzv. اوروازشنيه, Neriosengh ananda, pramoda, Erfreuer, Erfreuung, und اوروازشن) dadurch entstanden ist, dass ein a in die Wurzel trat, worauf u liquidirt wurde und den Vorschlag u vor r verursachte. Diese Etymologie wird bestätigt durch die Pehleviübersetzung des Farhang, welche der Destur ârâd liest, ohne dies zu übersetzen, welche aber ohne Zweifel خیرات gelesen werden muss, das von Vullers aus dem Burhan i qati angeführte np. خیراد (laetum et hilarem apparere). Durch den Wechsel von *dh* und z entpuppt sich auch das von Hrn. Haug sehr scharfsinnig erklärte thri- und bipithwâdhi 38, 5. 6 in ein einfaches thripithwâzi nämlich drei Nahrungen habend ist (dreimal muss geschürt werden) das heilige Feuer im Sommer, zweimal im Winter, was sowohl der Herausgeber als Herr Haug hätten merken können, wenn sie auf das همن (nämlich) der Huzvareschübersetzung geachtet hätten, welches vor dem Wort zu stehen pflegt, während zi die zweite Stelle einnimmt. Umgekehrt liest P 12, 2 unrichtig adhinâm statt azinâm, und 10, 10 eresaêm statt eredhaêm (d. i. zeredhaêm Herz). 10, 10 liest P richtiger yakare mit kurzem *a* (Skr. yakṛt). 11, 2 liest P mit Zendbuchstaben riyashu, während der Destur das erste Häkchen des *sh* als *d* punctirt und so nur *d* übrig behält (ridâni mit dem Abstractsuffix, was aber zur Bedeutung excrements wenig passt); das Wort kommt von ریدن (alvum exonerare). 18, 9 liest P richtig زرد-ونتاه (die 2. sing. conj.) statt des zaritônêd bei Destur Hoshengji; ebenso in der folgenden Zeile besser karshuyâo als karshvâo. Als Uebersetzung von shudhem (Hunger) finden wir das schon früher erwähnte سوری, und das shud des Desturs scheint seine Emendation zu sein. 21, 10 steht in P richtig avadhâṭ (wie yt. 8, 35. 19, 66) für avayât. 22, 2 liest P richtig نیایشن, während der Destur نیایشن schreibt, obwohl er richtig nyâeshna transcribirt. 22, 6 muss das etwas unförmliche vaâkrem nach P in vaâdrem (vgl. vaâdaremainis yt. 5, 116) gebessert werden. 26, 1 wird çidhiat übersetzt durch سخت, wofür der Herausg. سایت (he wishes, er meint wohl شایت, np. شاید) emendirt; [illegible] indes hält Hr. Haug çidhiaṭ für einen offenbaren Fehler statt çadhayat, was aber deshalb unrichtig ist, weil çadhayaṭ Zeile 5 aufgeführt wird. P liest nun وسخت (statt سخت), welches „zerbrach" bedeutet (np. شکستن); vielleicht hilft diese Angabe des Farhang dazu, den Beinamen des Vayu (Luft) çidhis yt. 15, 47 und die dunkle Stelle jana hô çaidhin nôit janen yt. 14, 56 aufhellen, wo çaidhin im „Handbuch der Zendsprache" wohl mit Unrecht von çad abgeleitet ist. 25, 2 hat P richtig فاسد, wie Destur Hoshengji Jamaspji gebessert hat, liest aber unrichtig aruta wie die Handschrift des Verf. statt çruta. 26, penult. steht in P

richtig واوريكان statt ávrigân. 35, 3 hat P besser آموجيت statt تجيت. Statt der Gruppe *yo* in mâdyoçâçt (36, 4) budyok varasht (32, penult.), bodyoand und kâdyoaad (33 ult.) hat P immer nur *ô* (den Verticalstrich), was auch das richtige ist, da durch *ô* oder *ok* (mit stummem *k*) altb. *ô* wiedergegeben wird. Hr. Haug, welcher immer das absonderliche liebt, hält diese (doch nur auf Varianten beruhenden) Formen mit *yo* für Nachkommen altpers. Wörter (p. 72). Das schliessende *a* von yaštnsâça 40, 3 v. u. findet sich in P nicht (s. Hrn. Haugs Note p. 40). 41, 2 liest P richtig distî (distîm vend. 17, 13) statt dista, welches letztere „Holzstoss" bedeutet. 41, 9 liest P aêvaçt (d. i. ayaçt) statt des zweiten yôjeçt, wodurch der Widerspruch, dass 2 Dashmeçt = 1 Yojeçt und 1 Yojeçt = 1 Dashmeçt sei, gehoben wird.

Es möge auch erlaubt sein, unsre Freude darüber auszusprechen, dass die durch dieses Werk gebrachte Bereicherung unsrer Kenntniss des Altbaktrischen durch einen Priester des Zoroaster vermittelt worden ist, welcher auf der Höhe der Wissenschaft steht, und welcher in der Folge eine Reihe von Pehlewiwerken herausgeben wird, die unsere Kenntniss dieser schwierigen Sprache ohne Zweifel mächtig fördern werden; das Glossary ist sehr schön gedruckt, es ist nur zu bedauern, dass es von den unter Fachgenossen allbekannten leider nicht gerade urbanen Ergänzungen des Hrn. Haug durchzogen ist, deren Heftigkeit von einer zu subjectiven Auffassung der Verhältnisse zeugt, als dass Ref. es für angemessen hielte, hier noch näher auf dieselben einzugehen.

Marburg, October 1867. Ferd. Justi.

Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert nach Christus. Von Friedr. Dieterici. Leipzig, 1868. (196 SS. 8.)

Das vorliegende Werk bildet eine Fortsetzung zu den bekannten Arbeiten H. *Dieterici's* über die philosophische Schule der Araber, welche in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. nach Chr. das ganze Gebiet des Wissens, wie es damals von den Arabern beherrscht wurde, in der unter dem Titel der „Sendschreiben der lauteren Brüder" bekannten Encyklopädie zu umfassen suchten. Diese Philosophenschule der lauteren Brüder in Basra ist lange Zeit hindurch das eigentliche Centrum aller freieren geistigen Bewegungen innerhalb des Islâm gewesen, deren letztes Ziel kein anderes war, als die philosophische Forschung mit der Dogmatik zu versöhnen. Zur Lösung dieser grossen Aufgabe bedurfte es freilich ebenso grosser Kämpfe, und trotzdem dass die Schule eine grosse Anzahl der bedeutendsten Kräfte in das Feld führte, wurde sie nicht gelöst. Es würde zu weit führen, wenn ich die Ursachen dieses Misslingens hier weiter auseinander setzen wollte. Jedenfalls darf uns der Umstand, dass das letzte Ziel der eklektischen Schule nicht erreicht, dass das geistige Leben der Bekenner des Islâm nicht auf lange Zeit durch letztere belebt und gefördert wurde, nicht abhalten, den denkwürdigen Werken dieser Schule eine regere Theilnahme zu schenken. H. *Dieterici* hat uns durch seine wiederholten, unermüdlichen Bemühungen um die Verbreitung einer genaueren Kenntniss dieser Arbeiten in den Stand gesetzt, die grosse Bedeutung der Rasâïl der Ichwân

al-ṣafâ zu würdigen, und sich durch diese neue Veröffentlichung die gerechtesten Ansprüche auf den Dank nicht nur des engeren Kreises der Orientalisten, sondern auch aller derer erworben, welche für die Erkenntniss der Entwickelung der Philosophie und der Cultur des Orients sich interessiren.

Das vorliegende Werk zerfällt in folgende acht Abtheilungen: 1., die theoretische Wissenschaft, eine Abhandlung, in welcher das Wesen der Wissenschaften, die Menge ihrer Gattungen und die Arten derselben erörtert werden, eine summarische Darstellung des gesammten Systemes dieser Philosophenschule, in der Art allen arabischen Philosophen eigenthümlichen Verquickung Neoplatonischer und Aristotelischer, also synthetisch-dialektischer und analytisch-inductiver, Methode mit koranischer Theologie. 2., die Einleitung zur Logik, d. h. eine arabische Bearbeitung der bekannten Isagoge des Porphyrius. 3., die Kategorien, die Aufzählung und Besprechung der zehn Aristotelischen Kategorien, aber ohne Angabe des Grundes oder des Eintheilungsprincipes für diese Aufzählung. 4., Hermeneutica, mit Anschluss an das bekannte Aristotelische Buch περὶ ἑρμηνείας, welches die Rede als den Ausdruck der Gedanken und die Lehre von den Redetheilen, den Sätzen und Urtheilen behandelt. 5., und 6., die Analytica priora und posteriora, die Lehre vom Vernunftschluss. 7., die praktische Wissenschaft und 8., die Psychologie, jedenfalls der interessanteste Abschnitt mit den merkwürdigen mystischen Ausdeutungen koranischer Stellen, wie wir sie bei den ṣufischen Schriftstellern finden. Als Anhang folgt noch ein sorgfältig gearbeitetes Register der wissenschaftlichen termini technici mit Anführung der Synonyma und der addâd.

L. K.

De enuntiationibus relativis semiticis. Dissertatio linguistica. Scripsit **Eugen Prym.** *Pars prior* (praemisso Ibn Ja'îš in Zamachšarii de pronominibus relativis locum commentario de enuntiationibus relativis arabicis agens). Bonnae, 1868. (111 SS. 8.)

Der Vf. dieser tüchtigen und sauberen Arbeit beabsichtigt in einem grösseren und umfassenderen Werke einen der interessantesten Abschnitte der vergleichenden semitischen Syntax, den über die Relativsätze zu behandeln. Er theilt uns hier zunächst den Text und die Uebersetzung des auf den Gegenstand bezüglichen, stoffhaltigen und interessanten Abschnittes aus Abu'l-bakâ Ibn Ja'îš's Commentar zu Zamachšari's al-Mufaṣṣal mit, welchem von S. 60 an sehr gründlich gearbeitete und die dunkleren Stellen des Textes weiter beleuchtende Anmerkungen folgen. Der arabische Text ist nur nach einer Leipziger Handschrift publicirt. H. Dr. *Prym* fand später Gelegenheit eine Handschrift der Bodlejana zu vergleichen und theilt in der Vorrede die von ihm angemerkten Varianten mit, wodurch wir allerdings uns in den Stand gesetzt wurden, einzelne Stellen des Textes zu verbessern.

Wir begrüssen diese Erstlingsarbeit des talentvollen und in jeder Beziehung tüchtigen Vf. mit lebhafter Freude und sprechen die sichere Hoffnung aus, dass er das angefangene Werk in gleicher Weise fortführen und vollenden werde.

L. K.

Ǵawâlîkî's al Mu'arrab. Nach der Leydener Handschrift. Mit Erläuterungen von **Ed. Sachau**. Leipzig, 1867. (١٥ u. 70 SS. 8.)

Die Herausgabe des so oft citirten und doch wenig gekannten Werkes Ǵawâlîkî's über die in das Arabische aufgenommenen Fremdwörter war nachgerade zu einem lebhaft gefühlten Bedürfniss geworden. Wer die von den arabischen Grammatikern beliebte und bei ihnen fast zur Regel gewordene Art der Erklärung von Fremdwörtern kennt, wird von vornherein hier keine genügende Aufklärung der einschlagenden Fragen erwarten und sicher auch nicht finden. Das verhindert uns aber nicht, die Veröffentlichung des vorliegenden Werkes mit um so grösserem Danke auf- und anzunehmen, je mehr Sorgfalt und Fleiss der Herausgeber auf die Bearbeitung des Textes, wie der von sehr ausgedehnten, gründlichen Studien zeugenden und die Schwierigkeiten des Verständnisses meist in vollkommen glücklicher Weise lösenden Anmerkungen verwendet hat. Wir wissen nun genau, was Ǵawâlîkî über das und jenes sagt, und können uns beruhigen, während ohne die Kenntniss des Textes uns immer und immer wieder ein gewisses Gefühl der Unsicherheit beschleichen musste, ob denn nicht das Wahre und die richtige Erklärung doch noch in dem so oft citirten, aber leider unzugänglichen Werke zu finden sei. — Auch Herr Dr. *Sachau* bietet uns hier die Erstlingsfrucht seiner Studien; ein Gutes verheissender und zu den besten Hoffnungen berechtigender Anfang, zu dem wir ihm aufrichtig Glück wünschen.

L. K.

Ancient faiths embodied in ancient names: or an attempt to trace the religious belief, sacred rites and holy emblems of certain nations by an interpretation of the names given to children by priestly authority, or assumed by prophets, kings and hierarchs by **Thomas Inman**, M. D. Vol. I. London, Trübner & Co. 1868. VIII u. 789 SS. 8.

„This volume is the result of an inquiry, How it comes to pass that John and Jack are synonymous". Mit diesen Worten giebt der Vf. den Entstehungsgrund seines gross und weitläufig angelegten Werkes an, welches darstellen soll, wie durch die Erforschung und Kenntniss der Eigennamen bei den verschiedenen Völkern zugleich die Erkenntniss der Cultur- und religiösen Zustände der Völker gefördert werden kann. Der Gedanke, welcher den Vf. bei Abfassung seines Werkes geleitet hat, ist ein vollkommen richtiger. Sind wir auch noch nicht immer und überall im Stande die Bedeutung der Nomina propria zu erkennen, so können wir doch hoffen, je weiter die Forschung fortschreite, desto deutlicher die in den Eigennamen vorliegenden Spuren bestimmter Ideenkreise, seien diese nun religiöser, seien sie nur culturgeschichtlicher Natur, auszudeuten und näher zu bestimmen. Dieselben Erscheinungen wiederholen sich auf dem Gebiete der indogermanischen Culturkreise ebenso wie auf dem der semitischen und ägyptischen. Aber zur Lösung dieser sehr schwierigen, die ausgedehntesten und verschiedenartigsten Kenntnisse und Studien erheischenden Aufgabe bedarf es nicht nur dieser Kenntnisse und Studien, sondern auch einer vorsichtigen, nüchternen Kritik, einer klaren und bestimmten Methode und diese vermissen wir in dem Buche. Wenn man z. B. S. 536 liest: Galal, גלל

(sic! f. גַּלָּל) „the roller“, „he rolls like a stone“. A variant of Gallim; possibly from גָּלָה galah, and אֵל, el = „El reveals“, oder S. 606: „Jada יָדַע „he is wise“, „he sees“. This name is almost identical with Mount Ida, on which Paris delivered his Judgment. It is almost the same with *Ἰδαῖε* and Idea, and closely resembles Ada“, oder: (ebend.) Jadon יַדּוֹן, (der Vf. ist überall mit dem Dāgēš in sehr bedenklicher Weise brouillirt) for Adon, „The Lord or the Master“. Possibly Jah-Dan, „Jah the Judge“, so wird der Sachkenner sich freilich keine Förderung der Wissenschaft von dem Werke versprechen können. Man sieht schwer ein, für welches Publicum der Vf. geschrieben hat. Für das exoterische ist das Werk mit zu grossem gelehrten Apparat versehen, für das esoterische — ?

L. K.

Die Gedichte des 'Alkama al-Fahl. Mit Anmerkungen herausgegeben von Albert Socin. Leipzig, 1867. VII ff und 42 SS. 8.

Niemand wird es leugnen wollen, dass die Kenntniss der vormuhammedanischen Poesie der Araber für uns von der allergrössten Bedeutung ist. Durch sie allein werden wir in den Stand gesetzt, uns ein wenn auch nicht vollkommen deutliches, doch wenigstens ungefähr zutreffendes Bild von den Culturzuständen Arabiens zur Zeit des Heidenthums zu machen. Deshalb ist es dringend nothwendig, so bald als nur möglich Alles, was wir von den kärglichen Ueberresten jenes Schriftthums noch auffinden können, zu veröffentlichen. Der Dichter, dessen Schriften — es sind drei grössere Kasiden, von 40, 56 und 45 Versen und 11 Fragmente — uns hier in gereinigtem Text und deutscher Uebersetzung geboten werden, gehört zu den berühmtesten Dichtern der Ǵâhilijja, und die erste der Kasiden, welche er an den gassânidischen Fürsten al-Hârit richtete, um durch sie die Freilassung seines gefangenen Bruders zu erwirken, galt für so schön und musterhaft, dass man sie oft sogar den Mu'allakât beizählte. Unstreitig liegt in diesem Gedicht eine grosse, naturwüchsige Kraft, die Diction ist dazu so rein und edel gehalten, dass man das wohl begreifen kann. Dasselbe wird man manchen der anderen Gedichte nachrühmen dürfen. Für die Herstellung des Textes benutzte der Herausgeber zwei Handschriften und ausserdem noch für die beiden ersten Kasiden Gosche's Abschrift der Londoner Handschrift der Mufaddalijât. Was der in einer Wiener Handschrift enthaltene Commentar für das Verständniss einiger schwierigeren Stellen — und es giebt deren wirklich nicht wenige — bietet, wird uns wenigstens auszugsweise in den Anmerkungen mitgetheilt. Trotzdem bleiben hier noch manche Räthsel zu lösen, und es bleibt doch immer zweifelhaft, ob die noch dazu sehr schwankende Ueberlieferung des Textes überall richtig ist, ob nicht hier und da ganze Verse ausgelassen oder andere wieder verstellt sind, wenigstens scheint Ref. an manchen Stellen der rechte Zusammenhang zu fehlen, und man sieht oft, dass bereits den Commentatoren der Sinn nicht mehr verständlich ist. Die Aufgabe, welche sich der Herausgeber stellte, ist eine sehr schwierige. Die Siegeskränze auf diesem Gebiete unserer Studien hängen hoch, sehr hoch! Und es ist ein Zeichen ernsten Sinnes und Strebens, wenn ein junger Arabist sich auf ihm versucht. Man muss ihm aber Glück wünschen, dass er den Kampf mit so

schwieriger Aufgabe mit solcher Energie unternommen und mit so anhaltendem Eifer durchgeführt hat. Diese von ihm vorliegende Erstlingsfrucht seiner Studien zeugt von tüchtiger, gründlicher Bildung, selbständiger Kenntniss und sehr richtigem exegetischem Tact — Eigenschaften, die ja die sicherste Gewähr dafür bieten, dass wir von ihm für die Wissenschaft das Beste hoffen dürfen.

L. K.

Die Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee, von A. von Kremer. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1868.

Der Unterzeichnete fühlt sich zu einer Selbstanzeige des vorbenannten Buches durch den Gedanken ermuthigt, dass es wohl nicht als Unbescheidenheit aufgenommen werden wird, wenn er seinen Fachgenossen über den Zweck, den er mit der vorliegenden Arbeit verfolgte, möglichst bündige Rechenschaft erstattet. Das Buch hätte eigentlich den Titel: Einleitung in die Culturgeschichte des Islam führen können, denn als solche kann es in einiger Beziehung gelten, allein es schien dem Verfasser doch etwas sonderbar, einen enggedruckten Band von fast 500 Seiten als Einleitung vorzuführen, ohne gleichzeitig wenigstens drei bis vier ebenso starke Bände als Folge der Einleitung beizugeben. In dieser angenehmen Lage befindet sich aber der Verfasser nicht, denn er hat vorläufig nichts anderes anzubieten, als eben diese Einleitung. Nicht minder unberechtigt wäre der Titel „Culturgeschichte des Islams“ gewesen: so kam es zur obigen Bezeichnung, die zwischen dem Zuwenig des ersten Titels und dem Zuviel des zweiten die rechte Mitte zu halten schien.

Man kann nicht ungestraft durch fast zwanzig Jahre in der Levante leben und orientalische Studien treiben; das vorliegende Werk liefert hierfür den Beweis. Der Verfasser wollte hiermit den Anfang machen zur Verwirklichung eines lange gehegten Planes, der darauf zielt, jene Seite der islamischen Welt wissenschaftlich zu erforschen, welche gerade am wenigsten bisher beachtet worden ist, nämlich die culturhistorische. Er weiss nicht, ob es ihm vergönnt sein wird, diesen Wunsch zu verwirklichen, denn die zu bewältigende Aufgabe übersteigt wohl die Kräfte eines Einzelnen. Dennoch entschloss er sich den Versuch zu wagen. Hierbei handelte es sich aber vor allem um Aufstellung eines festen Planes und gewisser leitender Gesichtspunkte.

Wer sich eingehender mit orientalischen Literaturen befasst hat, weiss, wie schwer es ist in dem unermesslichen Wust von Anekdoten und Notizen sich zurecht zu finden, die bald sehr wichtig, bald wieder ganz werthlos sind. Man muss in diesem fast undurchdringlichen Urwald, wenn man sich nicht verirren will, immer mit einem Compass versehen sein, sonst sucht und wandert man vergebens, verliert den Weg und erstickt zuletzt unter dem dichten Gestrüpp philologischen Notizenkrames. Einen festen Anhaltspunkt glaubte nun der Unterzeichnete in dem Studium der herrschenden Ideen gefunden zu haben, denn diese kennzeichnen in der That die grossen geistigen Strömungen der Cultur, wie überall, so auch hier. Es schien ihm, als ob eine Geschichte der herrschenden Ideen das Gerüste sein würde, an dem sich die Culturgeschichte der mohammedanischen Völker würde aufbauen lassen. Dies Gerüste liegt nun in

obigem Werke vor und, wenn Zeit und Verhältnisse dem Verfasser günstiger sich gestalten sollten als bisher, so hofft er selbst den Ausbau beginnen und wenigstens etwas weiter führen zu können.

Es wird eine solche Arbeit in jene drei Epochen zerlegt werden müssen, die bereits bei der Behandlung der Staatsidee des Islam aufgestellt worden sind, nämlich: I. Die patriarchalische Epoche, II. Das Chalifat, III. Das Sultanat. Die erste dieser Epochen ist vorherrschend arabisch, die zweite arabisch-persisch, die dritte persisch-türkisch. Für jede dieser Epochen werden die herrschenden Ideen auf religiösem und politischem Gebiete die festen Standpunkte bilden, von welchen aus die ganze Masse des überlieferten Stoffes zu sichten und zu beherrschen sein wird. Vieles wird hiebei einer weitläufigen Ausführung bedürfen, was in dem vorliegenden Werk nur angedeutet worden ist.

Zwar fehlen gerade auf diesem Felde eingehende Monographien, und Arbeiten wie Steiner's Schrift über die Mu'taziliten sind noch immer allzuselten. Aber die grosse Rührigkeit, die in den letzten Jahren auf arabischem Gebiete sich bemerklich machte, lässt das Beste hoffen und hat schon vortreffliche Materialien zu solchen Untersuchungen geliefert. Für einen Vorschlag aber möchte der Schreiber dieser Zeilen schon hier seine Stimme erheben und denselben der Deutschen morgenländischen Gesellschaft ganz besonders empfehlen, nämlich: die Herausgabe einer orientalisch-islamischen Real-Encyclopädie.

Bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft genügt Herbelot's Bibliothèque Orientale durchaus nicht mehr; dies empfand der Unterzeichnete oft genug bei seinen Arbeiten. Nichts aber würde unsere gemeinsamen Studien mehr fördern, als ein solches Zusammenfassen des Zerstreuten und oft selbst Unbekannten oder doch Uebersehenen.

Galatz. A. v. Kremer.

---

1) *Jepheti Ben Eli Karaitae in proverbiorum Salomonis cap. XXX commentarius nunc primum arabice editus in latinum conversus, adnotationibus illustratus. Scr. Zach. Auerbach Bonnensis.* Bonnae 1866. 47 SS. 8.

2) *Ueber des Karäers Jephet arabische Erklärung des Hohenliedes von Paul Jung aus Basel.* Göttingen (1867). 38 S. 8.

Zwei Inaugural-Dissertationen mit neuen Proben der Bibelerklärung des genannten Karaiten, über dessen Person, Leben und Werke die Einleitung von Nr. 1 Ausführlicheres, die von Nr. 2 Kürzeres beibringt. Der Text von Nr. 1 ist aus einer von Gildemeister gemachten Abschrift des betreffenden Capitels aus Cod. hebr. 292 der Pariser kaiserl. Bibliothek, der von Nr. 2 aus einer Privathandschrift Ewald's genommen, — beide mit Uebertragung der hebräischen in arabische Schrift. Ewald's Handschrift ist nach dieser Probe sehr correct, ganz das Gegentheil der Pariser, die von einem des Arabischen offenbar höchst unkundigen und gedankenlosen Menschen herrührt. Herr Auerbach giebt einen nach Vermuthung berichtigten Text des gewählten Abschnittes mit Zurückführung der Vulgärformen auf die grammatisch correcten in Parenthese, darunter die im Texte berichtigten Lesarten seiner Vorlage, zu unterst eine lateinische Uebersetzung; Herr Jung giebt das erste Capitel des hohen

Liedes mit untergesetzten theils kritischen, theils stellennachweisenden Anmerkungen, darunter eine deutsche Uebersetzung der ersten sieben Verse. Die bedeutenden Schwierigkeiten, mit welchen Herr Auerbach zu kämpfen hatte, sind grossentheils glücklich überwunden; dass bei ihm mehr zu verbessern übrig geblieben ist, als bei Herrn Jung, war bei der Beschaffenheit seiner Textquelle und dem grössern Umfange seiner Schrift fast unvermeidlich. Eine Gesammtausgabe von Jephet's Bibelerklärungen wäre nicht sowohl ihrer selbst willen (— das hohe Lied z. B. wird in verkehrtester allegorischer Weise als eine Prophezeiung der Wiederherstellung des jüdischen Staates unter dem „Sohne Davids" gedeutet —), als vielmehr in literatur- und sprachgeschichtlichem Interesse sehr zu wünschen, aber die Besorgung einer solchen Ausgabe würde allerdings eine grössere Vertrautheit mit dem mittelalterlichen Arabisch und seinen grammatischen Formen voraussetzen, als den beiden jungen Gelehrten zu Gebote stand und stehen konnte. Fl.

Materialien zur kritik und geschichte des Pentateuchs. herausgegeben von ***Paul de Lagarde.*** Leipzig 1867, B. G. Teubner. zwei hefte. XVI, 231 und 182 seiten oktav. zehn thaler.

Das erste heft enthält eine aus einer leydener handschrift genommene arabische übersetzung des pentateuchs, deren zwei erste bücher im wesentlichen mit der mehrfach gedruckten version des Saadja stimmen, deren drei letzte bücher ein syrisches orginal haben. Das zweite heft enthält die Genesis arabisch, mit einem aus verschiednen schriftstellern kompilierten arabischen kommentare. auch dies heft ist einer leydener handschrift entnommen. Der styl ist zum theil sehr verwahrlost: der herausgeber beklagt sein ungeschick, das ihn entweder zu viel oder zu wenig hat ändern lassen. P. d. L.

Der pentateuch koptisch. herausgegeben von ***Paul de Lagarde.*** Leipzig 1867, B. G. Teubner. XXXVIII u. 504 seiten oktav. zehn thaler.

Aus einer dem XIV. jahrhundert angehörenden handschrift H. Tattams und dem drucke von Wilkins, unter benutzung handschriftlicher bemerkungen F. Rückerts. P. d. L.

Beiträge zur baktrischen lexikographie. Leipzig 1867, B. G. Teubner. 80 seiten oktav. ein thaler zehn neugroschen.

Erklärung von etwa 160 baktrischen wörtern aus dem armenischen und neupersischen. besondre beachtung wünscht der verfasser seinen ansichten über das parthische in Armenien und die Huzvaresch-sprache, wie er für das übliche Huzvaresch ausspricht. P. d. L.

Nachträgliches

zu S. 69—194 (Sprachliches aus den Zeltlagern der syr. Wüste).

Die Pronominalsuffixe كُمْ und هُمْ lauten bei den 'Aneza immer kåm und håm; da aber die Schriftsprache kein Zeichen für den å-Laut hat, so wurden sie in dieser Abhandlung mit Damm und demgemäss ungenau kum und hum geschrieben.

Die geschlossene Anfangssilbe der Participialformen der V. VI. VII. VIII. IX u. X Conjug. hat Kesr: daher ist S. 75 Z. 6 مِتْخالف und S. 85 Z. 11 مِتْعانقين und Z. 17 مِتْشابكين zu lesen.

Das ZW. قَمَز (Glosse zu شَلَب S. 2 Z. 4 des arab. Textes) bezeichnet bei Ḥaḍar und Bedu das Springen der Gazellen, welches in einem Emporschnellen der senkrecht gestreckten Beine besteht. In dem كتاب قصّة الحارث ولبنى, einer von Anton Hassan in Wien 1855 autographisch publicirten Episode der Sîrat 'Antar, heisst es pag. 66 von dem schnellfüssigen Šêbûb: وهو يجمز جمزات الغزال. Aus diesem جمز ist jenes قمز möglicherweise entstanden, aber nicht etwa nur verschrieben, denn auch der Damascener, welcher ج und ق genau unterscheidet, braucht قمز von dem Springen der Gazelle.

Laut der am Schlusse der Abhandlung gegebenen Regeln hat die erste Silbe in السّلامة (S. 81 Z. 12) und طحين (Z. 14), desgl. in den Verbalformen يريد (S. 81 Z. 16), يريد (Z. 18), دعدوا (S. 83 Z. 2), ضحكت (Z. 10), قعدت (Z. 17), قضيت (S. 84 Z. 1), سربوا (Z. 17) und öfter nur missbräuchlich das Gezm.

Ausserdem sind folgende Druckfehler zu verbessern:

S. 69 Z. 12 u. 10 v. u. Semmar l. Šemmar
„ 79 „ 2 تلفوا l. تلفوا
„ 82 „ 9 غناد السرى l. غنا السرى
„ 88 „ 12 تشنبى l. تشلبى
„ 105 „ 5 füge hinzu. 43)
„ „ „ 12 v. u. Macrabâ l. Marabâ
„ 107 „ 1 Roffa Bes: der Roffa
„ 112 „ 5 fragte Ali l. fragte Ḥosên
„ 119 „ 13 die Wiederh. l. der Wiederh.
„ 120 „ 6 Zawâda l. Zawâd
„ 176 „ 4 v. u. وباعتك تحطيك l. وباعتك تحطيك,
„ „ „ 2 v. u. احظى l. احظى
„ 191 „ 2 رضيوا l. رضيوا

Kaiserlich russische archäologische Gesellschaft.

Preisaufgabe.

Die Kaiserlich russische archäologische Gesellschaft setzt einen Preis von 1500 R. S. für die beste Schrift aus, in welcher sich die Nachrichten der muhammedanischen Schriftsteller über die Slaven und das alte Russland bis zur Hälfte des 12. Jahrhunderts, d. i. bis zu der Zeit, wo schon alle Slaven zum Christenthum bekehrt waren, zusammengestellt und erläutert finden.

Man verlangt von den Preisbewerbern, dass sie die auf den Gegenstand bezüglichen Nachrichten aus allen bis jetzt bekannten Schriftstellern mittheilen; in die Schrift müssen also sämmtliche Stellen aufgenommen werden, in denen auf irgend eine Weise der alten Slaven und des alten Russlands Erwähnung geschieht.

Was den Inhalt der Preisschrift im Einzelnen anbetrifft, so müssen in derselben enthalten sein:

1) Die Texte aller Excerpte aus den verschiedenen muhammedanischen Schriftstellern. Die Varianten dieser Texte nach den bekannten Handschriften oder auch gedruckten Werken müssen sämmtlich angegeben werden, zum wenigsten diejenigen, welche sich in dem Quellenmaterial vorfinden, welches den Orientalisten in Russland zugänglich ist.

2) Eine treue und genaue Uebersetzung eines jeden Excerptes ohne Ausnahme.

3) Ein ausführlicher dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechender philologischer Kommentar zu den Texten und Uebersetzungen.

4) Ein kurzer Abriss des Lebens und der literarischen Thätigkeit der excerpirten Schriftsteller nebst kritischer Erörterung der Frage, welchen Grad von Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit die Angaben derselben verdienen.

Höchst wünschenswerth wäre es, dass der Schrift eine geographische Karte beigegeben wäre, welche die alte slavische Welt nach den Begriffen der muhammedanischen Schriftsteller veranschauliche.

Natürlich muss jeder Concurrent bei Abfassung des Werkes seine Aufmerksamkeit allen Schriften zuwenden, die vorher in Russland sowohl als ausserhalb desselben erschienen sind und den in Rede stehenden Gegenstand betreffen, wie z. B. von Frähn, Charmoy, d'Ohsson etc.

Ein nothwendiges Erforderniss der Preisschrift ist, dass sie in russischer Sprache abgefasst sei, was aber nicht hindert, dass sowohl russische als ausländische Gelehrte als Mitbewerber auftreten können; auch den Mitgliedern der archäologischen Gesellschaft selbst ist gestattet, am Concurs Theil zu nehmen.

Für die Ausführung der Aufgabe wird eine dreijährige Frist anberaumt, so dass den letzten Termin zur Einreichung der Schrift der 1. September 1868 bildet.

Sollte von mehreren Preisschriften, die zu dem bestimmten Termin eingehen, keine den Anforderungen des Programmes vollständig genügen, so ist für die beste von ihnen, nämlich für diejenige, die in den Hauptpunkten für zweckentsprechend anerkannt wird, der halbe Preis, d. i. die Summe von 750 R. S. bestimmt.

Die zum Concurs bestimmten Werke werden handschriftlich, ohne Namensunterschrift des Verfassers, an den Sekretär der Kaiserlich russischen archäologischen Gesellschaft eingesandt unter beifolgender Adresse: Im Hause der 2. Abtheilung der eigenen Kanzlei S. M. des Kaisers, Liteinaja Nr. 16 (woselbst sich die Kanzlei der Gesellschaft befindet). Jede Handschrift muss ein Motto haben; dasselbe Motto muss ein der Handschrift beigelegtes versiegeltes Convert, welches die Angabe des vollständigen Namens, des Standes und des Wohnortes des Verfassers enthält, kennzeichnen.

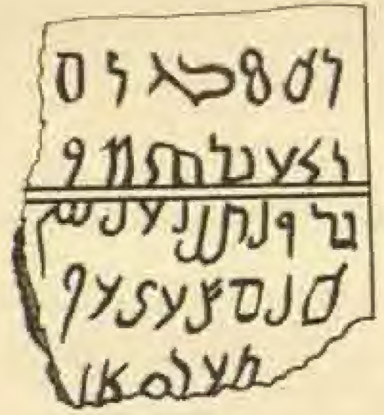
Die Zuerkennung des Preises wird durch die Zeitungen veröffentlicht, wobei hinsichtlich der nicht gekrönten Schriften die Motive des Urtheils nicht mitgetheilt werden, dagegen werden die Gründe der Zuerkennung zur öffentlichen Kenntniss gebracht.

Die gekrönte Schrift wird auf Kosten der archäologischen Gesellschaft als besonderes Buch gedruckt. Der Autor erhält 100 Exemplare zu seiner beliebigen Verfügung. Ausserdem hat er das Recht, seine Arbeit nach Grundlage der bestehenden Gesetze, auch noch anderweitig drucken zu lassen.

Nabathäische Inschriften aus dem Haurân

I

II



III



Die Vulkanregionen (Ḥarra's) von Arabien nach Jâḳût.

Von

Dr. Otto Loth.

Das geographische Wörterbuch des Jâḳût als Quelle für die Bodengeographie Arabiens zu benutzen, will etwas gewagt erscheinen. In der That zeigt Jâḳût sich in diesem Werke, dessen nächste Bedeutung ja eine ganz andere ist, hauptsächlich als ein belesener Compilator und fast noch mehr Archäolog und Philolog denn als Geograph in unserm Sinne. Doch ganz gewiss konnte ein moslimischer Schriftsteller seiner Zeit der Betrachtung des vergessenen und jedem lebendigen Zusammenhange mit der moslimischen Entwickelung längst abgestorbenen Hinterlandes Arabien gegenüber keinen andern Standpunkt einnehmen. Allein er ist nicht der Erste, dem es so erging, und mit wenigen Ausnahmen geben die ältern arabischen Fachgeographen dafür die besten, unserer Kenntniss des mittelalterlichen Arabiens so verhängnissvollen Beweise. Gerade aber die Methode Jâḳût's, der Werth der von ihm ausgeschriebenen älteren Quellen und seiner Citate, wie auch das Geschick und die Kritik, mit welcher er diese behandelt, geben ihm seinen Vorgängern gegenüber eine bevorzugte Stellung. Er hat das Verdienst, den ganzen arabischen Stoff, der ihm aus den Händen der gelehrten Archäologen zufloss, mehr oder weniger bewusst, wieder für den Zweck einer lebendigen Wissenschaft verarbeitet zu haben. Er ist im Stande, bei dem verhältnissmässigen Alter, wie der zweifellosen Zuverlässigkeit seiner Autoritäten, die zum Theil noch, wie al-Aṣma'î, an den Quellen des lebendigen arabischen Nationalbewusstseins [1] schöpften, die authentischsten Aufschlüsse und ein durch seine systematische Anordnung leicht zu übersehendes Material zu einem treuen und lebensvollen Gesammtbilde Arabiens zu geben. Freilich liess sich aus den Schätzen der archäologischen Litteratur nur ein Arabien der „klassischen" Zeit, in seiner historischen Periode, die sich um die erste Entwickelung des Islam concentrirt, der einzigen,

1) Eine der reichsten Quellen bietet die ganz in lokalen Bezeichnungen aufgehende, zugleich vom lebendigsten Naturgefühl beseelte alte Poesie.

wo die Verhältnisse Arabiens für die Moslime Interesse hatten und wohl auch für die Weltgeschichte haben, entwerfen. Aber für die Verhältnisse, welche im Laufe der Geschichte unwandelbar bleiben, vor Allem also auch Bodenverhältnisse, deren Natur eine Veränderung nicht zulässt, bleiben diese Aufschlüsse von lebendigem Werth, der um so bedeutender ist, als gerade hier die arabischen Fachgeographen uns im Stich lassen, und unsre Kenntniss fast nur auf die Itinerare europäischer Reisender beschränkt ist. Anderntheils aber sind wir über die Verhältnisse der Zeit, welche die Angaben Jâķût's und seiner Gewährsleute supponiren, wie gesagt, der klassischen, die der Brennpunkt von Arabiens geschichtlicher Entwickelung ist, besser, als über jede andere Periode derselben orientirt.

Im zweiten der bis jetzt erschienenen Bände der *Wüstenfeld*'schen Ausgabe (S. 247—254) giebt Jâķût unter dem Artikel al-Ḥarra ein alphabetisch geordnetes Verzeichniss aller mit diesem Namen bezeichneten vulkanischen Regionen der arabischen Halbinsel, über die er Notizen und Zeugnisse finden konnte. — Es soll hier versucht werden, die kurzen Angaben des Wörterbuchs zu illustriren, besonders zu lokalisiren und zu einer geographischen Gesammtübersicht zu ordnen. — Nach *Wetzstein*'s ausführlichen und authentischen Untersuchungen über die gleichen Erscheinungen im Ḥaurân und den Trachonen, auf die als die nothwendige Grundlage verwiesen werden muss, scheint es nicht unzeitig, diese nunmehr an das Licht der Wissenschaft gezogene, gewiss höchst wichtige Erscheinung an der Hand Jâķût's in ihrer ganzen geographischen Ausdehnung über die arabische Halbinsel zu verfolgen.

Die allgemeinen Bemerkungen Jâķût's über die Ḥarra, die *Wetzstein* schon im Auszuge mitgetheilt (Hauran S. 98) stellen wir auch hier zur Vollständigkeit voran:

Nach dem Kitâb al-'Ain ist ḥarra ein mit schwarzen, zerbröckelten Steinen bedecktes Land, das wie mit Feuer verbrannt ist [1]. Der Plural bildet sich in den Formen ḥarrât, ḥarrûn, ḥirâr und ḥirrân. — Nach al-Aṣma'î ist ḥarra ein von schwarzen Steinen überdecktes Land; kommen darin grössere Blöcke vor, so bezeichnet man sie mit ṣaḥr (nom. unit. ṣaḥra); ein zungenartiger Ausläufer der ḥarra heisst kurâ' (s. u.).

Nach al-Naḍr b. Šumail [2]) nennt man ḥarra ein drei gewöhnliche oder zwei schnelle Tagereisen weit ausgedehntes Terrain, in dem sich Steine „in der Gestalt von liegenden Kameelen" [3]) finden,

---

1) Dieser in allen Definitionen von ḥarra sich wiederholende Ausdruck ist derselbe, der sich beim Anblick eines solchen Terrains auch *Burckhardt* aufdrängte (Reisen in Arabien S. 547), und dessen Berechtigung eine Bemerkung *Wetzstein*'s (a. a. O. 21) zeigt.

2) Dem nach Ibn Sa'd im J. 203 d. H. in Horâsân, wo er an al-Ma'mûn's Hofe lebte, gestorbenen baçrischen Philologen.

3) Also Blöcke, wie oben.

welche wie durch Feuer zersprengt sind [1]. Unter ihnen aber ist lockrer Erdboden, der in den ḳâ'̓s [2] zu Tage tritt, ohne die schwarze Farbe. Denn nur die Masse und das Dichtbeieinanderliegen der Steine giebt dem Ganzen das schwarze Ansehen.

Nach Abû 'Amr ist die ḥarra gewöhnlich kreisförmig; kommen aus ihrer Peripherie vorspringende Zungen vor, so sind sie nie breit. Man bezeichnet solche besonders als kurâ'. Die Ausdrücke lâba und ḥarra bedeuten dasselbe [3].

Ausserdem hat das Wort ḥarra noch einige seltenere Bedeutungen, die alle, wie die gewöhnliche, auf die dem Stamme ursprüngliche Bedeutung des Brennens zurückgehen. Solcher Ḥarra's führt dann Jâkût für Arabien 28 auf; die meisten, sagt er, finden sich in der Umgegend von Medina bis nach Syrien hin [4]. Hier das vollständige Verzeichniss nach den Orten, nach denen sie bestimmt werden:

Die Ḥarra von Auṭâs,

dem berühmten Schlachtfelde, aber nicht, wie Jâkût zu meinen scheint, aus vorislâmischer Zeit, sondern in unmittelbarem Zusammenhange mit der berühmten Schlacht von Ḥunain, in der Muḥammed die verbündeten Hawâzinstämme schlug [5]. Auṭâs lag nordöstlich landeinwärts von letztgenanntem Orte, also im Gebirge nordöstlich von Mekka, wie es auch in einigen Itinerarien [6] von da aus als die zweite Station der Strasse nach al-Jamâma und Baṣra, jenseit von Dhât-'Irḳ erscheint. — Ueber vulkanische Erscheinungen in der Nähe wird sonst nichts berichtet; auch die Charakterisirung des Terrains, die einem Führer der Hawâzin von Ibn Hishâm (S. 840, bei Caussin a. a. O. S. 275) in den Mund gelegt wird, giebt keinen Anhalt.

Die Ḥarra von Tabûk,

dem bekannten Orte im syrisch-arabischen Grenzgebiet, von Arabien aus „jenseit" des Wâdi 'lkurâ, bis zu dem Muḥammed auf seinem

---

1) [illegible], wie im Text zu lesen sein wird.

2) Nach *Wetzstein* (a. a. O. II, 19 u. ff.) steinfreie, ebene und mit vegetationsfähigem Boden bedeckte Vertiefungen, die das ursprüngliche Niveau darstellen.

3) In den hier gegebenen Beschreibungen werden die verschiedenen Arten der vulkanischen Flächen nicht unterschieden; hier scheint durchgängig von den mit kleineren (rapilli) oder grösseren Steinauswürfen bedeckten, nicht von Lavagebilden die Rede zu sein. Dass aber diese wenigstens von Jâkût unter dem Ausdrucke ḥarra oder lâba mit inbegriffen sind, wird sich aus verschiedenen Details der folgenden Untersuchungen erweisen.

4) Europäische Beobachtungen, wie Quellenberichte über das Terrain von Medina, schon bei *Ritter* XIII, 166 ff., bes. 168 nach *Burckhardt*; auch *Sprenger*, Mohammad III, 1 f.; über das Terrain nach Syrien hin bes. *Wetzstein*, Hauran.

5) Vgl. darüber die Biogr. Muhammad's (*Sprenger* III, 326 ff. u. *Caussin*, essai III, 253 ff.).

6) *Sprenger*, Post- und Reiserouten 116 ff.

Zuge gegen die byzantinische Grenze vordrang (*Sprenger* a. a. O. 116), jetzt eine Station der syrischen Pilgerstrasse (vgl. *Ritter* XIII, 410 ff.). Auch hier kennen die andern Geographen kein vulkanisches Gebiet.

Ḥarra von Tuḳda oder Nuḳda,

(nach unsicherer Ueberlieferung der schriftlichen Form ت und ن zu Anfang). Jâḳût, der diese Ḥarra nur aus folgendem Verse eines jambischen Dichters kennt:

„aber ein Stamm liess sich zu Dhû-Bîn nieder und weiter in der Ḥarra von Tuḳda, dem ḥarrareichen"

sucht den Namen zu etymologisiren. — Besser unterrichtet das den Jâḳût ausschreibende und ergänzende Lexicon geographicum Marâṣid al-iṭṭilâ' (ed. *Juynboll*, s. v.), das Naḳda oder Nuḳda als einen Ort im Stammgebiete der 'Âmir b. Ṣa'ṣa'a, der Bewohner des westlicheren Negd angiebt. — Dies ist offenbar das Richtige, wie sich auch das damit gegebene Terrain noch öfter im Folgenden finden wird.

Ḥarra von Ḥaḳl,

eig. des Ackers [1], liegt nach Jâḳût bei al-Munṣaf, das sich wohl mit dem al-Manṣaf des Lex. geogr. (s. v.) identificirt, einem Wâdî, welches nach dem Gebiete der 'Âmir b. Ḥanîfa in al-Jamâma, also dem südöstlichen Theile Centralarabiens abfällt und in das Wâdî Ḳarḳarâ mündet, welches seinerseits südlich von der Region al-Wušm gelegen, von der basrischen Pilgerstrasse berührt wird. — Dieser somit ziemlich genau bestimmte Ort ist wohl mit dem von Jâḳût (s. v. Ḥaḳl) nach al-Ḥarǵ in al-Jamâma verlegten identisch. Er kennt die Ḥarra von Ḥaḳl als Schlachtfeld eines „Tags der Araber" (also eines Gefechts aus der vorislamischen Zeit, von dem sonst nichts erzählt wird).

Ḥarra von al-Ḥimâra

d. h. „der Eselin", wie Jâḳût ausdrücklich interpretirt, ist ihm aber nicht näher bestimmbar. Er kennt ihren Namen nur aus der arabischen Sage, jedenfalls liegt sie also in Arabien — „in ihrem Lande". Dies في بلادهم aber ist vielleicht ein Missverständniss der vorliegenden Quelle; denn das Lex. geogr. liest: في بَلاد, d. h. zu Balâd, was als ein Ort in der Nähe der bekannten Stadt Ḥaǵr in al-Jamâma angegeben wird. Somit würde man, der letzteren, auch durch al-Bekrî's Autorität gestützten Angabe folgend, diese Ḥarra in die Gegend der vorigen zu verlegen haben.

Ḥarra von Râǵil

gehört nach der Ueberlieferung des Aḥmad b. Fâris zum Gebiete des Stammes 'Abs b. Baǵîḍ, des einen Hauptzweiges der von der

---

1) Ḥakle heisst auch im Ḥaurân ein durch Aufräumen der Steine dem vulkanischen Waldboden abgewonnenes Feld (Wetzst. 16), vgl. auch Ibn Doraid, geneal. Handb. ed. *Wüstenfeld* S. 285.

Nordwestseite Centralarabiens nach der syrischen Wüste zu sich ausdehnenden Ġaṭafân. Näher bestimmt die Lage der Ḥarra eine von Jâkût aus Zamaḫśarî's geographischem Lexikon genommene Notiz: „zwischen dem Hochlande (almaśârif) von Ḥaurân und al-Sabḥâ" (الصبحى)[1]. — Ob diese Lesart Jâkût's der im Texte der leydener Ausgabe selbst und im Lex. geogr., das gleichfalls diese Stelle ausschreibt, gegebenen al-Sirr (السرّ) vorzuziehen sei, braucht uns nicht in erster Linie zu beschäftigen, da diese Ḥarra von *Wetzstein* (Hauran 98) selber besprochen ist. Dass diese vom Ḥaurân südwärts über „einen Flächenraum von 4—500 Quadratstunden" sich erstreckende Vulkanregion von Jâkût nur so dürftig besprochen wird, wird wohl bei einem Stubengelehrten, der keinen der von ihm besprochenen Orte aus eigener Anschauung kennt, nicht auffällig erscheinen. Für uns ist seine auch hier bewährte historische Topographie eine neue Empfehlung seiner sonstigen Zuverlässigkeit.

Als Beleg führt Jâkût noch einen Vers des dhubjânischen (also dem andern Hauptzweige der genannten Ġaṭafân angehörigen) Dichters al-Nâbiga an:

> „er (der Wind?) bringt einen Frühlingsregen, der, wenn er auf die Steppe herniederkommt, eine Vegetation gleich der der Ḥarra von Râġil hervorruft" —

wie sich der sehr verschränkte poetische Ausdruck etwa prosaisch wiedergeben lässt. — Der Vers giebt einen interessanten Beleg für die Vegetationsfähigkeit der Ḥarra's zur Regenzeit, besonders in den ḳâ's (s. o.), welche *Wetzstein* (a. a. O. 19) schildert.

Ḥarra von Râhiṭ

gehört nach al-Aṣma'î den Banû Ḳuraiṭ b. 'Abd, die wir anderwärts[2] als einen Zweig der Abû Bekr b. Kilâb, eines 'Âmirstammes (s. o.) kennen lernen. Ihre Sitze werden dort sieben Tagereisen landeinwärts, und zwar im SO. von Medina angegeben, als ihr Mittelpunkt der Ort Ḍarijja (ضريّة), dessen Lage auf der basrischen Pilgerstrasse, als nächste Station über al-Baṣṣ nach Mekka zu in einem von *Ritter* (XIII, 369 und 374)[3] angeführten Itinerar bestimmt ist[4].

---

1) al-Sabḥâ ist nach dem L. G. Name eines Wassers oder auch eines Berges im Gebiet der (dhubjânischen) Fazâra, nach al-Bekrî (ebenda) ein Sandberg im Gebiete der Ġaṭafân, natürlich identische Bestimmungen.

2) In der Propheten-Biographie, nach Ibn Sa'd, bei Gelegenheit eines gegen sie unternommenen Streifzuges.

3) Als ein noch jetzt vorhandener Ort; aber anderwärts wird er von *Ritter* ganz irrig mit der berühmten Wahhâbitenstadt Der'ijja درعيّة zusammengeworfen.

4) Aeltere Angaben, die auf das Nämliche hinauslaufen, bei *Sprenger* (P. u. R. 116).

— Diese Ḥarra nennt Jâķût ausdrücklich eine „schwarze" Ḥarra; sie besteht nach ihm aus einer Kette von gleichmässig hinstreichenden (d. h. immer in etwa gleicher Höhe sich haltenden) Hügeln. — Wenn andre Quellen sie in das Gebiet der Fazâra (s. u.) verlegen, so will das nichts weiter sagen, als dass dieses, wie alle solche, sehr vage Stammterritorium sie zeitweilig berührte. — Ihre wirkliche Lage steht nach den obigen Angaben fest.

Ḥarra Raǵlâ.

Während Einige die Adjectivform raǵlâ (رجلاء) als die „oben schwarze und unten weisse" Ḥarra (d. h. die unter der schwarzen Steindecke einen hellern Boden zeigt) erklären, geben die besten Autoritäten Jâķût's die jedenfalls richtigere Etymologie; nämlich der gelehrte Ibn al-A'râbî als die rauhe, unwegsame, und ebenso wird nach al-Aṣma'î أرجل vom schlechten, holprigen Wege, und daher رجلاء von der Ḥarra gesagt wegen ihrer rauhen, unebenen Oberfläche [1]). Nach ihm ist die schlechthin so genannte Ḥarra im Gebiete der Banû'l-Ķain (oder Balķain) zwischen Medina und Syrien zu finden. —

Diese Lage wird in der Prophetenbiographie (Ibn Hišâm S. 976 u. 978. vgl. 983 und *Sprenger* III, 280) bei Gelegenheit eines dorthin unternommenen Streifzugs der Muslime gegen die den obengenannten Balķain nächstverwandten und benachbarten Ǵudhâm näher bestimmt. Darnach liegt „die Ḥarra" d. i. Ḥarrat-ul-Raǵlâ (in Genitivanziehung — wie Ibn Hišâm schreibt), mit ihrem Ausläufer (ķurâ', s. o.) Rabba — letzterer der Ḥarra Lailâ (s. u.) benachbart, 3 Tagereisen von Medina — nach Ibn Sa'd in der Nähe des bekannten Gebirgslandes Ḥismâ, also nördlich vom Wâdî'l-ķurâ und dem oben genannten Tabûk, — vielleicht noch etwas östlicher, da diese Ḥarra in einem Verse des al-Aḥnas b. Šihâb als Grenze des bekanntlich um Dûma (dem heutigen Ǵôf) und in der Ebene Samâwa wohnenden Stammes Kalb genannt wird:

„den Kalbiten gehört al-habt [2]), weiterhin die Sandberge von 'Âliǵ [3]), bis zur Ḥarra Raǵlâ, wo sie Krieg führen",

d. h. wo ihnen als an ihrer Westgrenze das Gebiet von ihren Nachbarn, also den genannten Balķain und ihren Sippen streitig gemacht wird.

---

1) Als Appellativ erscheint eine „rauhe Ḥarra" (حرّة رجلاء) in ihrer Unwegsamkeit geeignet, Schutz vor Verfolgung zu bieten, auch in der Mu'allaka des Ḥârith v. 38. — Diese im Namen intensiv bezeichnete Eigenschaft lässt wohl auf die dieselbe vorzugsweise tragende Lavabildung schliessen.

2) al-habt ist ein in der alten Poesie und sonst oft genannter Brunnen, im Besitz dieses Stammes, wohl auch in der Nähe von Dûma.

3) Diese auch sonst bekannte Sandregion (vgl. *Ritter* XIII, 331 u. 6) liegt in der Nähe der beiden bekannten Orte Faid und Tha'labîja, an der basrischen Pilgerstrasse.

Dieselbe Lage beweist Jâķût auch aus einem Liede des numairischen Dichters **al-Râ'î**, welcher, selbst auf der Reise nach dem „entlegenen“ Ḥîra im Irâķ, der nach dem heimischen Hochlande zurückkehrenden Freundin gedenkt, von der er bei al-Ḳadâlâ (zwischen Syrien und der Samâwa) geschieden; jetzt glaubt er sie schon in der Ḥarra Raǵlâ und dem Thal Luǵǵân u. s. w.

Ḥarra von Rumâḥ

liegt in der grossen östlichen Sandregion al-Dahnâ, wo auch das Lex. Geogr. den Rumâḥ (mit ح) oder Rumâḫ (mit خ) geschriebenen Namen eines Sandbergs kennt. Rumâḥ und die grünen Spitzen seiner beiden Ḥarra's [1]) erwähnt auch ein von Jâķût citirter Vers einer Beduinin.

Ḥarra von Sulaim

liegt im Gebiete des bekannten Stammes **Sulaim**, der in der 'Âlija, d. h. dem östlich von Medina gelegenen „Hochlande“ von Neǵd, als der böse Nachbar des jungen moslimischen Staates zu Medina besonders bekannt geworden ist. Die hier ihm zugeschriebene Ḥarra scheint nach Jâķût's Angaben identisch mit der (unten besonders behandelten) Ḥarrat-al-nâr, der Feuerḥarra, mit der sie wenigstens den Namen Umm Ṣabbâr (eig. „Mutter eines Ausharrenden“, also Ort, den nur ein Strapazen Aushaltender durchwandern kann) gemeinsam hat, und nach **Jâķût's** Gewährsmann **Abû Manṣûr** auch mit den (gleichfalls später behandelten) Ḥarra's von Lailâ und Šaurân zusammenhängt und wohl auch oft vermengt wird. — In ihr befindet sich eine Dahnaǵ-Mine (d. i. ein grüner, smaragdfarbiger Stein — Malachit?) einer der verschiedenen mineralischen Fundorte (معدن), nach denen ein ganzer Theil des sulaimischen Stammgebiets das Ma'din der Sulaim [2]) heisst.

Ḥarra von al-Šarǵ.

Al-Šarǵ [3]) ist nach den geogr. Wörterbb. Name eines Wassers, östlich von Aǵfur, das im Gebiete der Banû Asad bei Faid angegeben wird [4]). — Diese Ḥarra findet sich wohl wieder in dem von *Ritter* (XIII, 356) als „Ort“ genannten Ḥarret Scherdsch in der Faidgruppe, welche dort ausführlicher behandelt ist.

---

1) Diese „grünen Spitzen“, womit der lebhafte Farbensinn des Arabers auch nur dunkelfarbige oder schwärzliche bezeichnet, sind wohl dieselben Bildungen, wie die Hügel der Ḥarra Raǵlâ. — Die **beiden** Ḥarra's erscheinen auch unten wieder, s. **Malḥân** u. s.

2) Nicht das „Eden“ (عدن), wie *Sprenger* in der Angabe (Moh. III, 153) dieser Ḥarra sich ausdrückt.

3) شَرْجٌ als appellat. — jedenfalls auch Bedeutung des hier in Rede stehenden Eigennamens — ist eine natürliche Wasserrinne oder Regenbett in einer Ḥarra, nach Einigen speziell von dieser nach dem ebenen Boden abfallend (vgl. **Balâdorî** hrsg. von *de Goeje* p. 12 des Textes u. Gloss. 56).

4) Beide so bei *Wüstenfeld* Reg. S. 87.

Jâkût fügt noch einen Vers des Ibn Mukbil hinzu, der auch auf die Beschwerlichkeit der Wanderung durch ein solches Gebiet hindeutet (s. o.).

Ḥarra von Śaurân

nach Jâkûts Aussprache; im Lex. Geogr.: Śûrân. Jâkût bestimmt ihre Lage nach der des Doppelbergs 'Ajr, den man auf dem Wege nach Mekka (von Medina aus) bei dem bekannten Baṭn 'Aḳîk zur Rechten behält (jedenfalls der 'Air des L. G. und Ayre *Burckhardt's*, welcher im S.W. bis in die unmittelbare Nähe von Medina vorspringt), während man gleichzeitig zur Linken (also östlich) den Berg Śaurân hat, welcher sich über den Sudd (das durch eine Thalabdämmung künstlich geschaffene Regenbassin bei Medina, dessen Wasser nach dem fruchtbaren Ḳubâ geleitet wird) erhebt.

Somit liegt diese Ḥarra eine kleine Strecke — nach L. G. 3 arabische Meilen — südöstlich von Medina, und gehört, wie schon oben (s. Ḥ. Sulaim) bemerkt, zu dem vom Hochlande herab östlich von Medina sich ausdehnenden vulkanischen Gebiete.

Ḥarra von Ḍârig

Ḍârig, ein öfter genannter Ort mit Wasser, wird übereinstimmend in die 'Âlia, also das obengenannte östlich von Medina ansteigende Hochland verlegt, und zwar als Grenze des den Sulaim benachbarten (oben genannten) Stammes 'Abs. Genauer wird es zu al-Munaḳḳâ gerechnet, das zwischen dem bekannten Berge Oḥod und Medina liegt, also gleichfalls zu dem grossen, im Vorigen berührten Terrain gehörig. So auch im Verse des Biśr b. Abî Ḥâzim (bei Jâkût): — und auf jedem freien Felde zwischen der Ḥarra von Ḍârig — bis zum Wasser von al-Kusaiba[1]) ist ein Reiterzug (zu finden).

Die von Jâkût angeführte sprichwörtliche Redensart: „er ist eben die Tamariske (أثلة) von Ḍârig“, über die nichts Näheres angegeben werden kann, illustrirt wenigstens die Vegetation des Ortes.

Ḥarra von Dargad

liegt im Gebirge von Ṭajj (anderwärts Ǵebel Śammar) und gehört, wie aus dem Folgenden sich ergiebt, zu der Faidgruppe (vgl. *Ritter* a. a. O. 336) — nach Andern im Gebiete der Ǵaṭafân, den Nachbarn der Ṭajj.

Dargad scheint zunächst Name eines Berges zu sein (so Lex. Geogr.) und konnte als solcher auch als Begräbnissplatz dienen (wie Jâkût weiter angiebt), da die Beduinen sich mit Vorliebe auf Bergen begraben liessen und noch jetzt begraben lassen (vgl. *Wetzstein* a. a. O. S. 26 und *Burckhardt*, notes on Bed. 159 und das Beispiel unten).

---

1) L. G.: ein Wâdi zwischen Medina und Ḫaibar (Kâmûs: zwischen Janbu' und Ḫaibar), und zwar nach al-Bekrî nahe bei Ḍârig.

Die Ḥarra wird in einem Verse des berühmten Häuptlings der 'Âmir zur Zeit Muḥammed's, 'Âmir b. al-Ṭufail, in Verbindung mit andern Territorien der Ġaṭafân genannt, in deren Nachbarschaft sie jedenfalls zu suchen ist:

„Bringen will ich euch nach Ḳanâ und 'Uwârid, und will die Reiter vorrücken lassen nach der Lâba von Ḍargad"

Die erstgenannten sind zwei benachbarte Berge im Gebiete der als Zweig der Dhubjân der grossen Ġaṭafânfamilie angehörigen Fazâra, oder nach anderen Angaben der nahverwandten Murra [1]), westlich von al-Ḥâǵir, der 16ten Station der baṣrischen Pilgerstrasse (s. Sprenger, P. u. R. 112), und wurden bisweilen auch unter dem Namen des erstern (in der Dualform القنوان) zusammengefasst. — Nach einer andern, von el-Bekrî bestätigten Notiz ist auf 'Uwâriḍ auch das Grab des berühmten Ḥâtim von Ṭajj [2]), und wird (im Lex. Geogr. s. v.) ebenfalls als ein „schwarzer" (d. h. mit humus und Vegetation bedeckter) Berg auf der Gränze der Ṭajj gegen die Fazâra bestimmt.

Diese verschiedenen Angaben, weit entfernt zu verwirren, vereinigen sich zu einer ziemlich genauen Lokalisirung des auch sonst, bei alten Dichtern [3]) u. a. vielgenannten Ortes Ḍargad, mithin auch der Ḥarra: nämlich auf der Grenzscheide der Ṭajjiten, die das nach ihnen genannte Gebirge und seine Abhänge bewohnen, und ihrer westlichen Nachbarn aus der ausgedehnten Ġaṭafânfamilie, und diese Lage hat sie bald zu diesem, bald zu jenem der überhaupt sehr vagen und schwankenden Stammgebiete rechnen lassen. Hauptsächlich scheinen den Ort Letztern behauptet zu haben, wie z. B. der bekannte al-Nâbiġa einem Feinde droht:

— „Wenn dich unsere Bewaffneten zu Ṭuwâla [4]) erblicken, oder in der Lâba von Ḍargad, so könntest du dort mit Riemen gefesselt verweilen müssen, — verweilen, ohne dass man dir (zum Lager) ein Kissen unterlegt" [5]) —

In beiden Citaten wird diese Vulkanregion eine Lâba genannt (s. o.). Jâḳût fügt hinzu, dass dieser Ausdruck mit Ḥarra identisch sei.

Ḥarra von 'Abbâd

liegt in der Nähe von Medîna. So Jâḳût und nach ihm L. G., aber ohne nähere Angabe, wohl nur wegen einiger Verse des 'Ubaid-

1) Oder auch der den Ṭajj nächst benachbarten Asad, *Wüstenf.* Reg. S. 57.

2) Und damit ist vielleicht die obige Angabe über Ḍargad selbst eine Verwechslung.

3) So in Ṭarafa's Mu'allaḳa v. 80, wo die Schol. D. gleichfalls als Namen eines Bergs und einer Ḥarra angeben.

4) Ein Brunnen der Fazâra (L. G.) und nach Arab. prov. III, 581 Schauplatz eines vorislamischen Kampfes zwischen 'Âmir- und Ġaṭafânstämmen, auf den hier vielleicht angespielt ist.

5) Und da also ein sehr hartes und unebenes Lager haben wirst — was auf die Beschaffenheit des Bodens dieser „Lâba" schliessen lässt.

allâh b. Rabî', in denen er den Bedrücker 'Othmân (wohl den Chalifen), vor dessen Verfolgung er sich in die Ḥarra von 'Abbâd geflüchtet hat[1], vor Gott verklagt. Vielleicht liegt nur eine willkürliche Benennung einer unter andern Namen bekannten Ḥarra vor, da 'Abbâd als Ortsname nicht weiter bekannt ist.

Ḥarra von 'Udhra

ist sonst unter dem eigenen Namen Kurtûm (so Jâkût: كرثوم L. G.) geläufig.

Da sie nach dem Stamme 'Udhra genannt ist, so ist sie in dessen Sitzen am Wâdi 'l-Ḳurâ, südlich von den obengenannten Baḥain und Ǵudhâm[2]) und nordwestlich von Medîna gegen Syrien hin zu suchen.

Ḥarra von 'As'as

d. i. nach Jâkût die Wolfsḥarra (عسعس ist ein Name des Wolfs), und gilt ihm als eine bekannte Vulkanregion, obwohl sie im Verzeichnisse des L. G. und anderwärts fehlt.

Auch die Ortsangaben, die der dazu citirte Vers eines Dichters vom (südarabischen, im südöstlich von Mekka gelegenen Gebirgsstocke ansässigen) Stamme Ǵâmid giebt:

„Das Traumbild der Geliebten schwebt heran (aus der fernen Heimath), während die Gefährten mit mir zu al-An'as lagern, zwischen al-Zuḳâḳ und der Ḥarra von 'As'as" —

lassen sich nicht bestimmen, wenn man nicht für زقاق lieber رقاق lesen will, das im L. G. als ein Ort im Gebiete der schon öfter genannten 'Âmir angegeben ist. Damit würde die Notiz desselben Werks (s. v.) über 'As'as stimmen: ein langer Bergrücken „hinter" d. h. landeinwärts von dem schon bekannten Ḍarîja, dem Orte der kilâbischen Kuraiḍ; und nach einer andern übereinstimmenden Angabe: ein Berg bei al-Nâsif, einem Wasser der kilâbischen Banu Ǵa'far — jedenfalls also im Gebiete der zum grossen 'Âmirstamme gehörigen Kilâb.

Ḥarra von Ǵallâs

scheint dem Jâkût nur aus folgendem Verse bekannt zu sein:

— „vom Morgen an (kämpften sie), bis endlich ihre versprengten Flüchtlinge Schutz in der Ḥarra von Ǵallâs suchten" —

also wohl Schauplatz irgend eines Gefechts.

Das Lex. Geogr. registrirt sie — jedenfalls nach dieser Stelle Jâkût's — ohne nähere Angabe als eine Ḥarra der Araber.

---

1) Die Ḥarra wegen ihrer Unwegsamkeit als Zufluchtsort kam schon früher vor.

2) Gegen diese rückt ein muslimisches Corps durch das Gebiet der 'Udhra vor (*Sprenger* III. 295 nach Ibn Sa'd).

Ḥarra von Ḳubâ

bei dem bekannten, ³/₄ Stunde südlich von Medina gelegenen Dorfe und Palmenhaine, der fruchtbarsten Stelle des ganzen nördlichen Ḥigâz. Auch hier, wie öfter beobachtet wurde (vgl. *Wetzstein's* Beschreibung der Ruḥba u. a.), die Erscheinung der üppigsten Fruchtbarkeit in unmittelbarer Nachbarschaft von vulkanischen Gebieten.

Ḥarra von al-Ḳaus

in ihrer Lage von Jâkût nicht näher bestimmt, im Lex. Geogr. fehlend, wird in einem Verse des numairischen (also zum grossen ʿÂmirstamm gehörigen) Dichters ʿArʿara näher geschildert:

— „in der Ḥarra von al-Ḳaus und den beiden Senkungen von Maḥfil [1], zwischen dessen Hügeln ein angezündetes Feuer zu lodern scheint" —

Die dichterische Phantasie geht in der Schilderung des Eindrucks einer solchen Ḥarra noch etwas weiter, als der nüchterne Beobachter, dem sie „wie mit Feuer verbrannt" erscheint, will wohl aber damit nicht mehr, als etwa einen wirklichen Brand, eine Eruption bezeichnen [2].

Wenn aus der Nationalität des aus eigner Anschauung beschreibenden Dichters auf die Lage der Ḥarra geschlossen werden kann, so würde sie mit den übrigen im ʿÂmirgebiete genannten zusammenzustellen sein.

Ḥarra von Lubn

d. i. nach Jâkût's Etymologie die Ḥarra der Milchkameele (plur. von لَبُون), was er mit dem Verse stützen zu wollen scheint:

„in der Ḥarra Lubn ist eine milchende Kameelin, mit fettglänzenden Weichen, die durch kein Geschrei aufgestört wird" —

Besser ist sie wohl in der Notiz des Lex. Geogr. (s. v.) wiederzufinden, welche Lubn als einen „rothen" (d. i. nackten, humus- und vegetationslosen) Felsen im Gebiete der B. ʿAmr b. Kilâb, ob „Hulḳûm und seiner Ḥarra" (حَرَّتِهِ, wie wohl dort für حريه aus حره zu lesen ist) bezeichnet. Die Ḥarra liegt also am Fusse jenes Berges, der wohl ihre vulkanische Quelle ist, und demnach im Gebiete der Kilâb-ʿÂmir, wie schon andere.

Ḥarra von Laflaf.

Laflaf, über welches Jâkût wieder nur haltlose Etymologisirungsversuche macht, ist nach L. G. ein Berg zwischen Taimâ (natürlich dem peträisch-arabischen) und den beiden Bergen von Tajj (Salmâ und Agâ oder Gebirge Šammar), durch welche Linie wenigstens

---

[1] Ueber diese Oertlichkeit fehlen nähere Angaben.

[2] Direkte Veranlassung zu solchem Vergleiche geben Lavabildungen, wie sie bei *Wetzstein* (a. a. O. 7 ff.) geschildert und abgebildet sind.

die Breite bestimmt ist. Näher dem ersteren, westlichen Grenzpunkte bestimmt sie die Note des el-Bekri (L. G. a. a. O.) in der Nähe der folgenden Ḥarra von Lailâ.

Ḥarra von Lailâ.

Lailâ, ein gewöhnlicher Frauenname, ist als geographische Bestimmung entweder Name eines Bergs oder Felsens (هضبة) oder einer isolirten Höhe (أكمة) nach dem L. G.

Nach Jâḳût gehörte die Ḥarra den obenerwähnten Banû Murra von Dhubjân, und wird von der syrischen Pilgerstrasse berührt, und zwar „hinter" (d. h. hier vom Standpunkt des von Syrien Kommenden aus südwestlich von) dem Wâdi'l Ḳurâ in der Richtung nach Medina, mit Palmen und Quellen.

Beides vereinigt sich; denn das Gebiet der Murra, die oben bei Ḳargal getroffen wurden, dehnte sich, wie aus den Berichten von Muḥammed's Unternehmungen gegen sie ersichtlich, westlich noch über Ḫaibar bis zum Wâdi'l-Ḳurâ. An dem Südende dieses, als Grenzort gegen das Territorium von Medina, hat auch *Ritter* (XIII, 446) aus dem Derwischitinerar eine (türkisch und fehlerhaft ausgesprochene) „Horreilelli" notirt, ohne sich der Identität dieses mit der (a. a. O. 116) von ihm angegebenen „Harret Laly" (offenbar verderbt aus Lailâ ليلى) — in gleicher Lage und benachbart der „Harret Nar" (über diese unten) — bewusst zu werden. — Den erstgenannten Ort, auch noch jetzt eine Pilgerstation, schildert *Ritter* (a. a. O. 446) als jetzt wüst und wasserlos, doch weiss sein Berichterstatter noch von der früheren Herrlichkeit, wie sie Jâḳût kennt, zu erzählen —.

Wenn der Philolog al-Sukkari (bei Jâḳût) die Ḥarra von Lailâ im Gebiet der öftergenannten Banû Kilâb angiebt, so kann selbst bei Annahme einer grössern Ausdehnung derselben nach SO. (s. u.) damit nicht die in Rede stehende Ḥarra verstanden sein. Möglich, dass seine Angabe auf eine nachislamische Stammverschiebung bezüglich, die Kilâb aus ihren centralarabischen Sitzen bis hierher vorgedrungen supponirt. — Uebrigens steht die im Anschluss daran von ihm erzählte Anekdote von einem Muzainiten, der die Ḥarra von Lailâ seine Heimath nennt [1], in keinem Zusammenhange mit der ersten Bemerkung. — Das Letztere verstösst gegen Nichts, da die Muzainiten, welche in der Gegend von Medina (nach *Wüstenfeld* 20 arab. Meilen davon) ansässig, sehr wohl Theile dieser Ḥarra berühren konnten, besonders in späterer Zeit, unter dem Chalifen al-Walîd b. Jazîd (743—44), an dessen Hofe jener Muzainit, der Dichter Ibn Majjâda, seinem etwas spekulativen Heimweh [2]) nach der Ḥarra von Lailâ Ausdruck gab.

1) Er singt: „O wüsst' ich doch, ob ich noch einmal eine Nacht in Lailâ's Ḥarra verbringen soll, wo die Meinen mich auferzogen" u. s. w.

2) Wie die zum Schluss an den Chalifen gerichtete Moral zeigt: „willst du mich aber von jenen Gegenden fernhalten, so spende wenigstens reichlichen Unterhalt" u. s. w.

Dass aber in diesem und dem den Murra angehörigen Terrain am Wâdi'l-Kurâ nur der eine Endpunkt dieser Ḥarra liegt, und sie sich weit ost- und südostwärts ausdehnt, beweist die obige (s. Ḥ. von Sulaim) Notiz, welche sie ihren südlicheren Nachbarn, den Sulaim zutheilt. Sie reichte also bis zur 'Âlia und bildete mit der Ḥarra Śaurân, der Feuerharra u. a. ein grosses, hauptsächlich den Sulaim angehöriges vulkanisches Gebiet, das sich östlich von Medina wiederfindet.

Das letztere bezeugen einige von Jâķût angeführte Verse des Bišr b. Abî Ḥâzim, der die Reise einer Freundin von al-Jamâma nach der 'Âlia verfolgt:

— „die Sehnsucht folgt ihr, wenn sie auf nächtlicher Reise zum Hochland (zur 'Âlia) nur daran denkt, Muhaǵǵar und von da das ebene und dann das rauhe Land der Ḥarra von Lailâ zu erreichen" —

Muhaǵǵar liegt, nach Jâķût, in der Richtung nach al-Jamâma; von da aus zum Hochlande steigend, erreichte man also zuerst das ebene und dann das rauhe Land der Ḥarra. Ob diese unterschiedenen Theile der Ḥarra specielle Arten ihres vulkanischen Bodens, etwa rapilli und als rauhes Land ein Lavafeld, bedeuten, kann nicht entschieden werden. — Der letztere, also nördlichere oder nordwestlichere Theil erstreckte sich als vulkanisches Terrain, wie oben bemerkt, bis zum Wâdi'lķurâ.

Ḥarra von Ma'śar

wird in einem Verse bei Jâķût erwähnt:

— „zur Ruhe (d. h. zum Tode) brachten sie von ihnen sechzig, die hingestreckt in der dornenbewachsenen Ḥarra von Ma'śar liegen" —

Bocksdorn (عوسج) findet sich demnach als Vegetation dieser Ḥarra. Die Schlacht, auf die hier angespielt ist, fand nach al-Bekri (Note im L. G. s. v.) zwischen dem centralarab. Stamme Ǵuśam und den verbündeten Südarabern von Murâd und al-Ḥârith b. Ka'b statt, und ist wol derselbe, für erstere unglückliche Kampf, den *Caussin* (essai II, 580) erwähnt. In das Gebiet dieser verlegt auch L. G. den Ort Ma'śar[1]), nach dem diese sonst unbekannte Ḥarra benannt ist. Die Ǵuśam bewohnten die Abhänge und anstossenden Ebenen an dem die Tihâma vom Neǵd scheidenden Mittelgebirge, nahe östlich von al-Ṭâif, und als Schlachtfeld gegen die südlich von ihnen am Naǵrân wohnenden Banu'lhârith muss Ma'śar also im südlichen Theile jenes Gebiets nach diesen zu gesucht werden.

Ḥarra von Maiṭân.

Maiṭân ist Name eines Bergs, der dem oben erwähnten, gleichfalls eine Ḥarra beherrschenden Śaurân gegenüberliegt, in der Rich-

1) Ebenso *Wüstenfeld*, Reg. 190.

tung nach Medina, also etwas nordwestlich von diesem und der Stadt näher. — Nach dem Lex. Geogr. lag an seinem Fusse ein Brunnen, im gemeinschaftlichen Besitz der (auch die Ḥarra von Lailā berührenden — s. o.) Muzaina und Sulaim, beide Nachbarn der Stadt Medina.

Ein von Jâkût angeführter Dichter verfolgt die Spur der Geliebten:

„Tadhakkur [1]) hat sie dem Blicke entzogen, dann Maṭlûb [2]) und weiter der Berghang von den beiden Ḥarra's von Maiṭân und dann die Lâba's" —

Nimmt man Maiṭân als den Vulkan selbst, so erstreckten sich zu beiden Seiten von seinem Fusse (dies der Hang (السفح), an den sich dann das eigentliche, flache vulkanische Steinfeld, „die Lâba's", anschliesst), die beiden Ḥarra's als das von seinen vulkanischen Erzeugnissen bedeckte, ihn umgebende Terrain.

Ḥarrat al-Nâr, die Feuerḥarra

wurde schon oben von Jâkût mit der Ḥ. der Sulaim (s. d.) identificirt, auch ihr Zusammenhang mit der von Lailā angedeutet. — Ihre damit gegebene Lage in der nordöstlichen Umgebung von Medina wird hier weiter bestimmt durch die Angabe: im Gebiete der Sulaim und der Gegend von Ḥaibar. Somit lag sie Medina näher, und ist nach ʿIjâḍ dieselbe, welche unter dem zweiten Chalifen ʿOmar in Brand stand, jedenfalls unter einer vulkanischen Eruption (vgl. *Ritter*, XIII, 166 ff.). Eine gleiche wird aus vorislamischer Zeit überliefert — in der Sage von Ḫâlid b. Sinân, der ihren Brand gelöscht haben soll [3]), und diese selbe Feuerḥarra war wohl auch der Heerd des grossen Brandes, welcher 600 Jahre nachher die muslimische Welt in Schrecken setzte (*Ritter* a. a. O. nach arab. Quellen). Sie ist als die einzige Vulkanregion in Arabien, von der Eruptionen in historischer Zeit constatirt sind, besonders merkwürdig [4]).

Jâkût, der, weil auch ihm der Gegenstand hinlänglich bekannt schien, keine weiteren Details giebt, verfolgt im Weiteren die Ausdehnung dieser Ḥarra.

---

1) „Erinnerung", ein sonst unbekannter Ort.

2) „Erstreben, Ersehntes", wie der vorige Name, passend in einem arabischen Gedicht, wird im L. G. als ein Brunnen, wie auch ein Berg zwischen Medina und Syrien bezeichnet.

3) Hiernach (s. *Ritter* a. a. O.) erscheint sie in engem Zusammenhange mit der Ḥarra Lailā, vielleicht als der eruptive Theil derselben, und ist vielleicht auch dieser Name aus der unbegreiflichen Lesart im Berichte Nuwairî's in *Rasmussen's* additamenta ([illegible]) herzustellen (?).

4) Die nähern Besprechungen dieser Eruption, die wir auf die genannten Berichte verweisend übergehen, weisen bestimmt auf Lavaströmungen hin, in Uebereinstimmung mit den Beobachtungen *Seetzen's* (bei *Ritter* a. a. O. 168) in der Umgegend von Medina.

Waren, wie bemerkt, die Sulaim, wenigstens zur Zeit des ersten Auftretens des Islam, im Hauptbesitze der Feuerḥarra [1]), so werden aus verschiedenen Zeiten und nach andern Zeugnissen noch weitere Mitbesitzer genannt, deren Territorien also diese ziemlich ausgedehnte Vulkanregion gleichfalls berührte. — So giebt ihr „das Buch des Nasr" (sic — wohl vielmehr des zu Anfang genannten al-Naḍr) eine Ausdehnung von vielen Tagereisen und weist sie in der Strecke von Taimâ bis Wâdi'lḳurâ, den nördlichen Nachbarn der Sulaim, den Gaṭafân zu, „deren Stelle heutigen Tages die 'Aneze einnehmen" [2]). — Diesen Antheil der Gaṭafân, mit andern Worten diese nördliche Ausdehnung der Ḥarra, bezeugen verschiedene Verse von Dichtern dieser Stämme, ruhmredig Abu'l-muhannad von Fazâra, der das Gebirge von Ḥismâ im peträischen Arabien, die Feuerḥarra u. a. in sein Stammgebiet einschliesst; ebenso Nâbiga, dass zu al-Liṣâf (اللصاف) [3]) und auf „beiden Seiten" der Feuerḥarra, der schwarzen Umm Ṣabbâr [4]), die sonst Niemand zu passiren vermöge, seiner Rache Niemand entgehe.

In weniger rühmender Weise weist ein sulaimitischer Dichter den gaṭafânischen Murra dieses Gebiet zu:

> Murra hat kein ebenes Land, wo er sich niederlassen könnte,
> noch ein rauhes, ausser der Feuerḥarra.

In diesem Gebiete befinden sich übrigens Natron-(Boraḳ-)gruben, — und mineralogische Bestandtheile wie dieser erklären wohl die dem Ma'din der Sulaim, wie die diesem Stamme gehörige Vulkanregion genannt wird (s. o.), immer nachgerühmte Fruchtbarkeit des Bodens.

Nach einer weitern Notiz, die Jâḳût aufbewahrt hat, gehörte die Feuerḥarra zum Gebiete der südarabischen Stämme Gudhâm, Balḳain (die schon als Besitzer der Raglâ genannt wurden, s. d.), 'Udhra (gleichfalls Besitzer der nach ihnen genannten Ḥarra) und Balî, welche letztere, als Billi, als der Rest dieser alten Bevölkerung des peträisch-syrischen Grenzlandes noch jetzt in diesen Gegenden gefunden werden [5]).

Diese demgemäss mehr archäologische Notiz giebt zugleich in den von diesen Stämmen ehemals eingenommenen bekannten Terri-

1) So heisst es im Lex. Geogr. (s. v.) geradezu: sie (die Ḥarra) bildet die Wohnsitze der Sulaim; vgl. oben: Ḥ. der Sulaim.

2) Nämlich zur Zeit dieses Autors, wie auch noch heutigen Tags. Das Gaṭafângebiet ist also nur eine historische Bestimmung aus der klassischen Zeit, wie die meisten Jâḳût's (s. Einl.).

3) Sonst ألصاف, im Gebiet der Gaṭafân, nach L. G.

4) Ueber diesen Namen und seine Bedeutung s. o. Ḥ. v. Sulaim.

5) Nach *Burckhardt's* notes on Beduins, p. 227 zwischen Moeyleh und Wedje (وجه).

torien die Nordwestgränze der Feuerharra, die somit auch mit den oben diesen Stämmen zugeschriebenen Vulkanregionen in naher Verbindung steht.

Ḥarra von Wâķim

ist nach Jâķût eine der beiden Ḥarra's von Medina und zwar die östliche.

Die beiden Ḥarra's oder Lâba's von Medina ist ein stehender Ausdruck[1] für die diese Stadt unmittelbar umgebenden vulkanischen Regionen, zwischen denen Muḥammed die „Bannmeile" von Medina weihte.

Als die östliche Hälfte dieses jedenfalls in Wirklichkeit nicht in zwei isolirte Kreise zerfallenden Gebiets hängt die Ḥarra von Wâķim natürlich mit den nächsten Ḥarra's der 'Âlia und des Sulaimgebiets zusammen. Dass sie andrerseits bis dicht an Medina reicht, beweist die bessere der beiden Erklärungen des Namens bei Jâķût (der auch das Lex. Geogr. s. v. folgt), nämlich nach einem der steinernen thurmartigen Häuser (der bekannten أطم) von Medina, welches diesen Namen führte, und an das diese Ḥarra heranreichte.

Hier[2] fand die berüchtigte Katastrophe statt, die bei den Moslimen als „Tag der Ḥarra" im schlimmsten Andenken steht. Die blos historische Relation Jâķût's bringt nichts Neues.

Ḥarra von al-Wabara,

wie Jâķût nach dem Vorgange Muslim's in seinem corpus traditionum ausspricht, wird in einer bekannten für Muḥammed's Prophetenberuf zeugenden Ueberlieferung erwähnt (vom redenden Wolf).

Das Lex. Geogr., welches auf die Autorität al-Bekrî's den Namen: Wabra ausspricht, zum Unterschied von Wabara, das in al-Jamâma liege, kennt ihn als Namen eines 3 arab. Meilen von Medina entfernten Dorfes an einer Quelle, die vom Berge Âra kommt. Dieser, dessen reiche Quellen auch noch verschiedene andre Ortschaften beleben, ist ein „rother" (also nackter) Fels südlich von Medina.

Ḥarra der Banû Hilâl

befindet sich nach Jâķût bei al-Buraiķ, das auf der durch die Tihâma führenden Strasse nach Jemen liegt, in der Nähe von Ḍankân.

Diese, wenn man Ḍankân nicht als die nur von dem unzuverlässigen Edrîsî angegebene und von keinem Reisenden wiedergefundene Hafenstadt, sondern als das vom Sarâtgebirge nach der Küste

---

1) Ueber die weitere Anwendung dieses Ausdrucks vgl. Gloss. zu de Goeje's Belâdsorî S. ٩٧.

2) Und zwar in einem شرج (s. d.) nach Zamaḫšarî ebenda S. ٦٧.

des rothen-Meers abfallende Wâdî ansehen will, anscheinend sichere Angabe wird durch verschiedene Schwierigkeiten erschüttert.

Abgesehen davon, dass in dem flachen Küstenlande das Beispiel einer Ḥarra vereinzelt ist, sind die Sitze der Banû Hilâl, nach denen sie zunächst bestimmt wird, niemals in der Tihâma, sondern in Verbindung mit denen der übrigen 'Âmirstämme, im Hochlande von Sarât und dessen östlichen Abdachungen und den daranstossenden Ebenen ausgebreitet gewesen. Al-Buraik ist dem Lex. Geogr. nur in der diesem Terrain möglicherweise entsprechenden Jamâma bekannt, und zwar auch auf der Jemenstrasse, unter der hier, wie immer, wenn ohne Zusatz, die gewöhnliche, nicht an der Westküste hin, sondern hinter dem Gebirge von al-Ṭâif weg über die centrale Hochebene führende Hauptstrasse zu verstehen ist (vgl. *Sprenger*, P. u. R. S. 126).

Damit stimmt die aus arabischen Originalquellen genommene Angabe bei *Wüstenfeld*, Reg. S. 224 überein, nach welcher die Ḥarra der Banû Hilâl: „neben dem Dorfe Dankân, am Fusse des Berges Boss" zu suchen ist. Dieser aber wird (ebenda S. 190) im Gebiete der B. Ǵusam angegeben, in welchem auch Ma'sar (s. o.) liegt. Darnach wird es unzweifelhaft, dass die Ḥarra der B. Hilâl zunächst jedenfalls im Binnenlande und dann also an der dieses kreuzenden Jemenstrasse zu suchen und ihrer Lage zum Berge Boss wegen mit der oben erörterten Ḥ. von Ma'sar unmittelbar zu combiniren ist, Jâkût's Angabe aber auf einem Irrthum beruht. —

Dies sind die von Jâkût besprochenen 28 Ḥarra's der arabischen Halbinsel, welche, wie sich ergeben, sämmtlich im Binnenlande zu suchen sind. Ohne mit dem Verzeichnisse ihre ganze Zahl erschöpft zu meinen — denn Jâkût hat z. B. von den bekannten und von *Ritter* sorgfältig untersuchten vulkanischen Regionen Südarabiens, beides Jemen's und Ḥadramaut's gar keine Notiz genommen oder aus Mangel an Quellen nehmen können — sind wir doch im Stande, aus den obigen Einzeluntersuchungen gewisse Gruppen zusammenzustellen und für das hierin besonders interessante Binnen- und Hochland jedenfalls einen Grundriss des vulkanischen Terrains zu entwerfen.

Beginnt man mit dem in dieser Hinsicht am zuverlässigsten untersuchten syrisch-arabischen Grenzgebiete, so schliesst sich zunächst an Ḥaurân die Ḥarra von Râǵil an. Von ihr weiter bildet eine Verbindung mit dem grossen um Medina gruppirten Ḥarraterrain in südlicher Richtung die namenverwandte Raǵlâ, südlich von dieser die von Tabûk und die der 'Udhra. Mit letzterer wird das Wâdî'lḳurâ berührt, die natürliche Westgränze des eigentlichen Medinagebiets. Hier die in ihrem Nordende auch der Raǵlâ sich nähernde Ḥarra v. Lailâ, südlich von ihr, aber wohl nicht genau von ihr abgeschieden, die Feuerḥarra, welche schon bis in die nördliche Nachbarschaft Medina's reicht. Hier bildet den

Nordrand die Linie Taimâ-Ḫaibar. Mehr östlich schliesst sich Ḍârig an. Von diesem Medina im O. umziehenden Gebiet tritt Wâkim dicht an die Stadt selbst heran. Weiter südöstlich von demselben, am Wege nach Mekka: Šaurân, näher der Stadt: Maiṭân und in nächster Nähe, fast rein südlich: Ḳubâ.

Nicht näher zu bestimmen, aber, wenn überhaupt zu einer Sonderexistenz berechtigt, auch zu dieser Gruppe wird 'Abbâd zu rechnen sein.

Von diesem, nach Jâkût dem Hauptgebiet der arabischen Vulkanregion und jedenfalls dem ausgedehntesten, wird man, von seinem Ostrande, mit dem Territorium der Ġaṭafân zunächst durch die der Lailâ und benachbarte Laflaf zu den Nachbarn jener, den Ṭajj geführt; auf der Grenze Beider, also den Abhängen des Šammargebirges liegt zunächst Ḍargad, weiter östlich al-Šarg, welches in der Faidgruppe liegt und zum eigentlichsten Binnenlande führt.

Hier tritt eine neue, gewiss ziemlich ausgedehnte und bis jetzt wohl unbeachtete Ḥarraregion[1]) entgegen, die sich an das 'Âmirgebiet, specieller und genauer, als an ihren Knotenpunkt, an das Territorium der Kilâb und den Ort Ḍarija anschliesst. Hier zunächst Râhiṭ, 'As'as, Lubn; vager sind die Bestimmungen für Tukda, und eine Hypothese für al-Kaus.

Vereinzelter die Uebrigen. Während Ḥakl und Himâra, wohl nahbenachbart, südostwärts von der letzten Gruppe, in der unbegränzten Jamâma, Rumâḥ vereinzelt in der östlichen Sandregion al-Dahnâ bleiben, findet südwestlich vom gleichen Ausgangspunkt vielleicht ein Anschluss in Auṭâs, das am Fusse des Tâifgebirges liegt, an die zusammengehörigen der Banû Hilâl und von Ma'šar, als die südliche Fortsetzung statt[2]). Die Lage der letztern ist gleichfalls sicher.

Ganz unbestimmbar bleibt noch Ġallâs.

1) Vielleicht von *Sadlier* berührt, vgl. *Ritter*, XII, 577 u. XIII, 463.

2) Sie sind daher nur Einzelglieder der grossen Kette, welche *Sprenger* Moh. III, 456 durch diese Gegenden verfolgt.

Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kaṇâda;

aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert von

Dr. E. Röer.

(Fortsetzung und Schluss. S. Bd. XXI, S. 429.)

Sechstes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Die Abfassung der Worte im Veda ist gegründet auf Wissen.
2. Die Namengebung im Brâhmaṇa ist ein Beweis für (das Dasein eines) Urhebers.
3. (Auch) das Geben ist auf Wissen gegründet.

---

1. Abfassung, d. h. Wirkung, in der Form des Worts. Dadurch wird die Ansicht der Anhänger der Mîmânsâ, dass der Ton ewig sei, widerlegt, und diese Wirkung in der Form der im Veda enthaltenen Worte, welche entsteht aus dem wahrhaften, sich auf seinen Gegenstand beziehenden, Wissen des Urhebers, ist gegründet auf Wissen, weil das Wort ein Beweis ist, gleich den im Mahâbhârata u. s. w. enthaltenen Worten, und der Begriff des Veda ist, dass, — beim Vorhandensein eines Gegenstandes, welcher nicht durch einen von Worten verschiedenen Beweis aufzufassen ist, — das Wort ein Beweis ist, welcher nicht durch das Wissen der durch das Wort entstehenden Sätze entsteht, oder auch irgend eines, des Rich, Yajus, Sâma, Atharva. V.

2. Die Namengebung, als eine Wirkung, in dem Brâhmaṇa, einem besonderen Theile des Veda, ist ein Beweis für den Urheber, ein Beweis für das Wissen des Namengebers, um die Meinungen der Namen, so wie im Leben das Geben von Namen wie Lambakarna (Elephant) ein Beweis für das Wissen des Namengebers in Bezug auf den Sinn eines solchen Namens ist. V.

3. Die Vorschrift des Gebens, wie z. B. „in der Nacht des Neumondes soll man den Vorvätern geben", hängt ab von dem Wissen, dass die Gabe ein Mittel zur Erlangung des Begehrten ist. U.

4. Ebenso das Empfangen.
5. Weil die Eigenschaften in einer Seele nicht Ursache (der Erlangung des Himmels u. s. w.) in einer andern Seele sind (deshalb gehört die im Çâstra nachgewiesene Frucht einer Handlung dem Vollzieher an).
6. Dies findet nicht Statt bei dem Essen eines Unwürdigen.
7. Ein Unwürdiger heisst der, welcher der Feindseligkeit sich hingiebt.
8. Durch den Verkehr mit einem solchen (entsteht) ein Vergehen.
9. Dies (Vergehen) findet nicht Statt bei einem Würdigen.
10. Wiederum muss man sich wenden an einen Ausgezeichneten.
11. Oder man muss sich wenden an einen Gleichen, oder Geringeren.
12. Hierdurch ist das Aneignen fremden Eigenthums von solchen, deren Verdienst gering, gleich, oder vorzüglich ist, erklärt.
13. Auf dieselbe Weise ist die Tödtung von Gegnern (nicht verboten).
14. Die Tödtung (ist nicht verboten) bei einem Gegner, welcher geringer ist.
15. Wenn der Gegner gleich ist, so kann man entweder sich selbst, oder den Gegner tödten.

---

4. Wenn auch dies Alles im ersten Sûtra eingeschlossen ist, so wird es doch angeführt, um einige Verdienste zu zeigen. V.

5. „Weil die Eigenschaften", die Verdienste und Vergehen, „in einer Seele nicht Ursache sind", nämlich der Frucht, wie des Himmels u. s. w., in einer anderen Seele, desshalb, — so muss man das Ende des Sûtra durch den Text des Jaimini ergänzen, — „gehört die von dem Çâstra erklärte Frucht dem Vollzieher an"; denn ohne diese Ergänzung findet kein Zusammenhang Statt. V.

6. Die Frucht in der Form des Verdienstes, erfolgt aus Handlungen, dem Çrâddha u. s. w., welche vollständig ausgeführt sind, nicht bei anderen. Um dies einzuschärfen, wird gesagt: „Dies", die Frucht eines vollständigen Çrâddha u. s. w., „findet nicht Statt beim Essen eines Unwürdigen", eines unwürdigen eingeladenen Brahmanen, weil die Handlung nicht nach der Regel vollzogen ist. V.

7. Unter Feindseligkeit sind überhaupt verbotene Handlungen zu verstehen. Demnach heisst ein Brahmane, welcher verbotenen Handlungen ergeben ist, ein Unwürdiger.

8. Wenn nun ein Çrâddha u. s. w. durch einen unwürdigen Brahmanen vollzogen ist, was soll man dann thun? Die Antwort darauf giebt das gegenwärtige Sûtra. V.

9. U. u. V. erklären das Aneignen als Annahme von Geschenken, der Verfasser der Vritti dagegen nimmt an, das Sûtra solle andeuten, dass zur Zeit von Lebensgefahr auch Diebstahl zur Pflicht werde.

10. Bei Gegnern, welche zu tödten bereit sind. V.

16. Wenn (der Gegner) vorzüglich ist, so muss man sich selbst tödten.

Zweiter Abschnitt.

1. Unter den wahrgenommenen und nicht-wahrgenommenen Zwecken dient, wenn ein wahrgenommener (Zweck) nicht da ist, der Zweck zur Erhebung.
2. Baden, Fasten, das Leben eines Brahmachâri, das Wohnen in der Familie des Lehrers, das Waldsiedlerleben, das Opfern, Schenken, das Brandopfer, das (Beobachten der) Weltgegend, der Himmelszeichen, (das Murmeln von) Veda-Sprüchen, (das Beobachten der Zeit) sowie die Bezähmungen (dienen) zum Geschicke.

---

1. Unter den Handlungen, deren Zwecke wahrgenommen und nicht wahrgenommen werden, ist, wenn ein wahrgenommener Zweck nicht da ist, der Zweck anzunehmen, welcher zur Erhebung, zur Erlangung des Himmels dient, oder dessen Frucht der Himmel ist, d. h. der Zweck, welcher im Verdienst besteht. Wahrgenommene Zwecke sind Pflügen, Säen, Pflanzen, Melken, Kochen u. s. w., nicht wahrgenommene Zwecke: Opfer, Schenken, Opfern im Feuer, Verehrung u. s. w., weil bei Opfern u. s. w. ein wahrgenommener Zweck nicht wahrscheinlich ist. Auch ist bei Opfern u. s. w. nicht etwa ein wahrgenommenes Uebel die Frucht, weil wegen des Nicht-Daseins eines Zweckes desselben ein Opfer u. s. w. nicht vollzogen werden würde. Noch wird eine Frucht bemerkt in dem, was man Verehrung (pûjâ) nennt, weil auch von dem, welcher sie (die Frucht) nicht erlangt, Opfer u. s. w. vollzogen werden. Noch sind Opfer u. s. w. ohne Frucht, weil in diesem Falle alle die, welche nach der künftigen Welt verlangen, sich auf Opfer u. s. w. nicht einlassen würden. Noch kann man sagen, dass die Leute, — durch Jemand getäuscht, welcher Opfer u. s. w. als Mittel, den Himmel zu erlangen sich ausgedacht, um Andere zu betrügen und diese selbst vollzogen hätte, — Opfer- und andere Handlungen unternähmen, dass aber in Wahrheit Opfer- und andere Handlungen nutzlos wären; — dies muss man nicht sagen, weil es unwahrscheinlich ist, dass Opfer- und andere Handlungen, welche so viele Ausgaben und Mühe erfordern, nur, um andere zu täuschen, vollzogen werden würden. Deshalb muss man anerkennen, dass dem Opfer u. s. w. die Frucht des Himmels nothwendig zukomme. Die Hervorbringung derselben (der Frucht des Himmels) gebührt nicht den schnell verschwindenden Handlungen, und man muss desshalb ein durch dasselbe (das Opfern u. s. w.) hervorgebrachtes, unvergleichliches Verdienst annehmen. V.

2. Die inhärirende Ursache des Verdienstes ist die Seele, die nichtinhärirende die Verbindung der Seele mit dem innern Sinn, und die Mittel-Ursache der Glaube und das Wissen um den Zweck, dessen Charakter der Himmel u. s. w. ist. U.

3. Die Pflichten der vier Lebensstufen sind genannt. Die Mängel und Nicht-Mängel (sind Ursachen des Geschicks).
4. Mängel sind Fehler der Gesinnung, Nicht-Mängel das Gegentheil davon.
5. Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit, wenn sie sind, wie sie gefordert werden, das Sprengen des Wassers mit Vedatexten, das Sprengen des Wassers ohne Vedatexte, dies Alles ist rein.
6. Unrein ist das Gegentheil davon.
7. Auch etwas Anderes (ist unrein).
8. Für den, welcher nicht bezähmt ist, findet beim Essen des Reinen keine Erhebung Statt, weil die Bezähmung fehlt; sie findet aber Statt, weil Bezähmung etwas Anderes ist.
9. Wenn (das Essen des Reinen) fehlt, so findet auch (Erhebung) nicht Statt.
10. Aus Lust (entsteht) Anhänglichkeit.

Durch das „Sowie" werden die Vorschriften der Çruti und Smriti, welche nicht genannt sind, eingeschlossen. V.

4. Verlangen, Anhänglichkeit, Nachlässigkeit, Unglaube, Stolz, Missgunst u. s. w. sind Gesinnungsfehler. U.

Gesinnungsfehler sind Begehrung, Zorn, Gewinnsucht, Wahn, Trunksucht, Selbstsucht u. s. w.

5. Unter Nicht-Mangel ist auch das Reine inbegriffen. Was ist dies nun? Darauf antwortet das Sûtra. V.

7. Etwas anderes, ein anderes Ding. Durch das „Auch" wird alles vorhin Genannte eingeschlossen. Demnach, auch ein reines Ding, wenn durch Wort, oder Gesinnung verdorben, wird unrein. V.

8. Weil die Bezähmung etwas Anderes ist, weil die Bezähmung eine Mitursache ist. Deshalb das Essen des Reinen, mit Bezähmung verbunden, bringt Verdienst hervor, wenn nicht damit verbunden, Sünde. V.

9. Wenn Bezähmung vorhanden, aber das Essen von Reinem nicht vorhanden ist, so findet Erhebung nicht Statt. Demnach ist der Sinn: beides, Bezähmung und das Essen (des Reinen) ist die Ursache des Verdienstes.

10. Nach der Lust, welche durch den Genuss von Kränzen, Sandelholz, Frauen und anderen Gegenständen hervorgebracht wird, entsteht Anhänglichkeit, d. h. ein Verlangen nach einer derartigen Lust oder nach der Ursache derselben. Ebenso muss man verstehen, dass (nach) dem Schmerze, welcher durch Schlangen, Dornen u. s. w. hervorgebracht wird, ein Abscheu vor demselben und seiner Ursache (entsteht). Weil sie zum Handeln bewegen, werden Verlangen, Abscheu und Wahn Mängel genannt. Demgemäss wird in dem Sûtra des Gotama gesagt: Mängel sind alles das, was das Merkmal hat zum Handeln zu bewegen. U.

11. Und aus so geneigtem Sinn.
12. Und aus dem Geschick.
13. Und aus der besonderen Gattung.
14. Das Eingehen auf (Handlungen welche) Verdienst und Vergehen (hervorbringen), hängt ab von Verlangen und Abscheu.
15. Durch diese entsteht Verbindung und Trennung.
16. Wenn die Handlungen der Seele Statt finden, so ist Befreiung erklärt.

Siebentes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Die Eigenschaften sind aufgezählt.

---

11. Aus dem nachhaltigen Eindrucke, welcher durch den wiederholten Genuss von Gegenständen hervorgebracht wird, entsteht Verlangen u. s. w. V.

12. Durch ein besonderes Geschick, hervorgebracht nämlich durch Handlungen in einem früheren Leben, entsteht das Verlangen oder der Abscheu Jemandes mit Bezug auf irgend einen Gegenstand, wie das Verlangen von Damayantî u. s. w. nach Nala u. s. w., oder des Duryodhana u. s. w. nach Bhîma V.

13. Aus der besonderen Gattung hat der Mensch ein Verlangen nach gekochtem Reis, das Kameel u. s. w. nach Dornen u. s. w., das Ichneumon Abscheu vor der Schlange, der Büffel vor dem Pferde. Wenn auch hier das Geschick vermittelst der Gattung Verlangen u. s. w. hervorbringt, so ist doch die Gattung die unmittelbare Ursache. V.

14. Verdienst und Vergehen meinen figürlich Handlungen, welche sie hervorbringen, wie Opfer, Feindschaft u. s. w. Das Eingehen in diese (Handlungen) hängt ab von Verlangen und Abscheu, wird durch sie hervorgebracht. Demnach durch Verlangen entsteht Eingehen in die Opferhandlung u. s. w., sodann durch die Opferhandlung u. s. w. Verdienst; auf dieselbe Weise durch Abscheu Eingehen in Feindschaft; sodann durch Feindschaft u. s. w. Vergehen. So bringt das Verlangen, als Ursache des Einlassens, auch das Verdienst u. s. w. hervor. Dies gilt im Allgemeinen. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, dass auch ohne Verlangen, Abscheu u. s. w. durch eine plötzliche Berührung von Gangeswasser u. s. w. Verdienst u. s. w. hervorgebracht würde. V.

15. Verbindung mit neuen Körpern, Geburt, Trennung von dem letzten Körper, Tod.

1. Weil in diesem Abschnitte die Eigenschaften untersucht werden sollen, so erinnert das Sûtra an ihre Aufzählung und Erklärung, und der Sinn ist, die Eigenschaften sind aufgezählt und erklärt. V.

2. Auch die Farbe, der Geschmack, der Geruch und die Tastbarkeit der Erde und der andern (Elemente) sind vergänglich, weil die Substanz vergänglich ist.

3. Hierdurch ist die Unvergänglichkeit (derselben) in den unvergänglichen (Substanzen) ausgesprochen.

---

2. Die Farben und die übrigen drei Eigenschaften sind in der Erde, und den übrigen Substanzen bis zur Luft vergänglich. Wenn auch die übrigen Eigenschaften, welche zusammengesetzten Substanzen einwohnen, vergänglich sind, so geschieht doch ihre Zerstörung auf andere Weise. Jene vier Eigenschaften nämlich werden durch die Zerstörung ihres Substrats zerstört, nicht aber durch eine andre ihnen entgegengesetzte Eigenschaft. „Weil die Substanz vergänglich ist", d. h. weil die Substanz, welche zum Substrate dient, vergänglich ist, so ist auch das dem Substrat Einwohnende vergänglich. U.

Die Farbe, der Geschmack, der Geruch und die Tastbarkeit der Erde, die Farbe, der Geschmack und die Tastbarkeit des Wassers, die Farbe und die Tastbarkeit des Lichts, und die Tastbarkeit der Luft, — alle diese Eigenschaften sind, wenn sie einer vergänglichen Substanz einwohnen, vergänglich, weil sie durch die Zerstörung des Substrats zerstört werden. Das „Auch" schliesst die Einheit, die Einzelnheit von Einem, die Ausdehnung, die Schwere, die natürliche Flüssigkeit und Zähigkeit ein. V.

3. Sind nun Farbe u. s. w. in einem Unvergänglichen vergänglich oder unvergänglich? Die Antwort ist: „Hierdurch", durch die Aussage, dass bei der Vergänglichkeit des Substrats die Eigenschaften vergänglich sind, ist die Unvergänglichkeit jener vier Eigenschaften ausgesagt, wenn ihre Substrate etwas Unvergängliches sind. Der Verfasser der Vritti liest Vergänglichkeit, weil nämlich in den Atomen der Erde jene Eigenschaften durch Verbindung mit dem Feuer zerstört werden, aber mit dieser Lesart stimmt das „Hierdurch" nicht überein. V.

Die Vivriti tadelt mit Recht die Lesart der Vritti, obwohl sie den Grund nicht berührt, welcher die Vritti dazu führte. Sie meint nämlich offenbar damit die Inkonsequenz des Gedankenganges der Sûtra zu verbessern; denn der Satz ist in seiner Allgemeinheit falsch, indem ja die Erde durch Verbindung mit Hitze ihre Farbe verändert. Eigentlich sollte nach Kaṇâda keine Substanz unvergängliche sinnliche Eigenschaften haben; die Farbe der Erde wechselt, auch der Geschmack und ihre Tastbarkeit, und selbst der Geruch, welcher als ihr besonderes Merkmal angesehen wird. Ebenso ist es mit dem Wasser, dessen Farbe, Form und Tastbarkeit beim Gefrieren sich verändern. So verliert das Licht seine Hitze im Mondenstrahl, und die Luft ihre eigenthümliche Tastbarkeit, wenn sie erhitzt oder erkältet wird.

4. (Jene Eigenschaften) sind im Wasser, Feuer und in der Luft unvergänglich, weil die Substanzen unvergänglich sind.
5. In dem Vergänglichen sind sie vergänglich, weil die Substanz vergänglich ist.
6. (Jene Eigenschaften in einer zusammengesetzten Substanz) hängen ab von den Eigenschaften der Ursachen; in der Erde werden sie (auch) hervorgebracht durch Reifwerden.

---

4. Wenn die Farbe u. s. w., welche den Atomen der Erde einwohnt, durch die Verbindung derselben mit Feuer zerstört wird, wie kann denn im Allgemeinen gesagt werden, dass die Eigenschaften in unvergänglichen Substanzen unvergänglich sind? Deshalb (zur Beantwortung dieser Frage) werden die unvergänglichen Substanzen bestimmt. Nicht fürwahr sind die Farbe u. s. w., welche der unvergänglichen Erde einwohnen, unvergänglich, sondern unvergänglich sind im vorigen Sûtra die Eigenschaften genannt, welche dem unvergänglichen Wasser, Licht und der unvergänglichen Luft einwohnen. V.

5. In den vergänglichen Substanzen sind alle Eigenschaften vergänglich, weil das Substrat vergänglich ist. V.

6. Jene Eigenschaften, nämlich Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit, wenn sie in einer zusammengesetzten Substanz enthalten sind, „hängen ab von den Eigenschaften der Ursachen", d. h. sie werden offenbart von den gleichartigen Eigenschaften, welche in den Ursachen, den Theilen ihres Substrats (der zusammengesetzten Substanz nämlich) enthalten sind. Deshalb: die Farbe, der Geschmack, der Geruch, die Tastbarkeit, welche den Theilen einwohnen, sind die nicht-inhärirenden Ursachen der Farbe, des Geschmacks, des Geruchs, der Tastbarkeit, welche in der zusammengesetzten Substanz vorhanden sind. Die Nähe der inhärirenden Ursache indess ist durch die Verbindung der Theile mit ihrem Ganzen zu verstehen. Auf die Frage nun, wie in einem schwarzen Topfe u. s. w. nach seiner Verbindung mit einem starken Feuer die rothe Farbe u. s. w. entstehe, ist die Antwort „in der Erde werden sie hervorgebracht durch Reifwerden"; — hier muss „auch" supplirt werden, — d. h. Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit entstehen in der Erde auch durch Reifwerden. Reifwerden aber ist die Verbindung mit einer fremden Hitze, deren Wirkung die Veränderung der Farbe u. s. w. ist; und dieses (Reifwerden) ist auch die nicht-inhärirende Ursache der Farbe u. s. w. Die Einen nun behaupten, dass durch das Reifwerden die Veränderung der Farbe u. s. w. in den Grundatomen eben Statt finde, und nicht in der zusammengesetzten Substanz. Nach ihrer Ansicht entsteht die rothe Farbe u. s. w. in dem Grundatome, nachdem mit der Zerstörung der Anfangs-Verbindung vermittelst der Verbindung mit dem fremden Feuer die zusammengesetzte Substanz bis zu zwei-atomigen Ganzen zerstört

worden ist. Darnach durch das Entstehen der Bewegung u. s. w., welche der Anfangs-Verbindung entspricht, entspringt wieder, vermittelst der Verbindung mit dem fremden Feuer, nach der Reihenfolge der Anfangsverbindung u. s. w. ein Ganzes von zwei Atomen u. s. w. bis zu einem grossen Ganzen. —

Die Andern dagegen behaupten, dass durch die Verbindung mit fremdem Feuer die Veränderung der Farbe u. s. w. in den Ganzen in Folge ihrer wirklichen Porosität Statt fände; die Ganzen aber würden nicht zerstört, weil einer solchen Zerstörung die Wiedererkennung widerspräche. Der Process des Reifwerdens ist aber aus Furcht vor Weitläufigkeit nicht auseinandergesetzt. V.

Der Upaskâra beschreibt diesen Process, wie folgt: Hier wird wegen der Gelegenheit der Process des Reifwerdens in Ueberlegung gezogen. Mit Rücksicht darauf sagen nun die Einen, dass beides, sowohl die Ursachen wie die Wirkungen, reif werden, die Anderen, dass die Atome je einzeln reif werden; hier fände nach der Zerstörung der vorangehenden Farbe u. s. w. ein Entstehen der nachfolgenden Statt, und die Farbe u. s. w. entstände in dem Ganzen gemäss der Reihenfolge der Ursachen. Hier ist die Theorie die folgende: Wenn durch Feuer vermittelst Wurfes oder Schlages in den ursprünglichen Grundatomen eines in einen Ziegelofen gestellten rohen Materials, eines Topfes z. B., durch Trennung, welche der ursprünglichen Verbindung (der Atome zur zusammengesetzten) Substanz entgegengesetzt ist, die ursprüngliche Verbindung zerstört ist, so erfolgt nothwendig die Zerstörung der (zusammengesetzten) Substanz. Es wird nämlich wahrgenommen, wie auch die in einen Kessel geworfenen Reiskörner u. s. w. lediglich durch die Hitze von unten geröstet werden; daraus folgt sodann (ihre) Zerstörung; ferner wie Milch und Wasser ausserordentlich aufbrausen, ebenso erwartet man sicher den Zustand der in einen Ziegelofen gelegten, von Feuerflammen rings umgebenen Substanzen. Noch mehr, wenn die Zerstörung der Substanzen nicht Statt fände, so wäre das Reifwerden in der Mitte (derselben) unmöglich; denn in der von den dichteren innern Theilen abgesperrten Mitte ist eine Verbindung mit dem Feuer nicht wahrscheinlich, durch welche in der Mitte ein Aufhören der schwarzen Farbe u. s. w. entstände; desshalb wäre es schwer verständlich, wie die schwarzen Theile und das schwarze Ganze roth würden. Wenn nun gesagt wird: Die zusammengesetzten Substanzen haben wirkliche Poren; wie wäre es sonst möglich, dass in einem Topfe u. s. w. Oel, zerlassene Butter u. s. w. aussickerte oder tropfte, so läugnen wir dies; denn in der Mitte, welche mit den innern Theilen überall verbunden ist, ist eine Verbindung mit dem Feuer unmöglich, weil es sich widerspricht, dass (mehrere) geformte Substanzen einen und denselben Raum einnehmen. — „Wie kann aber, wenn die Substanz zerstört wird, die Wiedererkennung Statt finden, dass dies jener Topf sei, oder die Wahrneh-

mung eines solchen Topfes u. s. w. bei allen Zuständen in einem Ziegelofen u. s. w., oder die gleiche Wahrnehmung eines auf den Topf gelegten Deckels u. s. w.? Bei dem Auseinandergehen des Topfes nämlich sollte er herunterfallen. Oder wie könnte man alle die in einen Ziegelofen gelegten Sachen wieder erhalten, weil durch die Grundatome gemäss der Reihenfolge von zwei Atomen u. s. w. mehr oder weniger (von jenen Sachen) angefangen würden? Oder wie würden Töpfe u. s. w. von dieser bestimmten Ausdehnung aus dem Ziegelofen herauskommen, oder eine Linie, eine Neben-Linie und andere Zeichen sich nicht verlieren? Aus diesen Gründen muss das Reifwerden in den zusammengesetzten Substanzen als Ganzes Statt finden". Dies läugnen wir, weil, wenn durch eine Nadelspitze drei oder vier dreiatomige Ganze in einem Topfe u. s. w. getrennt sind, bei der Zerstörung der Substanz, welche mit der Zerstörung der Anfangs-Verbindung der Substanz Statt findet, alle, welche nicht erhalten haben (alle Plätze, welche nicht durch die Nadel getrennt sind?) nach beiden Seiten gesetzt werden; denn dass die Substanz in diesem Falle nicht zerstört werde, wagen auch wohl die, welche dem Ganzen das Reifwerden zusprechen, nicht zu behaupten. — Auch in diesem Falle, sagen die Mimânsaka, werden Töpfe u. s. w. nicht zerstört, weil, wenn auch einige Theile zerstört werden, mit Rücksicht auf die übrigen Theile der Zustand der Wirkung Statt findet; sonst würde Wiedererkennung u. s. w. unmöglich sein. Diese aber muss man fragen, wie ein Topf u. s. w. welchem das Bestehen aller seiner Theile gemäss ist, (auch) in wenigen Theilen vorhanden sein könne? Wenn sie antworten, dass dies gleich dem Zusammenziehen der Ausdehnung in einem nicht zerstörten Gewebe geschähe, so sagen sie damit Nichts, weil in Holz, Steinen, Pfeilern, Krügen u. s. w., welche festere Theile haben, Zusammenziehung und Ausdehnung nicht bemerkt werden. Wird ferner gesagt, dass nach der Meinung von einem Zerstörer des Topfes u. s. w. die Ausdehnung desselben eben zerstört würde, so ist auch dies nicht richtig, weil die Ausdehnung zugleich mit der Zerstörung (ihres) Substrates zerstört wird; denn gleich der Wiedererkennung des Topfes u. s. w. findet an der Stelle, wo die Nadel trennt, auch ein Wiedererkennen der Ausdehnung Statt; nach der Meinung des Gegners aber würde die Zerstörung derselben nicht möglich sein. Doch genug.

Nach der Meinung derer, welche die der Anfangs-Verbindung der Substanz widerstrebende und die derselben nicht widerstrebende Trennung durch eine und dieselbe Bewegung (Kriyâ) der Theile entstehen lassen, entsteht im neunten Augenblicke von der Zerstörung eines zweiatomigen Ganzen an im Innern des zweiatomigen Ganzen die rothe Farbe u. s. w., weil in Einem Atome eben die Bewegung zu betrachten ist. Zur Erklärung: Durch Wurf-Berührung mit dem Feuer entsteht in dem Grundatome, welches den

Anfang eines zweiatomigen Ganzen bildet, Bewegung, — dadurch Trennung, — dadurch Zerstörung der Verbindung, welche den Anfang der Substanz bildet, — dadurch Zerstörung des zweiatomigen Ganzen, — 1, nach der Zerstörung des zweiatomigen Ganzen durch Verbindung mit dem Feuer Aufhören der schwarzen Farbe u. s. w. lediglich in dem Grundatome, — 2. nach dem Aufhören der schwarzen Farbe u. s. w. Entstehen der rothen Farbe u. s. w. durch eine andere Verbindung mit dem Feuer, — 3. nach dem Entstehen der rothen Farbe u. s. w. Aufhören der Bewegung im Grundatome, — 4. damach Bewegung in dem Grundatome durch seine Verbindung mit der das Geschick in sich tragenden Seele, — 5. dadurch Trennung, — 6. dadurch Aufhören der früheren Verbindung, — 7. dadurch die Verbindung, welche den Anfang der Substanz bildet, mit einem anderen Grundatome, — 8. dadurch Entstehung eines zweiatomigen Ganzen, — 9. nach der Entstehung des zweiatomigen Ganzen in der Reihenfolge der Eigenschaften der Ursachen Entstehen der rothen Farbe u. s. w., — d. h. neun Augenblicke. (Dies findet nämlich) dann (Statt), wenn in dem Augenblicke des Aufhörens der früheren Bewegung eben die spätere Bewegung entsteht. Wenn aber in der Zeit, welche dem Aufhören der früheren Bewegung folgt, die spätere Bewegung entsteht, so sind es zehn Augenblicke. Wenn selbst beim Eintritt der durch die Trennung hervorgebrachten Trennung u. s. w. mit Rücksicht auf die Zeit, welche durch die Zerstörung der Anfangs-Verbindung der Substanz bestimmt ist, die durch Trennung hervorgebrachte Trennung (Statt findet), so sind es zehn Augenblicke. — Wenn aber mit Rücksicht auf die durch die Zerstörung der Substanz bestimmte Zeit durch Trennung eine andere Trennung entspringt, so dauert der Process zehn Augenblicke. Zur Erklärung. Bei der Trennung, welche entsteht durch die das zweiatomige Ganze zerstörende Trennung, 1. eine Zeit, — 2. dadurch das Aufhören der schwarzen Farbe u. s. w. durch die Zerstörung der früheren Verbindung, — 3. dadurch Entstehen der rothen Farbe u. s. w. durch die spätere Verbindung, — 4. sodann durch die spätere Verbindung das Aufhören der Bewegung, (welche entstand) durch die aus der Trennung hervorgegangene Trennung, — 5. dann Bewegung des Grundatoms in Uebereinstimmung mit dem Anfange der Substanz, — 6. von der Bewegung Trennung, — 7. von der Trennung das Aufhören der früheren Verbindung, — 8. damit die Verbindung, welche den Anfang der Substanz bildet, — 9. damit Entstehen der Substanz, — 10. nach der Entstehung der Substanz die Entstehung der rothen Farbe u. s. w., — d. h. zehn Augenblicke. — Wenn aber mit Rücksicht auf die durch die Zerstörung der Substanz bestimmte Zeit die Trennung durch Trennung entsteht, so giebt es wegen der Vermehrung eines Augenblicks eilf Augenblicke. Nämlich: 1. Zerstörung der Substanz, — 2. damit Aufhören der schwarzen Farbe u. s. w. durch die von der Trennung hervorge-

7. Weil (den durch das Reifwerden hervorgebrachten Eigenschaften) Eine Substanz (zum Substrate dient).
8. Die Nicht-Wahrnehmung des Atoms und die Wahrnehmung des Grossen sind bei dem Ewigen erklärt.

---

brachte Trennung, — 3. damit Entstehung der rothen Farbe u. s. w. durch die spätere Verbindung, — 4. Aufhören der Bewegung durch die von der Trennung hervorgebrachte Trennung, — 5. damit Bewegung in dem Grundatome gemäss des Anfangs der Substanz, — 6. damit Trennung, — 7. Aufhören der früheren Verbindung, — 8. Entstehen der Verbindung, welche die Substanz anfängt, — 9. Entstehen eines zweiatomigen Ganzen, — 10. Entstehen der rothen Farbe u. s. w. Dies sind elf [1] Augenblicke, wenn man in einem und demselben Grundatome das Aufhören der Bewegung betrachtet. — Betrachtet man (jedoch) in einem anderen Grundatome die Bewegung gemäss des Anfangs der Substanz, so muss man annehmen, dass von der Zerstörung des zweiatomigen Ganzen an die rothe Farbe u. s. w. im 5ten, 6ten, 7ten oder 8ten Augenblicke entsteht. Erklärt ist dies in der Schrift, welche Kaṇâda-rahasya heisst.

7. Wenn nun die Eigenschaften der Ursache nicht in den Wirkungen sind, wie kann es dann einen Begriff von der Hervorbringung der Eigenschaften der Wirkungen geben, weil kein Substrat (?) da ist? Um diesen Zweifel zu lösen, wird gesagt: Weil ein solches, wo Eine Substanz zum Substrate dient, da ist, d. h. weil ein gemeinsames Substrat da ist. Demnach, obwohl die Eigenschaften der Ursache in der offenbaren Verbindung der Inhärenz nicht in der Wirkung vorhanden sind, so sind sie doch in der Wirkung vermöge der Verbindung des gemeinsamen Substrates in der Form des Ganzen und der Theile; deshalb ist die Hervorbringung solcher Eigenschaften nicht unmöglich.

8. Weil bei der Zahl eine Menge widersprechender Ansichten Statt finden, (bei der Ausdehnung aber nicht), so wird, wie bei dem Gleichnisse des Kessels und der Nadel (wo der Schmidt, wenn er Kessel und Nadel zu gleicher Zeit erhält, zunächst die letzte ausbessert), die Ordnung unterbrochen, und zuerst die Ausdehnung untersucht.

Bei dem Ewigen, d. h. im vierten Capitel, welches von dem Ewigen handelt. Die Ausdehnung ist die nicht-inhärente Ursache der Operation des Messers. Die Ausdehnung nun ist vierfach, klein (aṇu), gross, lang und kurz. Unter diesen wohnt das Mass des Kleinen in dem Grundatome und in dem zweiatomigen Ganzen; auch hier ist in dem Grundatome das Mass des Kleinen das höchste. Das Mass des Grossen ist das höchste in den vier allgegenwärtigen Substanzen (dem Aether, der Zeit, dem Raum und der Seele); das

---

1) Hier fehlt offenbar ein Glied der Reihe.

9. Auch durch die Mehrheit der Ursache (entsteht die Ausdehnung).
10. Von diesem das Gegentheil ist das Atom.

Mass des dazwischenliegenden hervorgebrachten Grossen wohnt in allen übrigen Substanzen, von dem dreiatomigen Ganzen an bis zu den aus vielen Theilen bestehenden Substanzen. V.

9. Durch das „Auch" werden Grösse und Menge zusammengefasst. „Entsteht die Ausdehnung" muss ergänzt werden. Hier bringt die Mehrheit der Ursache nur in einem dreiatomigen Ganzen Grösse und Länge hervor, weil Grösse und Menge in der Ursache desselben (des zweiatomigen Ganzen) nicht vorhanden sind. Diese Mehrheit nun entsteht in dem Wissen Gottes, welches die Vielheit hervorbringt; dieses Wissen aber, obwohl es viele Gegenstände (?) hat, ist die Regel für die Annahme eines besonderen Geschickes. Ebenso wird die Zweiheit, welche zwei Grundatomen einwohnt, die Ursache der Ausdehnung in einem zweiatomigen Ganzen. Wenn durch zwei Fäden ein Gewebe angefangen wird, so ist die Grösse allein die nicht-inhärente Ursache, indem die Mehrheit und die Menge hier nicht vorhanden sind. Wo ferner durch zwei Haufen von Baumwolle ein (neuer) Haufen entsteht, da ist, weil die Vermehrung der Ausdehnung wahrgenommen wird, die Menge die Ursache, weil Mehrheit nicht da ist. Wäre aber auch Grösse da, so wäre sie doch zur Vermehrung der Grösse nicht nothwendig. Wenn sich dies so verhält, so würde auch kein Fehler Statt finden, wenn die Grösse in diesem Falle Ursache wäre, nach dem Ausspruche: durch eins, durch zwei, durch alle (Grösse, Mehrheit und Menge). Die Menge nun ist die Anfangs-Verbindung. Diese aber wird erklärt als eine Verbindung ihrer vorliegenden Theile, obwohl die vorliegenden Theile nicht verbunden sind; und diese Verbindung der Theile bringt eine Ausdehnung hervor, welche abhängig ist von der losen Verbindung ihrer Theile, nach dem Ausspruche.

Mit Rücksicht auf die grosse Ausdehnung eines dreiatomigen Ganzen ist die Mehrheit in der Form der Dreiheit, welche einem zweiatomigen Ganzen einwohnt, die nicht-inhärente Ursache. Wo durch zwei Haufen von Baumwolle, welche durch Menge verbunden sind, ein Haufen Baumwolle entsteht, da ist die Menge in der Form der lose genannten Verbindung die nicht-inhärente Ursache der Ausdehnung eines solchen Ganzen. In der Grössenausdehnung aber, welche in einem Topfe u. s. w. Statt findet, da ist die Grössenausdehnung, welche in den beiden Hälften des Topfes steckt, die nicht-inhärente Ursache. V.

10. Was „von diesem", von der durch die Wahrnehmung erwiesenen grossen Ausdehnung das Gegentheil ist, das hat das Atom als seine Ausdehnung. Das Gegentheil aber, weil es nicht wahrnehmbar und der Ursache entgegengesetzt ist; denn was den Begriff

11. (Die Ausdrücke) klein, gross werden (gebraucht) weil in derselben (Ausdehnung) ein Unterschied Statt findet, und ein Unterschied nicht Statt findet.

---

der Grösse anbetrifft, so sind Grösse, Mehrheit und Menge die Ursache; was aber den Begriff des Atoms betrifft, so ist die in der Ursache steckende Zweiheit, welche aus dem die Vielheit bestimmenden Wissen Gottes hervorgeht, die Ursache. Damit ist auch die der Länge entgegengesetzte Kürze erklärt, und mit dem Gegentheil verhält es sich hier wie vorhin. U.

„Von diesem", der grossen Ausdehnung, ist das Gegentheil, d. h. das, was das Gegentheil hat, dasjenige, welches das Atom als Ausdehnung hat. Das Gegentheil nun ist, kein Gegenstand der gewöhnlichen Wahrnehmung und keine Wirkung der Mehrheit u. s. w. zu sein. Demnach in einem Grundatom und in einem zweiatomigen Ganzen findet die Ausdehnung des Atoms Statt, und solches wird nicht wahrgenommen. Die Ausdehnung des Atoms aber ist ewig; die Ausdehnung eines zwei-atomigen Ganzen ferner ist durch die Zahl der Zweiheit, welche dem Grundatome einwohnt, entstanden. Ebenso ist die Klasse in der Form des Atoms, welche in der Ausdehnung steckt, als ein Gegentheil zu verstehen. V.

11. Die Erklärungen des Upaskâra weichen von einander ab. Zuerst ist zu bemerken, dass das im Sûtra für „klein" gebrauchte Wort „aṇu" ist, welches 1. Atom, 2. das Mass des unbedingten Kleinen und 3. das Kleinere im Vergleich mit einem Grösseren bedeutet. Der Upaskâra bemerkt nun: Das Wort „dies" (die Ausdrücke) bezieht sich auf den Gebrauch. So ist es denn gebräuchlich zu sagen: Verglichen mit der Bel-Frucht ist die Kuvala-Frucht (die Frucht der Zizyphus jujuva) klein, verglichen mit der Kuvala-Frucht die Âmalaka-Frucht (die Frucht des Myrobalan-Baums) gross, und verglichen mit der Âmalaka-Frucht die Bel-Frucht gross. Hier ist der Gebrauch des Grossen ursprünglich. Weshalb? Die Antwort ist, „weil ein Besonderes Statt findet", weil das Besondere der Grösse in fortlaufender Folge Statt findet. Der Gebrauch des Kleinen aber ist in allen diesen Fällen figürlich. Weshalb? Weil ein Besonderes, ein Besonderes der Kleinheit nicht Statt findet: denn der Begriff des Kleinen als Wirkung existirt als Wirkung nur in einem Ganzen von zwei Atomen, als ewig nur in den Grundatomen, weil er nicht vorhanden ist in der Kuvala-Frucht u. s. w. Oder auch: Weil das Besondere, welches die Ursache der Grösse ist, nämlich Mehrheit, Grösse und Menge der Theile, in den Theilen der Kuvala-Frucht u. s. w. wirklich vorhanden, das Besondere, die Ursache des Begriffs des Kleinen, nämlich die Zweiheit, welches das spezielle Substrat für die Grösse ist, in den Theilen der Kuvala-Frucht u. s. w. nicht wirklich vorhanden ist.

Die Vivriti dagegen erklärt viçesha (Besonderes) durch „Ver-

12. Weil (beide Ausdrücke) in einer und derselben Zeit (gebraucht werden, ist der Gebrauch des Grossen ursprünglich, der Gebrauch des Kleinen figürlich).
13. (Dies folgt) auch aus dem Beispiele.
14. Das Nicht-Vorhandensein der Kleinheit und Grösse in der Kleinheit und Grösse ist mit den Bewegungen und Eigenschaften erklärt.
15. Es ist erklärt, dass die Bewegungen keine Bewegungen und die Eigenschaften keine Eigenschaften haben.

---

minderung", und viçeshâbhava durch das Gegentheil davon „Vermehrung". Die Erklärung ist nun: die Vorstellung und der Gebrauch des Grossen und Kleinen findet Statt, weil in der Ausdehnung Verminderung und Vermehrung vorhanden sind; die Ausdehnung des Kleinen dagegen findet nur bildlich Statt.

12. Auch dies Sûtra erklären Upaskâra und Vivriti verschieden. Weshalb, fragt der Upaskâra, ist der Gebrauch der Kleinheit figürlich? Weil beides, die Grösse und die Kleinheit, in einer und derselben Zeit aufgefasst wird; beide aber, die Grösse und die Kleinheit, als einander entgegengesetzt, können nicht in Einem Substrate (zu derselben Zeit) zusammen bestehen. Deshalb, weil die Ursache der Grösse wirklich vorhanden ist, ist die Vorstellung der Grösse in diesem Falle ursprünglich, während die Vorstellung und der Gebrauch der Kleinheit figürlich sind.

Dagegen die Vivriti: Weil beide, der Unterschied und das Gegentheil davon, d. h. der Gebrauch der Vermehrung und Verminderung in Einer Zeit Statt finden. Der Sinn ist: Vermehrung und Verminderung widersprechen sich dadurch nicht, dass beide zu gleicher Zeit Einem Substrate beigelegt werden; denn man kann Nichts dagegen einwenden, dass z. B. der kshattriya, welcher geringer als der Brâhmaṇa, doch höher ist als der Vaiçya.

13. Zugegeben, dass Vermehrung und Verminderung in einer Substanz sich nicht widersprechen, so findet doch dieser Widerspruch in einer Eigenschaft u. s. w. Statt. Wie können sie denn in der Ausdehnung zusammenstimmen? Die Antwort darauf ist: Aus dem Beispiele, nämlich des Weissen, Weisseren und Weissesten, oder des Rothen, Rötheren und Röthesten u. s. w. ist es wahrscheinlich, dass Vermehrung und Verminderung auch in der Ausdehnung Statt finden; denn ohne eine solche wäre der Gebrauch des Grossen, Grösseren und Grössesten unmöglich. V.

14. Siehe I, 1, 11 u. 15—16. d. h. Kleinheit und Grösse haben keine Kleinheit und Grösse, weil sie eben Eigenschaften sind, und Eigenschaften und Bewegungen nicht wieder Kleinheit und Grösse haben.

15. Die wörtliche Uebersetzung wäre: Durch die Bewegungen sind die Bewegungen und durch die Eigenschaften die Eigenschaften

16. Durch Kleinheit und Grösse sind (auch) die Bewegungen und Eigenschaften erklärt.
17. Dadurch sind Länge und Kürze erklärt.
18. In dem Vergänglichen (ist die Ausdehnung) vergänglich.
19. In dem Unvergänglichen unvergänglich.
20. Das Unvergängliche ist das, dessen Ausdehnung das Atom ist.
21. Auch die Unwissenheit ist ein Beweis des Wissens.

---

erklärt. Die Upaskâra ergänzt durch na tadvanti, die Vivriti durch çûnyâni, welches beides auf dasselbe herauskommt.

18. Die so ebengenannte vierartige Ausdehnung, wenn in einer zerstörbaren Substanz, wird durch die Zerstörung des Substrates zerstört, nicht aber durch eine andere entgegengesetzte Eigenschaft. U.

19. Nämlich in dem Aether u. s. w. und in den Atomen. U.

20. Welches ist nun die ewige Substanz und zugleich das Substrat der Ausdehnung? Die Antwort darauf ist: Der Ausdruck parimaṇḍala (das, dessen Ausdehnung das Atom ist) bezeichnet allgemein die Ausdehnung des Grundatoms, und das durch dieselbe bestimmte Grundatom. Parimaṇḍala ist die ewige Substanz in der Form des Grundatoms, welche durch die Ausdehnung des Atoms bestimmt ist, und so ist denn die ewige Substanz nicht etwas Seltenes; die Ewigkeit derselben ist aber zuvor (IV. 1—5) bewiesen.

21. Wenn die Kleinheit, von welcher bei der Kuvala- und in der Âmalaka-Frucht u. s. w. und die Kürze, von welcher beim Reisig, Zuckerrohr u. s. w. geredet wird, nicht wahrhaft sind, welchen Beweis giebt es denn für die Wahrhaftigkeit derselben? Die Antwort ist: Der Beweis des Wissens ist die Unwissenheit. Der Sinn ist, das Wissen von der Kleinheit in der Kuvala- und Âmalaka-Frucht u. s. w. und das Wissen der Kürze im Reisig, Zuckerrohr u. s. w. ist ganz und gar Unwissenheit, indem in beiden Fällen die wirkliche Kleinheit und Kürze nicht vorhanden sind. Ueberall hängt Nicht-Erkenntniss von Erkenntniss ab nach der Feststellung derer, welche der anyathâkhyâti folgen. Der Sinn deshalb ist, das Wissen des Kleinen und das Wissen des Kurzen ist als wahr zu folgern. Eben so gibt es keinen figürlichen Gebrauch des Lauts ohne einen ursprünglichen, und man muss deshalb annehmen, dass die ursprüngliche Kleinheit und Kürze irgendwo zu finden sind. U.

Wie soll man denn eine Substanz in der Form eines Grundatoms anerkennen, da eine solche nicht wahrgenommen wird? Was anzuerkennen ist, ist eine durch Wahrnehmung erwiesene Substanz, wie ein drei-atomiges Ganze u. s. w. Die Antwort ist: Die Unwissenheit, die unwahre Erkenntniss, nämlich die Vorstellung, welche sich auf ein aus Theilen bestehendes Ganze bezieht, dass die Erde, oder das Wasser z. B. unvergänglich ist, ist ein Beweis des Wissens, welches sich auf das Grundatom bezieht, dass die Erde unvergänglich ist, d. h. ein Beweis der Erkenntniss, weil überall die

22. Wegen seiner Allgegenwart ist der Aether (unendlich) gross; eben so die Seele.

---

wahre Erkenntniss der Nicht-Erkenntniss vorangeht; denn es ist durchaus unmöglich, dass für den, welcher das Unvergängliche nicht kennt, der Irrthum entsteht, dass die Erde unvergänglich ist. Dies ist aber nur im Vorbeigehen gesagt; in der That ist der vorhin angegebene Abschnitt, welcher das Grundatom erwies, als massgebend anzuerkennen. V.

22 Allgegenwart ist der Begriff der Verbindung mit allem Körperlichen, und dies lässt auf unendliche Grösse schliessen, weil sie ohne dieselbe nicht möglich ist. Auch wird wahrgenommen, dass in Vârâṇasi und in Pâtaliputtra zu gleicher Zeit ein Ton entsteht. Hier ist ein und derselbe Aether die Ursache, so dass die All-Verbreitung desselben bewiesen ist. Diese ist aber die Verbindung mit der unendlich grossen Ausdehnung. Die Annahme von mehreren Aethern ist komplicirt, so dass nur ein Aether anzuerkennen ist. Der Gebrauch, von einem Orte des Aethers zu sprechen, ist hervorgebracht durch seine Verbindung mit Töpfen u. s. w., welche einen Ort haben, und ist (nur) figürlich, und die Figürlichkeit ist das Verbundensein mit Substanzen, welche einen Ort haben. „Eben so die Seele". Wie der Aether wegen seiner Allgegenwart, d. h. seines Verbundenseins mit allem Körperlichen unendlich gross ist, so ist auch die Seele unendlich gross. Wenn die Seele nicht unter den Begriff fiele, mit allem Körperlichen verbunden zu sein, so würde in diesen und diesen Körpern durch das Verbundensein der Seele, welche das Geschick besitzt, keine Bewegung möglich sein, weil das Geschick mit Rücksicht auf die Berührung (pratyâsatti) ohne ein Substrat keine Wirkung (kriyâ) hervorbringen könnte. Diese Berührung nun ist die Verbindung mit der Seele, welche das Geschick hat. Auf diese Weise nun wäre der Ursprung des Wissens, des Wohls u. s. w. hier und dort in einem dem Weltlauf unterworfenen Körper ohne die Allgegenwart der Seele unmöglich. Deshalb ist auch die Seele allumfassend, aber nicht, gleich dem Aether, eins, weil, wie gesagt ist, eine Verschiedenheit von Zuständen wahrgenommen wird. Diese Grösse nun ist unendlich und ewig gleich dem Begriffe des unendlich Kleinen. Auf dieselbe Weise ist in dem Aether u. s. w. die grösste Breite, und in den Grundatomen die grösste Kürze anzunehmen. U.

Wegen seiner Allgegenwart, seiner Verbindung mit allem Körperlichen ist der Aether gross, d. h. er hat die Ausdehnung des unendlich Grossen. Diese Ausdehnung ist unvergänglich, weil der Aether unvergänglich ist. Wäre der Aether nicht mit allem Körperlichen verbunden, so würde die Entstehung des Tons durch die Trennung verschiedener Orte unmöglich sein, weil die Verbindung des Aethers mit diesem und diesem Orte die nicht-inhärente Ur-

23. Weil diese nicht vorhanden ist, ist der innere Sinn ein Atom.
24. Der Raum ist erklärt durch (seine Eigenschaften).
25. Die Zeit, (als verbunden) mit der Ursache (ist als unendlich gross erklärt).

---

sache dieses und dieses Tones ist. Ebenso hat auch die Seele die unvergängliche, unendlich grosse Ausdehnung, weil sie allgegenwärtig ist. Auch deshalb ist die Seele nothwendig allgegenwärtig, weil ihre Verbindung mit dem Geschicke die Ursache der Bewegungen ist, welche die Grundatome in der Anfangszeit der Schöpfung haben. V.

23. Der Sinn ist, weil diese, die Allgegenwart, nicht vorhanden ist, so ist der innere Sinn ein Atom, nicht etwas, welches unendlich grosse Ausdehnung hat. Dass der innere Sinn ein Atom ist, ist durch das Gesetz der Nicht-Gleichzeitigkeit des Wissens bewiesen, weil der vorhin angeführte Schluss, welcher die Allgegenwart beweist, dem Beweise widerstreitet, welcher das Subjekt äussert. V.

24. Durch seine Eigenschaften, die nicht-inhärenten Ursachen der Ferne und Nähe, durch die Verbindungen mit deren Substrate, ist der Raum erklärt, wobei zu ergänzen ist als unendlich gross. Dennoch ohne die unendlich grosse Ausdehnung des Raums wäre die gleichzeitige Entstehung einer verschiedenen Ferne und Nähe wegen der Unmöglichkeit von gleichzeitigen Verbindungen mit verschiedenen fernen und nahen Orten widersprechend, deshalb ist dem Raum die Ausdehnung des unendlich Grossen nothwendig, und wegen der Unvergänglichkeit des Substrats auch die Unvergänglichkeit der Ausdehnung nothwendig. V.

25. Der Ausdruck „Zeit" kommt der Substanz zu, welche die Ursache ist des Verhältnisses des Fernen und Nahen so wie der Vorstellung des Gleichzeitigen und Nicht-Gleichzeitigen, des Langsamen und Schnellen. Eine solche den Menschen aller Länder gemeinsame Vorstellung ist ohne den Begriff, dass die Zeit allumfassend ist, unmöglich. Der Begriff des Allumfassenden bedeutet ihre Verbindung mit unendlicher Grösse. Oder auch, kraft solcher Vorstellung, wie jetzt geboren u. s. w. wird die Zeit als die Mittel-Ursache eines jeden Entstehens vorgestellt; dies ist ebenfalls abhängig von dem Begriffe des Allumfassenden, weil die Mittel-Ursache geregelt wird durch den Begriff der Verbindung mit der inhärenten und nicht-inhärenten Ursache. — Oder auch, der Gebrauch des Vergangenen, Künftigen und Gegenwärtigen findet überall Statt; deshalb ist die Zeit eben überall gegenwärtig. Oder auch, der Name Zeit kommt der Substanz zu, welche die Ursache ist des Gebrauchs des Augenblicks, der Sekunde, der Stunde (von 48 Minuten), der Wachezeit (von drei Tagesstunden), des Tages und der Nacht, des halben Monates, des Monates, der Jahreszeiten, des halben Jahres, des Jahres u. s. w., und so, weil dieser Gebrauch überall ist, ist

Zweiter Abschnitt.

1. Die Einheit ist etwas Anderes, weil sie von der Farbe, dem Geschmacke, dem Geruche und der Tastbarkeit ausgeschlossen ist.
2. So auch die Gesondertheit.

---

auch die Zeit überall; deshalb ist sie unendlich gross. Viele Zeiten aber anzunehmen, ist wegen der Komplikazion einer solchen Annahme nicht gestattet. U.

Mit „der Ursache“, nämlich der inhärenten Ursache der zeitlichen Ferne und Nähe; hier muss ergänzt werden: „als verbunden“. Die Zeit, hier muss ergänzt werden, ist als unendlich gross erklärt. Deshalb, weil ohne die unendlich grosse Ausdehnung der Zeit die gleichzeitige Verbindung mit verschiedenen Gegenständen, welche gleichzeitig an verschiedenen Orten sich befinden, nicht entstehen würde, ist die Entstehung der zeitlichen Ferne und Nähe bei verschiedenen gleichzeitigen Gegenständen widersprechend. Deshalb ist die unendlich grosse Ausdehnung der Zeit nothwendig anzuerkennen, und diese ist unvergänglich, weil die Zeit unvergänglich ist.

1. Weil die Grösse die offenbare Ursache der Zahl u. s. w. ist, so werden nach der Bestimmung der Ausdehnung Zahl und Gesondertheit bestimmt. Nämlich: „Die Einheit ist etwas Anderes“, von der Farbe u. s. w. Verschiedenes, nicht aber selbst Farbe u. s. w. Der Ausdruck: Einheit repräsentirt die Zahl und die ihr folgenden vier Eigenschaften. Man muss nothwendig zugestehen, dass der Gegenstand einer solchen Vorstellung, wie: Der Aether ist eins, die Zeit ist eins, eine von der Farbe u. s. w. verschiedene Eigenschaft ist, weil Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit von dem Aether u. s. w. ausgeschlossen, d. h. darin nicht vorhanden sind. Auch muss nicht gesagt werden: Da es solche Vorstellungen giebt, wie, „das Allgemeine ist eins, das Besondere ist eins, die Inhärenz ist eins, die Nicht-Existenz ist eins“, wie wird es möglich sein, die Annahme zu vermeiden, (dass auch der Farbe u. s. w. Einheit zukomme)? Weshalb nicht? Weil hier die Einheit, welche einen besonderen Gegenstand des Wissens ausmacht, sich nicht so weit erstreckt, und deshalb als ein Schein anerkannt werden muss. V.

2. Die Bestimmung des „von“ ist gebräuchlich, in solcher Form wie: Dies ist von diesem gesondert, etwas Anderes, verschieden. Und hier ist nicht die Farbe u. s. w. die Regel, weil sie davon abweicht, und weil die Gränze nicht bestimmt werden kann. Wohl denn, so sei denn die Gesondertheit eben gegenseitige Verneinung, weil Vorstellungen wie: dies ist gesondert, etwas Anderes, ein anderer Gegenstand, und deshalb verschieden, von gegenseitiger Verneinung abhängt. — Dies ist nicht der Fall. Wenn auch solche Ausdrücke wie „gesondert“ u. s. w. synonym sind, so bedeuten sie doch nicht gegenseitige Verneinung; weil hier der fünfte Kasus

3. Dass die Einheit und die einfache Gesondertheit in der Einheit und einfachen Gesondertheit nicht vorhanden sind, ist mit der Kleinheit und Grösse erklärt.
4. Weil die Bewegungen und Eigenschaften keine Zahl haben, so findet die Einheit nicht bei allen Statt.
5. Dies (Wissen, dass Eigenschaften u. s. w. Einheit haben) ist ein Irrthum.

---

nicht anwendbar wäre; denn Vorstellungen wie, „dies ist von diesem gesondert“, „dies ist nicht dies“, beziehen sich auf verschiedene Gegenstände. Auch bedeutet die Gesondertheit nicht das Haben der gegenseitigen Verneinung; denn auch in dem Ausdrucke: das Gewebe ist Nicht-Topf ist der fünfte Kasus nicht anwendbar. — Sei denn Gesondertheit Bestimmtheit, weil die Vorstellungen „gesondert“ und „bestimmt“ von gleicher Art sind. — Das ist nicht der Fall, wenn Maittra sich in dem Zustande befindet, der durch das Stabtragen bestimmt ist, die Vorstellung dagegen streitet, dass dieser Maittra von Maittra gesondert ist. Ebenso streitet dagegen, dass der Begriff der Gesondertheit bei dem durch den Ton bestimmten Aether und bei der durch das Wissen bestimmten Seele gebräuchlich ist. Deshalb ist die Gesondertheit auch nicht das Gegentheil, weil, wenn der Topf durch Hitze eine rothe Farbe erhalten hat, es nicht gebräuchlich ist zu sagen, dieser Topf ist vom schwarzen Topfe gesondert: denn der Charakter, welcher diesem entgegengesetzt ist, ist das Gegentheil desselben, und dieses findet nach dem (Aufhören des) Schwarzen auch im Zustande der Röthe Statt. Auch ist die Gesondertheit kein Allgemeines, weil die Gränze des Allgemeinen nicht bestimmt ist, und weil eine Verwirrung der Gattungen entstände, weil wegen des Seins, welches nur im Seienden vorhanden wäre, und wegen des Begriffs der Substanz, welche nur in Substanzen vorhanden wäre, ein Widerstreit des Vorhandenseins in Nicht-Wenigerem und Nicht-Mehrem Statt fände. U.

3. Wie die Kleinheit und Grösse nicht Kleinheit und Grösse haben, und der Gebrauch derselben in dieser Beziehung metaphorisch ist, so ist es auch mit der Einheit und einfachen Gesondertheit. U.

4. Bewegungen und Eigenschaften haben keine Zahl; die Zahl ist nämlich nicht in Zahlen, weil die Zahl eine Eigenschaft ist: noch ist sie in Bewegungen, weil Eigenschaften von Bewegungen ausgeschlossen sind: sonst würde der Begriff der Substanz in Anwendung kommen. Von der Zahl ist aber bewiesen, dass sie eine Eigenschaft, und von der Einheit, dass sie eine Zahl ist. U.

5. Wie findet denn ein Wissen Statt, wie „eine Farbe“, „ein Geschmack“ u. s. w.? Die Antwort darauf ist: Das Wissen, dass Bewegungen und Eigenschaften Einheit haben, ist ein Irrthum, weil die entgegengesetzte Ansicht widerlegt ist. Die Anwendung aber

6. Wenn Einheit nicht vorhanden ist, so findet keine Metapher Statt.
7. Weil in Wirkungen und Ursachen Einheit und einfache Gesondertheit nicht vorhanden ist, so ist (in ihnen) nicht Einheit und einfache Gesondertheit.
8. Dies ist gesagt mit Rücksicht auf die vergängliche (Einheit und einfache Gesondertheit).

---

ist metaphorisch, und die Metapher ist der Nicht-Unterschied der Identität; dies aber ist nicht Einheit nach der ausgesprochenen Antwort. U.

6. Könnte nun nicht jener Gebrauch der Einheit auch bei den Substanzen ein metaphorischer, und die Vorstellung irrthümlich sein? Was nützte in diesem Falle die Einheit? Die Antwort darauf ist: Wenn wahrhaftige Einheit nicht irgendwo anzutreffen, so gäbe es auch keine metaphorische Anwendung, weil die Metapher von dem Ursprünglichen abhängt, noch auch eine irrthümliche Vorstellung, weil dem Irrthum die wahre Erkenntniss vorangeht.

7. Die Ansicht der Sânkhya, dass den Theilen und dem Ganzen Einheit und einfache Gesondertheit, nicht aber Unterschied zukomme, wird bei dieser Gelegenheit widerlegt, wie folgt: In den Wirkungen und Ursachen ist keine Einheit und einfache Gesondertheit, welche beiden zukäme. Hier wird der Grund angeführt, weil in Wirkungen und Ursachen Einheit und einfache Gesondertheit nicht vorhanden sind. Einheit meint Nicht-Unterschied, einfache Gesondertheit Nicht-Gegentheil; diese sind nicht vorhanden; denn eine solche Vorstellung wie, der Faden ist verschieden von dem Gewebe, dem Gewebe entgegengesetzt, ist bei allen gebräuchlich.

8. Die Abhängigkeit von der Eigenschaft der Ursache, welche von der nicht-beständigen Zahl und Gesondertheit ausgesagt ist, gilt für (bezieht sich auf) die nicht-beständige Einheit und einfache Gesondertheit, weil die anderen Zahlen und Gesondertheiten vom vervielfältigenden Wissen hervorgebracht werden, und der Sinn ist, wie die nicht-beständige Farbe und Tastbarkeit des Lichts von den Eigenschaften der Ursache abhängig sind, so auch nicht-beständige Einheit und einfache Gesondertheit. Das heisst: Die Zweiheit und andere Zahlen bis zur höchsten entstehen von vielen Substanzen. In dieser Art findet das Summiren Statt. Ein anderes Summiren aber, und die gemeinschaftliche Beziehung desselben, ist die zwiefache Gesondertheit bis zur höchsten Gesondertheit. Folgendes ist nun der Gang der Entstehung und Aufhebung der Zweiheit u. s. w.

Wenn zwei Substanzen von gleicher oder ungleicher Art mit dem Auge verbunden sind, (so entsteht) der Begriff der Einheit, (nämlich) das Allgemeine (der Begriff) der beiden Zahlen der Einheit, welche in denselben (tat, d. h. in jeder der beiden Substanzen) vorhanden ist. Nachdem diese beiden (Substanzen) bestimmt

sind, entsteht das Wissen der durch dasselbe (das Allgemeine, den Begriff der Einheit) bestimmten Eigenschaft (der Einheit), und dies ist eben das vervielfältigende Wissen, wodurch die Zweiheit der beiden Substanzen hervorgebracht wird. Sodann findet auf das Allgemeine der hervorgebrachten Zweiheit, d. h. auf den Begriff der Zweiheit eine Reflection Statt. Durch diese Reflection wird das vervielfältigende Wissen aufgehoben, und zu gleicher Zeit entsteht ein bestimmtes Wissen, dessen Gegenstand die durch den Begriff der Zweiheit bestimmte Eigenschaft der Zweiheit ist. In dem darauf folgenden Augenblicke findet wegen der Aufhebung des vervielfältigenden Wissens die Aufhebung der Eigenschaft der Zweiheit Statt. Zwei Substanzen, so ist gesagt, und das Wissen der durch die Zweiheit bestimmten Substanzen entsteht zur gleichen Zeit; daher, von diesem Wissen der durch die Zweiheit bestimmten Substanzen, entspringt ein Eindruck (sanskâra). Deshalb ist die kurze Zusammenfassung, wie folgt: Von der Verbindung des Sinnes angefangen bis zum Eindrucke giebt es acht Augenblicke, nämlich 1. Verbindung des Sinns mit dem Substrate der hervorzubringenden Einheit. 2. Das Wissen des Allgemeinen, welches (A.) in der Eigenschaft der Einheit enthalten ist. 3. Das vervielfältigende Wissen in der Form eines Substrats für die Gesammtheit der Eigenschaften der Einheit, welche durch die Allgemeinheit des Begriffs der Einheit bestimmt sind. 4. Entstehung der Eigenschaft der Zweiheit. 5. Das Wissen des Allgemeinen, welches in jener (Eigenschaft der Zweiheit) enthalten ist. 6. Das Wissen der Eigenschaft der Zweiheit, welche bestimmt ist durch jenes Allgemeine. 7. Das Wissen der Substanzen, welche durch die Eigenschaft der Zweiheit bestimmt sind und 8. Eindruck (Wiederhervorbringung). Der Verlauf der Aufhebung aber ist: 1. Aufhebung des Wissens von dem Allgemeinen (der Klasse), (nämlich) dem Begriffe der Einheit durch das vervielfältigende Wissen. 2. Aufhebung des vervielfältigenden Wissens durch das allgemeine Wissen des Begriffs der Zweiheit. 3. Aufhebung des allgemeinen Wissens des Begriffs der Zweiheit durch das Wissen der Eigenschaft der Zweiheit. 4. (die Aufhebung) des Wissens der Eigenschaft der Zweiheit durch das Wissen der durch die Zweiheit bestimmten Substanzen, und 5. (die Aufhebung) von diesem (zuletzt genannten Wissen) durch den Eindruck, oder auch durch das Wissen eines anderen Gegenstandes.

Gleich wie das Entstehn und Vergehn der Zweiheit, müssen auch das Entstehn und Vergehn der Dreiheit gedacht werden. Die Zweiheit vergeht mit dem Vergehn des vervielfältigenden Wissens; denn, weil eine wirkliche Eigenschaft, wenn das Substrat nicht aufhört oder eine andere entgegengesetzte Eigenschaft nicht vorhanden ist, nicht aufhört, so hört, gleich dem letzten Wissen, das letzte Wissen (Eigenschaft?) mit dem Aufhören des Geschickes auf. Zuweilen hört sie (die Zweiheit) auch mit dem Aufhören des Substra-

tes auf, wo (nämlich) zu gleicher Zeit mit der Bewegung der Theile, welche das Substrat der Zweiheit sind, das allgemeine Wissen der Zweiheit (Statt findet). In dieser Weise: 1. In dem allgemeinen Wissen der Bewegung der Theile, Trennung und das vervielfältigende Wissen. 2. Aufhören der Verbindung und Entstehen der Eigenschaft (der Zweiheit?) in dem allgemeinen Wissen der Zweiheit beim (durch das) Aufhören der Substanz. 3. Hier Aufhören der Zweiheit durch das Aufhören der Substanz. 4. Aufhören des vervielfältigenden Wissens durch das (Aufhören des) allgemeinen Wissens, weil das Aufhören des vervielfältigenden Wissens zu gleicher Zeit mit dem Aufhören der Zweiheit Statt findet, weil (dann) das gemeinsame Verhältniss der Wirkung und Ursache nicht Statt findet. Wenn aber die Bewegung der Theile, welche das Substrat der Zweiheit sind, und das vervielfältigende Wissen zu gleicher Zeit Statt finden, dann erfolgt das Aufhören der Zweiheit durch beides, durch das Aufhören des Substrates und durch das vervielfältigende Wissen. In dieser Weise: 1. Bewegung der Theile und vervielfältigendes Wissen. 2. Entstehn der Trennung und Entstehn der Zweiheit. 3. Beim allgemeinen Wissen des Aufhörens der Verbindung und der Zweiheit (oder der Zweiheit durch das Aufhören der Verbindung) Aufhören der Substanz und Aufhören des vervielfältigenden Wissens. 4. Durch diese beiden letzten Aufhören der Zweiheit, indem nach der Annahme jede von beiden (dazu) die Kraft hat. Dieser Prozess nun zwischen zwei Erkenntnissen als (?) Verhältniss des zu Zerstörenden und des Zerstörenden ist durchaus zulässig; dies Verhältniss eben geht aus dem Beweise hervor (?). Wird nun gesagt: Wie ist bei dem gleichen Gegenstande einer Zweiheit, Dreiheit u. s. w. eine Verschiedenheit der Wirkung möglich, (nämlich) aus zwei Einheiten eine Zweiheit, aus drei Einheiten eine Dreiheit, weil ja in einer Einheit keine Zweiheit u. s. w. vorhanden, und die gemeinschaftliche Beziehung (nämlich) die Zweiheit, Dreiheit u. s. w. eben die Regel ist, — so verneinen wir dies, weil vor dem Entstehn der Zweiheit u. s. w. dort die Zweiheit u. s. w. nicht vorhanden ist, weil hier ebenfalls das Reflektiren auf die Ursache unverwehrt ist, (dagegen) verboten, in den Einheiten des vervielfältigenden Wissens einen solchen Unterschied nicht aufzufassen. — Oder auch: durch die Macht des Resultats (findet) die Annahme davon (Statt); daher auch der Gebrauch der Zweiheit u. s. w.

Wird ferner gesagt: — Sei dem auch so, wozu eine Zweiheit u. s. w.; ein Besonderes (findet vielmehr Statt) durch ein besonderes Geschick. Wenn dem nun so ist, so entsteht selbst durch einen Gegenstand, welcher die Zweiheit anfängt, niemals Dreiheit und Vierheit; dies wäre gegen die Regel, — so antworten wir: Durch den Unterschied der vorhergehenden Nicht-Existenz ist der Unterschied möglich, wie durch den gleichen Gegenstand (der Unterschied?) der Farbe, des Geschmacks, Geruchs und der Tastbarkeit,

welche durch Reifwerden entstanden sind. Wird eingewandt: Die vorangehende Nicht-Existenz ist ebenfalls allgemein, so läugnen wir dies, weil die Ursache einer jeden vorangehenden Nicht-Existenz mit Rücksicht auf die Wirkung festgestellt wird. Oder auch: Durch das fehlerfreie vervielfältigende Wissen ist auf die Zweiheit, und mit der Zweiheit auf die Dreiheit zu schliessen (neyam). In solchen Aussagen aber wie: Ich habe 100 Ameisen getödtet, wird wegen Nicht-Vorhandenseins der nicht-inhärenten Ursache die Zweiheit nicht hervorgebracht; demnach ist die Anwendung der Zahl in diesem Falle metaphorisch anzusehen. —

Çrîdharâchârya's Ansicht ist, dass bei einem Walde, Heere u. s. w. nur der Begriff der Mehrheit entspringt, nicht aber die Zahl 100, 1000 u. s. w., weil (hier) dies erforderliche vervielfältigende Wissen nicht vorhanden sei. Udayanâchârya dagegen hält dies für unrichtig; denn wäre es der Fall, so gäbe es keinen Zweifel hinsichtlich einer Alternative (Koṭi), ob es 100, 1000 u. s. w., noch gäbe es ein grosses und ein grösseres Heer. —

Hier muss Folgendes erwogen werden: Die Dreiheit und die darauf folgenden Zahlen bis zur höchsten sind entweder Mehrheit, oder eine davon verschiedene andere Zahl. Sie sind aber nicht das Erste, weil auch bei einem Heere, Walde Zahlen wie 100, 1000 u. s. w. regelmässig entstehen; sie sind auch nicht das Zweite, weil eine Mehrheit, welche von der Dreiheit u. s. w. verschieden wäre, unmöglich ist. Deshalb ist eine durch das vervielfältigende Wissen hervorgebrachte Zahl wie 100 u. s. w., welches sich nicht auf die regelmässige Einheit stützt, eben Mehrheit: die 100 u. s. w. wird darin nicht offenbar, weil etwas sie Offenbarmachendes nicht vorhanden ist.

Wir aber sagen: Die gemeinsame Beziehung der Dreiheit u. s. w. ist eben eine andere Zahl, die Mehrheit, welche durch das die Dreiheit u. s. w. hervorbringende vervielfältigende Wissen entsteht, und dies Verhältniss (entsteht) durch die (Eintheilung) Verschiedenheit der vorangehenden Nicht-Existenz. Wie würden wir sonst (wissen), dass es viele sind, (nicht aber) bestimmend, dass es 100 oder 1000 sind, nicht wissen. Wie in einer Substanz Grösse und Länge, so sind eben in Einem Substrate Dreiheit u. s. w. und Mehrheit, denn in der Frage, soll ich 100 oder 1000 Mango-Früchte herbeibringen? (liegt die Bestimmung), dass mehrere herbeigebracht werden sollen; wozu denn die Frage nach dem Besondern? Auf diese Weise nun entsteht durch das vervielfältigende Wissen mit der Zweiheit, die Dreiheit, durch das vervielfältigende Wissen mit der Dreiheit, die Vierheit, und auf diese Weise aus dem Vorhergehenden das Folgende. Bei der Entstehung der Mehrheit aber ist es nicht die Regel, dass in dem vervielfältigenden Wissen die Bestimmtheit der früheren und früheren Zahl Statt finde. Deshalb entsteht bei einem Heere, Walde u. s. w. nur Mehrheit, nicht aber

9. Verbindung entsteht durch die Bewegung eines von zweien, oder durch die Bewegung von beiden, oder durch Verbindung.
10. Dadurch ist die Trennung erklärt.
11. Das Nicht-Vorhandensein der Verbindung und Trennung in der Verbindung und Trennung ist durch die Kleinheit oder Grösse erklärt.
12. Dass die Bewegungen keine Bewegungen, und die Eigenschaften keine Eigenschaft haben, ist mit der Grösse und Kleinheit erklärt.
13. Weil das Nicht-Verbundensein (yutasiddhi) fehlt, giebt es für Wirkung und Ursache keine Verbindung und Trennung.

---

eine andere Zahl; der Zweifel aber, dessen Alternative auch ein Nicht-Seiendes ist, findet eben Statt. —

Und die gleiche Beziehung desselben ist die Gesondertheit; deshalb (iti), sowie es eine Zweiheit giebt, so giebt es auch eine zweifache Gesondertheit u. s. w. U.

9. Die Verbindung ist dreifach, sofern sie entweder durch die Bewegung eines von zweien entstanden ist, wie die Verbindung des Falken mit dem Felsen, oder durch die Bewegung von beiden, wie die von zwei Schafen, oder durch Verbindung, wie die Verbindung des Baumes mit dem Topfe durch die Verbindung der Hälfte des Topfes mit dem Baume. Nach einer anderen Eintheilung ist die Verbindung zwiefach, sofern sie durch Schlag oder Wurf entstanden ist; die erste ist die Ursache des Tons, die zweite nicht die Ursache desselben. V.

10. Die Trennung ist, gleich der Verbindung, dreifach, indem sie entweder durch Trennung eines von zweien, oder durch beide, oder durch Trennung geschieht.

11. Verbindung und Trennung haben nicht wieder Verbindung und Trennung, wie Kleinheit und Grösse nicht Kleinheit und Grösse, weil die Eigenschaften keine Eigenschaften haben.

12. Das Sûtra VII. 1, 15 ist hier entweder der Deutlichkeit oder der Erinnerung wegen wieder angeführt, der Sinn aber ist oben erklärt. V.

13. Warum findet denn zwischen zwei Substanzen, zwischen den Theilen und dem Ganzen keine Berührung Statt? Darauf antwortet das Sûtra. Yutasiddhi ist das Vorhandensein von zwei (Substanzen), die nicht verbunden sind, oder (deren) Abhängigkeit von gesonderten Substraten. Der Sinn ist, dass dieses den nichtverbundenen fehlt. U.

Die Frage, ob es für die Theile und das Ganze keine Verbindung und Trennung giebt, beantwortet dies Sûtra. Yutasiddhi meint den Zustand von zwei (Substanzen), welche keine gegenseitige Verbindung haben. Zwischen der Ursache und der Wirkung, den Theilen und dem Ganzen, findet Berührung und Trennung nicht Statt,

14. Weil (das Wort) eine Eigenschaft ist, —
15. Auch die Eigenschaft wird offenbart.
16. (Auch) weil (das Wort) keine Bewegung hat.
17. Auch weil bei einem Nicht-Seienden (der Ausdruck): es ist nicht, angewandt wird.

---

weil das Nicht-Verbundensein fehlt; denn es giebt kein Ganzes, wie z. B. einen Topf u. s. w., welches ohne die Verbindung von Theilen, z. B. der Hälfte des Topfes u. s. w. Statt fände, wodurch Berührung oder Trennung derselben (der Theile und des Ganzen) möglich wäre.

14. Upaskâra und Vivriti sehen die folgenden Sûtra vom 14 bis zum 19. als die Einwendungen des Gegners an; dies ist aber durchaus nicht nöthig, weil es die eigene Meinung des Kanâda ist, dass es zwischen dem Worte und seinem Sinne keine Berührungs-Verbindung giebt. Der Upaskâra bemerkt: Weil hier eine Gelegenheit sich findet, so folgt ein neuer Abschnitt, mit der Absicht, die sanketika Verbindung zwischen dem Worte und seinem Sinne zu beweisen. Hier wird die Ansicht des Gegners angeführt. — Ergänzt muss werden, die Berührung demnach, wie ist es möglich, dass es von einer Eigenschaft, nämlich dem Worte, eine Eigenschaft, nämlich die Verbindung mit dem Sinne, dem Topfe u. s. w. giebt?

Dagegen die Vivriti: Wie aber kann es eine Berührung zwischen dem Worte und seinem Sinne geben? Auf der anderen Seite kann man nicht sagen, dass eine Berührung zwischen ihnen nicht Statt fände; denn verhielte es sich so, würde man, weil bei einer Nicht-Verbindung kein Unterschied Statt fände, mit dem Worte „Topf" das Wort „Gewebe" verstehen. Um deshalb die Rede-Verbindung zwischen Wort und Sinn festzustellen, wird die Ansicht des Gegners angeführt: „Weil das Wort", welches hervorbringt, „eine Eigenschaft ist, so ist eine Berührung mit dem Topfe u. s. w., welcher dadurch hervorgebracht werden soll, unmöglich". V.

15. „Auch die Eigenschaft", wie Farbe u. s. w., „wird" durch Worte „offenbart", hervorgebracht; hier aber, weil beide Eigenschaften sind, ist Berührungs-Verbindung unmöglich. V.

16. Auf diese Weise ist ebenfalls eine Berührungs-Verbindung unmöglich bei einer Substanz, z. B. dem Aether, welcher durch das Wort Aether u. s. w. hervorgebracht werden soll, weil wegen der Bewegungslosigkeit des Hervorzubringenden und des Hervorbringenden, Berührung, welche durch Bewegung entspringt, unmöglich ist. Deshalb wird gesagt: Weil „das Wort, wie der Aether u. s. w. und der Aether u. s. w." keine Bewegung hat, ist Berührung unmöglich. V.

17. Auch wenn das, was hervorgebracht werden soll, nicht da ist, ist Berührung unmöglich. Deshalb wird gesagt: „Weil bei einem Nicht-Seienden", nicht Gegenwärtigen (das „Auch" schliesst das Zu-

18. Deshalb sind Wort und Sinn nicht verbunden.
19. Von dem Stab (wendet sich die Vorstellung) auf den (damit) in Berührung Stehenden, von dem Besonderen (dem Theile) auf das Ganze. (Beides aber findet bei dem Worte: Sinn nicht Statt.)
20. Die Vorstellung des Worts und (seines) Sinns ist eine angeordnete.

---

künftige ein; (der Ausdruck): es ist nicht, erfahrungsmässig „angewandt wird". Demnach, weil es gebräuchlich ist zu sagen: der gewesene Topf ist jetzt nicht da, morgen wird der Topf da sein u. s. w., entsteht das Wissen eines gewesenen und zukünftigen Topfes; doch zwischen beiden und dem Worte ist keine Berührung u. s. w möglich. V.

18. Angenommen, es gäbe keine Berührungsverbindung u. s. w. zwischen Wort und Sinn, was wäre dabei verloren? Diese Annahme zu widerlegen, wird gesagt: Gäbe es zwischen Wort und Sinn keine Berührungsverbindung u. s. w., so wären sie eben unverbunden, und der Sinn ist. (dies, die Nicht-Verbindung) wäre eine zu weitreichende Annahme. V.

Dieselbe Erklärung giebt der Upaskâra. Demnach wäre dieses Sûtra die Antwort des Kanâda auf die Einwendungen des Gegners. Wäre diese Auffassung richtig, so ist kein Grund vorhanden, im nächsten Sûtra nochmals den Gegner sprechen zu lassen. Ich fasse deshalb das 18. Sûtra auf als die Behauptung, welche aus den vorhergehenden Beweisen hervorzugehen scheint, und das 19. als eine Bekräftigung dieses scheinbaren Schlusses, so dass die schliessliche Antwort in dem 20. Sûtra enthalten wäre.

19. „Von dem Stab", mit Rücksicht auf den Stab, hier muss ergänzt werden, wendet sich die Vorstellung auf den (damit) in Berührung Stehenden, auf den mit dem Stabe in Berührung Stehenden, d. h. den Menschen. „von dem Besonderen", mit Rücksicht auf den besonderen Theil, auf das Ganze. Demnach, sowie mit Rücksicht auf die Berührungs-Verbindung die Vorstellung der Stabtragende. d. h. der Mensch, vorhanden ist und mit Rücksicht auf die Inhärenz-Verbindung die sprachliche Vorstellung der Rüsselträger, der Bezahnte, so giebt keine solche Vorstellung wie das Wort „Topf" hat den Topf, oder das was das Wort Topf hat, ist der Topf, und der Sinn ist, zwischen dem Worte und dem Sinne findet weder eine Berührungs-, noch eine Inhärenz-Verbindung Statt. V.

20. Angeordnete, d. h. nach dem Beschlusse Gottes, in solcher Weise, dass mit diesem oder jenem Worte dieser oder jener Sinn zu verstehen ist. Das Wort, welchem Gott diesen Sinn nach seinem Beschlusse gegeben, bringt diesen Sinn hervor. Demnach ist die Verbindung zwischen Wort und Sinn eben das Belieben, die Anordnung Gottes, und von dieser abhängig, gleichwie ein von der

Zahnspitze eines Ichneumon berührtes Kraut jedes Gift vertilgt. Diese Anordnung nun wird zuweilen aus dem Gebrauche erkannt, wie wenn auf das Wort des Befehlenden: „Bring den Topf" der dabei stehende Knabe auf das Wissen des Befohlenen, welcher einen Gegenstand mit muschelförmigem Nacken herbeibringt, schliesst, nämlich auf diese Weise, diese Thätigkeit von jenem (dem Befohlenen) ist durch Wissen hervorgebracht, weil es eine Thätigkeit gleich der meinigen ist. Dieses Wissen aber ist durch dieses Wort entstanden weil es nach demselben offenbar geworden ist; der Gegenstand dieses Wissens ist jenes Etwas mit muschelförmigem Nacken, welches Topf genannt wird. Durch diesen Prozess des Anordnens u. Holens entsteht bei dem Knaben das Wissen des Topfes, des Gewebes u. s. w. Zuweilen wird (die göttliche Anordnung) erkannt durch das unmittelbare Wort derer, welche Autorität besitzen, wie: Jener Gegenstand mit muschelförmigem Nacken wird Topf genannt, — zuweilen durch Vergleichung wie: der Gavaya ist dem Rinde ähnlich, oder: wie der Mudga (phaseolus mungo) ist die Mudgaparṇî (phaseolus trilobus), oder: wie der Mâsha (a sort of kidney bean, phaseolus radiatus), ist die Mâshaparṇî (a kind of leguminous shrub, glycine debilis), bei diesen und anderen Beispielen durch Vergleichung des gemeinsamen Charakters, — zuweilen auch durch Schmähreden, wie wenn Jemand, welcher Schmähworte wie die folgenden gehört hat: Weh dem Kameele mit übergrosser Oberlippe, langem Halse, das harte Dornen frisst, diesem hässlichsten Geschöpfe, bei der Wahrnehmung eines solchen Körpers der Meinung ist, dies ist jenes Kameel, — zuweilen durch Gleichstellung mit bekannten Wörtern, wie nach Anhörung einer solchen Rede, wie: in dem aufgeblühten Kelche des Lotus trinkt Honig der Honigmacher, (die Meinung entsteht), jenes (Insekt) da wird Honigmacher genannt, weil es in dem aufgebrochenen Lotuskelche Honig trinkt, oder auch: süss singt im Mango-Baum der Pika (indische Kukuk).

Dies nun ist entweder ein Schluss, oder ein Wort, welches durch die Kraft der gemeinsamen Beziehung auf bekannte Worte (pada) den Sinn hervorbringt, oder es ist eine besondere Art der Vergleichung, indem der Begriff des Subjects für das Honigtrinken, nämlich der verschiedene (antara) Charakter der Bienen und anderer Individuen herbeigezogen wird. Nach der Taittâtika (nach der Vivriti die Mîmânsâka) kommt die Anordnung der Gattung zu, indem das Individuum durch Andeutung (âkshepatah) hinzutrete. Die Prâbhâkara behaupten, die Kraft (çakti) komme beiden zu, der Gattung und dem Individuum; aber bei dem Antheil der Gattung erkannt, bei dem Antheil des Individuums seinem Charakter nach wirklich setze sie in Thätigkeit (prayojikâ). Die Anordnung ist aber Kraft, und der Sinn des Wortes ist Individuum; Form und Gattung; dies ist die Ansicht der Alten. U.

21. Durch zwei (Körper), welche einen und denselben Raum haben, so wie durch zwei (Körper), welche eine und dieselbe Zeit haben und weiter und nicht weiter sind, (werden) die Begriffe des Fernen und des Nahen (hervorgebracht).

---

21. Durch zwei, nämlich Körper, welche einen Raum haben. Der Ausdruck „einen Raum haben" könnte auch einen ähnlichen Raum bedeuten; durch solche (Körper) aber würden die Begriffe der Ferne und Nähe nicht hervorgebracht, noch auch durch dieselben der Gebrauch entstehen; deshalb ist gesagt „und weiter und nicht weiter sind". Das Nahe-Sein meint das Wenige der Verbindung zwischen Verbundenen, das Weit-Sein das Viele derselben, und der Sinn ist, durch Körper von solcher Beschaffenheit. Hierdurch ist die inhärente Ursache angegeben (nämlich zwei Körper von solcher Beschaffenheit). Die nicht-inhärente Ursache ist die Berührung des Raums und der beiden Körper, in folgender Art: Für einen nach Osten blickenden Menschen werden mit Rücksicht auf den einen von zwei östlich gelegenen Körpern ein Viel der Berührung zwischen den sich Berührenden, und mit Rücksicht auf den anderen Körper ein Wenig derselben, und in dieser Beziehung die Begriffe der Ferne und Nähe entstehen. (Damit) ist die nicht-inhärente Ursache angegeben. —

Durch zwei Körper, die nahe und weit sind, d. h. durch den Gegenstand, wird das den Gegenstand habende, d. h. die Vorstellung angedeutet. Demnach ist das vervielfältigende Wissen als die Mittel-Ursache angegeben. Durch zwei Körper, welche e i n e n Raum haben, sollen die Begriffe der Ferne und Nähe entspringen; deshalb entstehn sie nicht überall. Das vervielfältigende Wissen entsteht in Einem Zuschauer; deshalb entstehn (jene Begriffe) nicht unbedingt; nach der Regel des vervielfältigenden Wissens entstehn sie nicht immer. Weil sie (die Ferne und Nähe), welche durch die Kraft der Ursache entstanden, durch die Wahrnehmung erwiesen werden, so giebt es keine gegenseitige Abhängigkeit (derselben); denn sonst würden sie weder hervorgebracht, noch vorgestellt; wären sie nämlich von einander abhängig, so gäbe es von beiden weder ein Entstehn, noch eine Vorstellung. Nun werden aber Ferne und Nähe vorgestellt, und diese Vorstellung ist ohne ein Entstehn von jenen unmöglich.

„Von zwei Körpern, welche Eine Zeit haben"; hier werden zeitliche Ferne und Nähe gemeint. Welche Eine Zeit haben, nämlich zwei Körper, welche Eine, d. h. die gegenwärtige Zeit haben, einen jungen und einen alten Körper. Nähe meint die Geburt, welche durch wenigere, Ferne die, welche durch mehrere Sonnenumläufe entfernt ist. Auch hier wird durch den Gegenstand das, was den Gegenstand hat, d. h. das Wissen angedeutet. Demnach sind der junge und der alte Körper die inhärenten Ursachen, die

Berührung zwischen der Zeit und den beiden Körpern ist die nicht-inhärente Ursache, die Mittel-Ursache mit Rücksicht auf die Nähe das Wissen der Geburt, welche um wenigere Sonnenumläufe, und mit Rücksicht auf die Ferne das Wissen der Geburt, welche um mehrere Sonnenumläufe entfernt ist. Diese, Ferne und Nähe, entstehen auch für zwei Körper, deren Raum und Ort nicht geregelt sind.

Hier geschieht die Zerstörung der räumlichen Ferne und Nähe auf siebenfache Weise, die Entstehung derselben aber gleichzeitig; sonst würde ihnen gegenseitige Abhängigkeit zukommen, nämlich: 1. Durch die Zerstörung des vervielfältigenden Wissens. 2. Durch die Zerstörung der nicht-inhärenten Ursache, d. h. der Berührung. 3. Durch die Zerstörung der inhärenten Ursache, d. h. der Substanz. 4. Durch die Zerstörung der inhärenten und nicht-inhärenten Ursache. 5. Durch die Zerstörung der Mittel- und nicht-inhärenten Ursache. 6. Durch die Zerstörung der Mittel- und inhärenten Ursache und 7. durch die Zerstörung der Mittel-, der nicht-inhärenten und der inhärenten Ursache.

1. Durch Zerstörung des vervielfältigenden Wissens:

Entstehn des Begriffs der Ferne (und) allgemeines Wissen des Begriffs der Ferne; — sodann Zerstörung des vervielfältigenden Wissens, — durch dessen Zerstörung während der Zeit des Wissens der durch den Begriff der Ferne bestimmten Substanz Zerstörung des Begriffs der Ferne. Alles ist (hier) wie bei der Zerstörung der Zweiheit zu denken.

2. Auch durch die Zerstörung der nicht-inhärenten Ursache, wie folgt:

Wenn das vervielfältigende Wissen Statt findet, so entsteht Bewegung in dem Körper, welcher das Substrat des Begriffs der Ferne ist, — wenn sodann der Begriff der Ferne entsteht, so findet Trennung zwischen dem Raum und dem Körper Statt, — wenn sodann das allgemeine Wissen des Begriffs der Ferne entsteht, so wird die Berührung zwischen dem Raum und dem Körper zerstört, — sodann durch das allgemeine Wissen erfolgt die Zerstörung des vervielfältigenden Wissens, — sodann durch die Zerstörung der Berührung zwischen dem Raum und dem Körper die Zerstörung der Begriffe der Ferne und der Nähe. —

Weil hier nun die Zerstörung des vervielfältigenden Wissens zu gleicher Zeit mit der Zerstörung des Begriffs der Ferne geschieht, so ist dies (das vervielfältigende Wissen) nicht das Zerstörende.

Wenn gesagt wird: Durch die Zerstörung der nicht-inhärenten Ursache bei der Zerstörung der Eigenschaft, ebenfalls durch die Zerstörung der Berührung zwischen der Seele und dem innern Sinn bei der Zerstörung der Selbst-Reproduction, des Geschickes u. s. w. möchte grosse Verwirrung entstehn, — so läugnen wir dies; denn weil wegen des Begriffs des Fern-Seins der Begriff der Ferne un-

---

fassend und das Fern-Sein nicht vorhanden wäre, wenn das Substrat des Begriffs Ferne anders wohin sich bewegte, so würde der Begriff der Ferne nothwendig aufhören. Auch giebt es sodann nicht ein anderes Zerstörendes; sonst, weil (ein solches Aufhebendes) nicht vorgefunden würde, wird die Zerstörung der Berührung eben als das Zerstörende angenommen; (doch) wenn auch eine Wirkung der Selbst-Reproduction, des Geschicks u. s. w. lange Zeit betrachtet wird, so ist doch die Annahme einer solchen Zerstörung nicht (nothwendig). Dies dient indess (nur) zur Andeutung; auch durch die Zerstörung der Verbindung eines solchen Raumes mit der Gränze und dem Zuschauer werden Ferne und Nähe zerstört, weil es dem Argumente ähnlich ist.

3. Auch durch die Zerstörung der inhärenten Ursache wird zuweilen der Begriff der Ferne zerstört, folgendermassen:

Wenn durch die in einem Theile des Körpers hervorgebrachte Bewegung Trennung von einem anderen Theile Statt findet, so entsteht das vervielfältigende Wissen, — durch die Trennung Zerstörung der Anfangs-Verbindung des Körpers (und) Entstehung des Begriffs der Ferne, — im folgenden Augenblicke durch die Zerstörung der Berührung Zerstörung der Substanz (und) das allgemeine Wissen des Begriffs der Ferne, — durch die Zerstörung der Substanz Zerstörung des Begriffs der Ferne, und Zerstörung des vervielfältigenden Wissens durch das allgemeine Wissen. Deshalb wegen der Gleichzeitigkeit erfolgt die Zerstörung des Begriffs der Ferne durch die Zerstörung des vervielfältigenden Wissens.

4. Zuweilen wird der Begriff der Ferne durch die Zerstörung der Substanz und des vervielfältigenden Wissens zerstört, wie folgt:

Bewegung in einem Theile des Körpers (und) Entstehn des vervielfältigenden Wissens, — sodann Trennung von einem anderen Theile, (und) Entstehn des Begriffs der Ferne, — sodann Zerstörung der Anfangs-Berührung und allgemeines Wissen, — sodann Zerstörung der Substanz und des vervielfältigenden Wissens, — sodann Zerstörung des Begriffs der Ferne.

5. Zuweilen wird der Begriff der Ferne zerstört durch die Zerstörung der Substanz und der Berührung, wie folgt:

Wenn die Trennung des Theils der Substanz erfolgt, finden Bewegung des Körpers und Entstehn des vervielfältigenden Wissens Statt, — sodann Zerstörung der Verbindung der Theile, Trennung des Körpers vom Raume und Entstehn des Begriffs der Ferne, — sodann durch die Zerstörung der Substanz und der Berührung zwischen Raum und Körper Zerstörung des Begriffs der Ferne, — durch das allgemeine Wissen die Zerstörung des vervielfältigenden Wissens.

6. Zuweilen wird der Begriff der Ferne durch die Zerstörung der Berührung und des vervielfältigenden Wissens zerstört, wie folgt:

Entstehn des Begriffs der Ferne, und Bewegung im Körper, —

allgemeines Wissen und Trennung, — Zerstörung des vervielfältigenden Wissens und der Berührung zwischen Raum und Körper, — sodann Zerstörung des Begriffs der Ferne.

7. Zuweilen durch die Zerstörung der inhärenten, der nicht-inhärenten und der Mittel-Ursache, wie folgt:

Zu gleicher Zeit finden Statt Entstehn des Begriffs der Ferne, Trennung eines Theils des Körpers und Bewegung im Körper, — sodann allgemeines Wissen des Begriffs der Ferne, Zerstörung der Berührung des Theils, und Trennung zwischen dem Raum und dem Körper, — sodann durch die gleichzeitig entstandenen Zerstörungen des vervielfältigenden Wissens, der Substanz und der Verbindung zwischen dem Raume und dem Körper die Zerstörung der räumlichen Ferne oder Nähe. —

Die Zerstörung der durch die Zeit hervorgebrachten Ferne und Nähe jedoch hängt nicht ab von der Zerstörung der nicht-inhärenten Ursache; (nämlich) wie bei der Zerstörung der Berührung zwischen dem Raum und dem Körper unter zwei räumlichen (Körpern) eine Zerstörung des Nahe-Seins und des Fern-Seins Statt fand, so findet sie nicht zwischen zwei zeitlichen Statt, weil diese, wenn die inhärente Ursache, oder auch das vervielfältigende Wissen, oder auch beides zerstört wird, zerstört werden, und so sind drei Fälle (pakshah) wie zuvor zu erwägen. U.

Durch zwei Körper, die näher und ferner sind, d. h. Gegenstände eines Wissens sind, welches das Substrat mehrer oder weniger Berührungen mit der Sonne ist, wird der Gebrauch des Fernen und Nahen hervorgebracht. Demnach das Wissen des Substrats für mehre Berührungen mit der Sonne ist mit Rücksicht auf die räumliche Ferne die Mittel-Ursache, die Berührung des Raums mit dem Körper, welcher das Substrat von jenem (dem Wissen) ist, die nicht-inhärente Ursache, und der Körper, welcher der Gegenstand eines solchen Wissens ist, die inhärente Ursache. Die Mittelursache der räumlichen Nähe ist das Wissen des Substrates für wenigere Berührungen mit der Sonne, die inhärirende Ursache der Körper, welcher Gegenstand von jenem (Wissen) ist, und die nicht-inhärente Ursache die Berührung des Raums mit einem solchen Körper. Für den, welcher sich in Pâtaliputtra befindet, findet nämlich der Gebrauch Statt, dass Prayâga weiter ist als Kâçi, und Kâçi näher als Prayâga. Der Gegenstand von diesem (Gebrauche) die Ferne, wird mit Rücksicht auf Prayâga hervorgebracht, weil dies (Prayâga) gewusst wird als das Substrat für mehrere Berührungen mit der Sonne. Der Begriff der Nähe aber entspringt mit Rücksicht auf Kâçi, weil es gewusst wird als das Substrat für wenigere Berührungen mit der Sonne.

Ferner, durch zwei Körper, welche eine Zeit haben, denen eine Zeit durch Berührung angehört, und weiter und nicht weiter sind, d. h. welche gewusst werden als das Substrat von mehreren oder wenigeren Umläufen der Sonne, wird der Gebrauch des Fernen

22. Durch die Ferne der Ursache so wie durch die Nähe der Ursache (entstehn die Begriffe der Ferne und Nähe).
23. Dass den Begriffen der Ferne und Nähe die Begriffe der Ferne und Nähe nicht zukommen, ist mit den Begriffen des Kleinen (aṇu) und Grossen erklärt.
24. Durch die Bewegungen (sind) die Bewegungen erklärt.
25. Durch die Eigenschaften die Eigenschaften.
26. Das, von welchem für Wirkungen und Ursachen (die Vorstellung): „dies ist in diesem" entsteht, dies ist Inhärenz.

---

und Nahen hervorgebracht; denn solches ist Gebrauch, dass der Erwachsene ferner (älter) als der Jüngling, und dieser näher (jünger) ist als der Erwachsene. Dieser ist die inhärente Ursache des Begriffs des Fernen, als des Gegenstandes jenes (Gebrauches). Die Berührung der grossen Zeit mit diesem (dem Erwachsenen) ist die nicht-inhärente Ursache, und das Wissen des Substrates für die mehreren Bewegungen der Sonne die Mittel-Ursache. Wiederum ist der Jüngling die inhärente Ursache des Begriffs der Nähe, die Verbindung der grossen Zeit mit dem Körper des Jünglings die nicht-inhärente Ursache, und das Wissen mit Rücksicht auf den Jüngling als das Substrat der wenigeren Sonnenumläufe, als sie beim Erwachsenen Statt finden, die Mittel-Ursache. V.

22. In diesem Sûtra wird ein Unterschied mit Rücksicht auf die Begriffe der zeitlichen Ferne und Nähe ausgesagt, nämlich: Die Zeit ist die Ursache der Begriffe der Ferne und Nähe. Mit Rücksicht auf die Ferne und Nähe derselben ist die Verbindung der Zeit als die nicht-inhärente Ursache sowohl der Ferne als der Nähe nach der Erklärung ausgesagt; sonst wäre eine Uebereinstimmung (anwaya) unmöglich; denn nicht werden die Begriffe der Ferne und Nähe durch die Begriffe der Ferne und Nähe hervorgebracht; deshalb bedeuten nach der Erklärung die Ausdrücke des Fernen und Nahen die Verbindungen der Zeit, welche jene hervorbringen. U. Die Vivriti erklärt Ferne und Nähe hier als räumliche Ferne und Nähe.

23. Dieses Sûtra entspricht VII. 1, 14, während die beiden folgenden eine Wiederholung von VII. 1, 15 sind.

26. „Das", die Verbindung, von Ursachen und Wirkungen, d. h. von Theilen und Ganzen, von welcher die Vorstellung: „dies ist in diesem", entsteht, dies ist Inhärenz; denn eine solche Vorstellung wie: in den Fäden ist das Gewebe, in den beiden Hälften der Topf, in den Binsen die Matte, hat das Vorhandensein der Fäden u. s. w. in dem Gewebe u. s. w. zum Gegenstande. Und dies Vorhandensein wird durch eine besondere Verbindung geregelt; wäre dies nicht der Fall, so würde wegen der Thatsache einer solchen Vorstellung wie: In den Fäden ist der Topf u. s. w., zu Zeiten (kâlikena) das Vorhandensein der Fäden u. s. w. in dem Topfe u. s. w.

27. Das Verbot der Begriffe der Substanz und der Eigenschaft ist mit dem Sein erklärt.

28. Die Dieselbigkeit der Inhärenz (ist) mit dem Sein (erklärt).

Statt finden, und so ist die Inhärenz eben eine Verbindung, welche ein solches Vorhandensein regelt, weil Berührung zwischen den Theilen und dem Ganzen unmöglich ist. „Für Wirkungen und Ursachen" dient hier nur zur Andeutung; denn die Inhärenz regelt auch das Verhältniss des Stützenden und des zu Stützenden zwischen Eigenschaft und Eigenschaft Habendem, Bewegung und Bewegung Habendem, Gattung und Individuum, beständiger Substanz und Unterschied. Der Beweis für die Inhärenz ist der Schluss, das durch eine Eigenschaft, wie Bewegung u. s. w. bestimmte Wissen hat zum Gegenstand die Verbindung des Bestimmenden und des zu Bestimmenden, weil es unter den Begriff des bestimmenden Wissens fällt, gleich wie das bestimmte Wissen, der stabtragende Mann. Hier ist, weil die Berührung u. s. w. ausgeschlossen, die Inhärenz bewiesen. V.

27. Wie das Sein nicht der Substanz u. s. w. gleich ist, weil es durch ein besonderes Wissen aufgefasst wird, so ist auch die Inhärenz aus demselben Grunde von der Substanz u. s. w. verschieden. Substanz und Eigenschaft dient zur Andeutung; auch die Begriffe der Bewegung u. s. w. sind eingeschlossen. U.

28. Dieselbigkeit, d. h. Einheit. Wie das Eine Sein überall das Wissen „seiend" hervorbringt, so auch bringt die Eine Inhärenz überall das Wissen „inhärirend" hervor, wegen der Nicht-Verschiedenheit (Allgemeinheit) seines Beweisgrundes sowie wegen der Nicht-Existenz eines besonderen Beweisgrundes (s. I. 2, 17); denn nicht erkennen wir für die Inhärenz einen besonderen Beweisgrund, einen sie eintheilenden Beweisgrund, wodurch wir eine Mehrheit (derselben) erhielten. Deshalb ist sie beständig, weil dem, was selbst bei der Verschiedenheit des Raums, der Zeit u. s. w. nicht verschieden ist, gleich dem Sein, Nicht-Beständigkeit nicht angemessen ist. Der Einwand aber, dass, wenn die Inhärenz jene Verbindung wäre, eine Trennung der Fäden und des Gewebes, oder des Gewebes und der Farbe Statt finden würde, ist unhaltbar; weil Nicht-Verbindung nicht da ist, so giebt es auch keine Trennung; denn es giebt kein Dasein der Farbe und des Farbe-Habenden, des Theils und des Ganzen als unverbundenen, durch welches (Dasein) eine Trennung Statt fände. Wird aber behauptet, es giebt eine Nicht-Verbindung, so verneinen wir dies, weil die Möglichkeit dadurch verwehrt wird, dass niemals eine solche Auffassung Statt findet. Die Prâbhâkaras behaupten, dass die Inhärenz vielfach und nicht-beständig sei; dies ist aber unstatthaft; denn es giebt wohl eine Vorstellung, dass die Farbe zerstört, nicht aber, dass die Inhärenz der Farbe zerstört ist. Es ist die Ansicht der Naiyâyikas, dass

Achtes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Unter den Substanzen wurde das Wissen erklärt.

2. Hier sind die Seele und der innere Sinn nicht wahrnehmbar.

---

die Inhärenz wahrnehmbar sei. Auch dies ist unmöglich; die Inhärenz ist kein Gegenstand der Sinne; denn, während es etwas von der Seele Verschiedenes giebt, so ist ein Nicht-Inhärirendes vorhanden, wie der innere Sinn, die Zeit u. s. w. U.

1. Nach der Untersuchung der Ferne und Nähe und nach der dem Wunsche der Schüler eingeschobenen Untersuchung der Inhärenz, nimmt (Kanâda) die Reihenfolge der Aufzählung wieder auf, und erinnert sich an das zuvor aufgezeigte Wissen, um es der Prüfung zu unterwerfen. —

„Unter den Substanzen", unter den Sätzen im dritten Kapitel (III. 1, 1—2), welche die Substanzen bestimmten, „wurde das Wissen erklärt", ausgesagt, und hier muss ergänzt werden als das, wodurch auf die Seele geschlossen wird. Dies nun soll jetzt geprüft werden. V.

2. Und dies Wissen ist zwiefach, Erkenntniss und Nicht-Erkenntniss. Erkenntniss ist vierfach, sofern sie Wahrnehmung, Schluss, Erinnerung und Erkenntniss der Rishi ist. Auch die Nicht-Erkenntniss ist vierfach, Zweifel, Irrthum, Traum und verworrene Vorstellung. Hier nun ist die Schluss-Erkenntniss nicht durch die Sinne hervorgebracht. Weshalb? die Antwort ist: „Hier sind die Seele", nämlich entweder die fremde oder die eigene Seele. Von der eigenen Seele wird ebenfalls die Nicht-Wahrnehmbarkeit ausgesagt, weil mit Rücksicht auf die eigene Seele die gelegentliche Ich-Vorstellung des innern Sinns durch eine solche Vorstellung wie, ich bin bräunlich, mager, langarmig u. s. w. unterdrückt wird. Das „Und" schliesst den Aether, die Zeit, den Raum, und die Substanzen ein, welche Grund-Atome sind. Das durch die Sinne hervorgebrachte Wissen ist wiederum zwiefach, nämlich allwissend oder nicht-allwissend . . . Auch die nicht-allwissende Wahrnehmung ist zwiefach, bestimmt und unbestimmt. U. „Hier", d. h. mit Rücksicht auf den fremden Körper. Die leitende Seele in einem fremden Körper sowie der innere Sinn sind nicht wahrnehmbar, weil bei beiden keine Wahrnehmung Statt findet. V.

Upaskâra und Vivriti bemühen sich vergeblich, den Widerspruch dieses Sûtra mit den früheren Lehrsätzen wegzuerklären. Die Sprache desselben, muss vielmehr zugestanden werden, ist nicht genau. Nach der Lehre kann die Seele ebensowohl durch Wahrnehmung wie durch Schluss erkannt werden: ja in gewisser Hinsicht ist das Letztere nothwendig, indem durch falsche Prämissen die Seele auch als materiell angenommen wird. Warum aber hier die ungenaue Aussage, dass die Seele und der innere Sinn nicht wahrnehmbar sind?

3. Bei der Bestimmung des Wissens ist das Gesetz für die Entstehung des Wissens ausgesprochen.

Wie mir scheint, aus keinem anderen Grunde, als weil Kaṇâda die Beziehung derselben zum wahren Wissen hier hervorheben will, und ihm in dieser Hinsicht die Erkenntniss der Seele durch Schluss die Hauptsache ist.

3. Im dritten Kapitel, wo das Wissen bestimmt wurde, ist eben das Gesetz des Entstehens des Wissens ausgesprochen, d. h. in dem Sûtra (III. 1, 18): „Das, was durch die Verbindung der Seele mit den Sinnengegenständen hervorgebracht wird, ist etwas Anderes", sind die Ursachen des Wissens angegeben. Demnach ist die Seele die inhärente Ursache, die Verbindung der Seele mit dem innern Sinn die nicht-inhärente Ursache, und die Berührung der Gegenstände die Mittel-Ursache des Wissens. Und man muss festhalten, dass die Berührung als Ursache mit Rücksicht auf die Wahrnehmung ausgesagt ist. —

Es scheint mir zweckmässig, hier die weiter ausgebildete Lehre der späteren Schule, wie wir sie z. B. im Bhâshâpariccheda und im Tarka-sangraha finden, zur Vergleichung beizufügen.

Die sinnliche Wahrnehmung beruht auf der Verbindung der Gegenstände mit den Sinnen, oder genau genommen, auf der Verbindung der Seele mit den Gegenständen vermittelst des mit den Sinnorganen in Verbindung stehenden inneren Sinnes. Jene Verbindung der Gegenstände mit den Sinnen entsteht nun auf sechsfache Art.

1. Durch Verbindung, d. h. durch einfache Verbindung eines äussern Gegenstandes mit einem Sinne. Wenn man z. B. ein Haus, einen Baum u. s. w. sieht, so entsteht diese Erkenntniss durch Verbindung des Auges mit dem Hause, Baume u. s. w.

2. Durch Inhärenz in dem Verbundenen, nämlich durch Inhärenz in dem, was mit dem Sinne verbunden ist. Mit dem Sinne nun ist nach 1 die äussere Substanz verbunden; ihr inhäriren aber Eigenschaft und Bewegung, so dass die Eigenschaften und Bewegungen einer Substanz durch Inhärenz wahrgenommen werden.

3. Durch Inhärenz des im Verbundenen Inhärirenden. Was dem Inhärirenden, der Eigenschaft oder der Bewegung, inhärirt, ist die Gattung, zu der es gehört, z. B. die Gattung der Farbe, des Geschmacks, der Bewegung u. s. w. Diese Klassen, oder Begriffe werden demnach durch Inhärenz im Inhärirenden wahrgenommen.

4. Durch Inhärenz, nämlich des Tones mit dem Aether. Der Aether ist die inhärente Ursache des Tones. Wenn ein Ton entsteht, so pflanzt er sich fort bis zu dem in der Ohrhöhle befindlichen Aether, dem Organe des Gehörs, und in diesem wird er wahrgenommen durch Inhärenz.

5. Durch Inhärenz in dem Inhärirenden; das Inhärirende ist

4. Die Ursache der Entstehung des Wissens mit Rücksicht auf die Eigenschaften und Bewegungen, welche in Berührung stehen, ist die Substanz.
5. Bei dem Allgemeinen und Besonderen (entsteht) das Wissen von demselben eben, weil Allgemeines und Besonderes nicht vorhanden ist.

---

der Ton; diesem inhärirt wieder sein Allgemeines, seine Gattung, d. h. die Gattung, oder der Begriff des Tons, welcher demnach durch Inhärenz in dem Inhärirenden wahrgenommen wird.

6. Durch das Verhältniss zwischen dem Bestimmenden und dem zu Bestimmenden, durch welches die Wahrnehmung der Nicht-Existenz geschieht. Wenn ich z. B. wahrnehme, dass dieser Boden keinen Baum hat, so ist das Bestimmende dieser Wahrnehmung die Nicht-Existenz des Baumes das Bestimmende mit Rücksicht auf den Boden, welcher mit dem Auge verbunden ist.

4. Bei dem Wissen, welches bei dem Verbundensein der Eigenschaften und Bewegungen entsteht, ist die Verbindung, welche mit der Substanz Statt findet, d. h. die Inhärenz in der Substanz, welche mit dem Sinne verbunden ist, die Ursache. Deshalb ist bei der Wahrnehmung der Substanz die Verbindung des Sinns die Ursache (die mittelbare Ursache), — bei der Wahrnehmung der Eigenschaft u. s. w., welche der Substanz inhärirt, die Inhärenz in der Substanz, welche mit dem Sinne verbunden ist, — bei der Wahrnehmung des in der Substanz in der Form des Tons Inhärirenden die Inhärenz im Gehör Ursache, d. h. überall ist die Verbindung, welche mit der Substanz Statt findet, mittelbare Ursache (hetuḥ). Bei dem Sichtbaren und Tastbaren ist die Angemessenheit (angemessene Grösse) der Substanz eingeschlossen. V.

5. Auch bei der Wahrnehmung des Allgemeinen ist die Verbindung, welche mit der Substanz Statt findet, die Ursache. Um dies festzustellen, wird gesagt: Das Wissen, welches bei dem Allgemeinen, dem Sinn, und dem Besonderen, den Begriffen der Substanz u. s. w. Statt findet, entsteht von demselben eben, d. h. von dem Verbundensein, welches mit der Substanz Statt findet. Weshalb werden nun Allgemeinheiten, gleich der Substanz, nicht durch blosse Verbindung mit den Sinnen wahrgenommen? Die Antwort darauf ist, weil Allgemeines und Besonderes (sâmânyaviçeshâbhâvât) nicht vorhanden ist, d. h. weil das Besondere des Allgemeinen, nämlich der Begriff der Substanz nicht vorhanden ist. Demnach, weil die Allgemeinheiten wegen ihres Mangels an Substanzialität (und deshalb) wegen der Unmöglichkeit einer Verbindung mit einem Sinne, nicht aufgefasst werden durch ein Verbundensein, welches nicht in der Substanz Statt findet, werden sie aufgefasst durch die Verbindung, welche mit der Substanz Statt findet. V.

Gewiss wäre es einfacher zu erklären, weil Allgemeines und

6. (Das Wissen, welches entsteht) bei Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen, ist abhängig von dem Allgemeinen und Besonderen.
7. (Das Wissen, welches entsteht) mit Rücksicht auf die Substanz, ist abhängig von der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung.

Besonderes nicht an sich vorhanden sind. Die Erklärung der Vivriti ist weit hergesucht, und doch nicht genügend, weil sie die Frage erlaubt, warum denn Allgemeinheiten nicht vorhanden sind.

6. Ist nun, wie bei dem Allgemeinen und Besondern (den Gattungen) ein von demselben unabhängiges Wissen Statt findet, weil bei ihm kein Allgemeines und Besonderes vorhanden ist (d. h. weil es keine Gattung der Gattung giebt), so auch bei Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen das Wissen unabhängig von denselben? Die Antwort darauf ist verneinend; denn bei den Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen giebt es jedenfalls ein Wissen, bestimmt durch die Begriffe der Substanz, Eigenschaft und Bewegung; ein bestimmtes Wissen aber wird durch die Verbindung des Sinns mit einem Bestimmenden und Bestimmbaren hervorgebracht, und ist deshalb vom Allgemeinen und Besonderen abhängig; denn „diese Substanz", „diese Eigenschaft", „diese Bewegung", ist ein bestimmtes Wissen. U.

Das den Charakter der Wahrnehmung an sich tragende Wissen, welches bei Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen entsteht, ist abhängig vom Allgemeinen und Besondern, d. h. es hat den Charakter der besondern Gattung, indem jene (Substanz, Eigenschaft und Bewegung) nicht, gleich den Allgemeinheiten, sich durch sich selbst offenbaren. V.

7. Findet nun auch bei der Substanz nur ein solches Wissen Statt, welches vom Allgemeinen und Besondern abhängig ist? Die Antwort darauf ist verneinend. In dem Wissen z. B. „die glockentragende, weisse Kuh schreitet", ist die Substanz, nämlich die Glocke, das Bestimmende, weiss ist eine Eigenschaft, und schreitet eine Bewegung. Demnach: ein bestimmtes Wissen ist unmöglich ohne Auffassung eines Bestimmenden, oder ohne Verbindung mit einem Bestimmenden; d. h. mit Rücksicht auf das Wissen einer Substanz ist (dieses) abhängig von der Substanz, Eigenschaft und Bewegung. U.

Die Wahrnehmung, welche mit Rücksicht auf die Substanz entsteht, ist von der Substanz, Eigenschaft und Bewegung abhängig, setzt dieselben in der Art des Bestimmenden voraus, d. h. hat den Charakter der Substanz, Eigenschaft und Bewegung. Demnach eine solche Wahrnehmung wie, „dieser ist weiss", „dieser bewegt sich", hat in dem Punkte des „Diesen" den Charakter der Substanz u. s. w. V.

8. Bei Eigenschaften und Bewegungen findet kein von Eigenschaften und Bewegungen abhängiges Wissen Statt, weil sie keine Eigenschaften und Bewegungen haben.
9. Weil das Inhärirende Weisse hat, und weil das Wissen des Weissen vorhanden ist, so findet ein Wissen Statt mit Rücksicht auf das Weisse (den weissen Gegenstand); (deshalb) sind beide (das weisse Ganze und jenes Wissen) die Ursachen der Wirkung.

---

8. Bei den Eigenschaften und Bewegungen, welche zu bestimmen sind, findet ein Wahrnehmungs-Wissen, welches von Eigenschaft und Bewegung abhängig wäre, d. h. welches den Charakter der Eigenschaft und Bewegung an sich trüge, nicht Statt, weil sie keine Eigenschaften und Bewegungen haben, d. h. weil es in den Eigenschaften und Bewegungen keine Eigenschaften und Bewegungen giebt. V.

9. Durch den Namen „dessen, was Inhärenz hat", wird die Ursache der Verbindung erklärt. Demnach, weil die Inhärenz der Eigenschaft nicht in der Eigenschaft, und die Inhärenz der Bewegung nicht in der Bewegung Statt findet, entsteht in diesem und jenem Wissen die Abhängigkeit von Eigenschaft und Bewegung nicht durch das Bestimmende, sondern durch das zu Bestimmende, und auf diese Weise sind in einer solchen Vorstellung wie, „die Muschel ist weiss", die Inhärenz der Weisse, die Eigenschaft der Weisse und das bestimmende Wissen der Weisse als Ursache angegeben. Demnach sind die bestimmende Verbindung und das bestimmende Wissen derselben die Ursache mit Rücksicht auf eine wahrhafte sinnliche Erkenntniss, und hiermit ist alles vorhin Gesagte abgeschlossen. U.

Wird nun eingewandt: Gesetzt auch, dass in Eigenschaften und Bewegungen diese nicht vorhanden sind, so ist doch, wenn ein Wissen von Eigenschaften und Bewegungen Statt findet, mit Rücksicht auf Eigenschaften und Bewegungen eine durch diese bestimmte Erkenntniss kaum auszuschliessen, — so ist die Antwort: „Weil das was Inhärenz hat", d. i. die Inhärenz der Weisse, „Weisse hat", weisse Farbe hat, „und weil das Wissen des Weissen vorhanden ist", weil ein bestimmendes Wissen von der Art der weissen Farbe vorhanden ist, „so findet mit Rücksicht auf das Weisse", auf den weissfarbigen Gegenstand, eine Muschel u. s. w. „ein Wissen" Statt. Dies ist weiss, d. h. es entsteht eine wahrhafte Wahrnehmung, wo die weisse Farbe das Bestimmende ist. Deshalb ist beides, nämlich das, was die weisse Farbe hat und das Wissen der weissen Farbe, die Ursache der Wirkung, nämlich der wahrhaften Wahrnehmung von der Art der weissen Farbe. Mit Rücksicht auf die wahrhafte Erkenntniss von der Art der weissen Farbe ist daher vermittelst der Inhärenz-Verbindung beides, nämlich das, was weisse Farbe hat, und das Wissen der weissen Farbe, regelnd, und

10. Bei Substanzen finden keine (Erkenntnisse Statt, welche gelten könnten) als gegenseitige Ursachen.
11. In Kraft der Nicht-Gleichzeitigkeit der Ursachen (der Erkenntnisse) und in Kraft der Folge der Ursachen (der Erkenntnisse) findet die Folge der Erkenntnisse des Topfes und Gewebes u. s. w. Statt, nicht in Kraft des Verhältnisses von Ursache und Wirkung.

---

der Sinn ist, dass ohne ein Bestimmendes in der Form von Eigenschaft und Bewegung es mit Rücksicht auf Eigenschaften und Bewegungen keine wahrhafte Wahrnehmung einer solchen Art giebt. V.

10. Wenn nach der Wahrnehmung „dieser Topf" die Wahrnehmung „dies Gewebe" entsteht, ist dann nicht das Wissen des Topfes die Ursache des Wissens des Gewebes, indem jenes zuvor da war? Demnach möchte wohl das Wissen des Gewebes niemals ohne das des Topfes sein. Der Zweifel dieser Art wird in dem vorliegenden Sûtra gelöst: „Bei Substanzen", bei Erkenntnissen von Substanzen, welche nicht Substanzen bestimmen, und welche (zugleich) in dem Verhältnisse des Vorangehenden und Nachfolgenden stehen, finden nicht Statt „Erkenntnisse", — so muss man hier ergänzen, welche gegenseitige Ursache (von einander) wären. Demnach, obwohl das Wissen des Topfes dem des Gewebes vorangehn mag, so ist sie doch nicht die Ursache, weil ein unabänderliches Vorangehn nicht Statt findet. V.

11. Die Folge der Erkenntnisse „Topf", „Gewebe" hängt von der Folge der Ursachen ab, nicht von dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Wie ist nun die Folge der Ursachen? Die Antwort darauf ist „in Kraft der Nicht-Gleichzeitigkeit der Ursachen", und so ist die Gleichzeitigkeit der Ursachen verboten. Deshalb, obwohl verschiedene Ursachen von Erkenntnissen vorhanden sind, so findet doch keine Gleichzeitigkeit Statt. Wenn aber Gleichzeitigkeit der Ursachen Statt fände, dann wäre auch Gleichzeitigkeit der Wirkungen möglich. Demnach, die Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntniss ist der Beweis für (das Dasein des) innern Sinns. U.

Die Vivriti schliesst diesen Abschnitt mit folgender Zusammenfassung. Erkenntniss ist zuerst zweifache Auffassung und Erinnerung. Die Auffassung ist wiederum nach der Ansicht Kaṇâda's zwiefach nach ihrer Eintheilung in Wahrnehmung und Schluss. Die Wahrnehmung sodann ist nach ihrer Entstehung aus den verschiedenen Sinnesorganen sechsfach, nach der Theilung aber von bestimmter und unbestimmter zwiefach, und wiederum zwiefach nach ihrer Eintheilung in gewöhnliche und nicht-gewöhnliche. Der Schluss ist dreifach; nämlich nach der dreifachen Art, wie er aus dem Schliessen entstand, nämlich entweder nur einschliessend, oder nur ausschliessend, oder einschliessend und ausschliessend zugleich. Hier ist dies zu bemerken, dass der nur einschliessende Schluss Statt

Zweiter Abschnitt.

1. (Solche Erkenntnisse, wie:) Dies ist jener, durch Dich ist es gethan, gieb jenem Speise, hängen vom Wissen ab.
2. Weil (sie) bei dem Gesehenen Statt finden, bei dem Nicht-Gesehenen nicht Statt finden.
3. (Das Wort) Gegenstand bezieht sich auf Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen.

---

findet bei solchen Gründen, wie Wissbarkeit u. s. w., der nur ausschliessende, wo z. B. das Erd-Element von den von der Erde verschiedenen Elementen durch den Begriff des Geruch-Habens ausgeschlossen wird, der zugleich einschliessende und ausschliessende aber, wie z. B. der Berg raucht, weil er raucht.

Erinnerung, abhängig von dem Einbildung genannten gleichartigen Eindruck, welcher abhängt von der rücksichtslosen Gewissheit, ist nur einfach.

Auf andere Weise ist wiederum Erkenntniss zwiefach, Wahrheit und Nicht-Wahrheit. Wahrheit ist eine gleichartige Erkenntniss mit Rücksicht auf ein Gleichartiges, Nicht-Wahrheit eine derartige Erkenntniss, wo ein Derartiges nicht vorhanden ist. Auch ist Erkenntniss zweifach nach der Eintheilung in Zweifel und Gewissheit. Zweifel ist ein Wissen, charakterisirt durch Vorhandensein und Nicht-Vorhandensein eines Entgegengesetzten in einem Subjekte, Gewissheit ein Wissen, wo ein derartiges Verhältniss nicht vorhanhanden, und welches derartig ist. V.

1. Solche Erkenntnisse, wie „dieser Topf“, „jenes Gewebe“ hängt vom Wissen ab, ist etwas, wo das Wissen das Bestimmende ist, indem die Ausdrücke „dieser“, „jener“ in einem wahrnehmbaren Gegenstande ihren Sinn haben; ein Wissen in der Form der Wahrnehmung ist in einer solchen Erkenntniss das Bestimmende. Weil das Wort „Du“ dadurch, dass es auf einem Wissen beruht, welches durch sich selbst hervorgebracht wird, seinen Sinn hat in dem Gegenstande der Absicht der Sprechers, so ist die Erkenntniss, welche durch den Satz: „durch Dich ist es gethan“, hervorgebracht wird, eine solche, wo das Wissen das Bestimmende ist. Auch die durch Rede entstandene Erkenntniss: Gieb jenem Speise, wo „jene“ „diesen“ bedeutet, ist eine solche, wo das Wissen in der Form der Wahrnehmung das Bestimmende ist. V.

„Weil sie Statt finden“, weil die Anwendung von Ausdrücken wie „dieser“ u. s. w. Statt findet „bei dem Gesehenen“, Gewussten, welches durch ein im Wissen enthaltenes Prädikat bestimmt ist, „weil sie nicht Statt finden“, weil eine solche Anwendung nicht Statt findet, bei dem Nicht-Gesehenen, Nicht-Gewussten, welches nicht durch ein im Wissen enthaltenes Prädikat bestimmt ist, so haben jene Erkenntnisse ihren Sinn in einem (Gegenstande), welcher durch ein im Wissen enthaltenes Prädikat bestimmt ist.

3. Dagegen Gautama.

4. Bei den Substanzen wurde das Bestehen aus den fünf Elementen (dem Körper) abgesprochen.
5. Durch Mehrheit und durch Geruch-haben ist die Erde das dem Geruchs-Wissen zu Grunde Liegende.
6. Auf dieselbe Weise (sind) das Wasser, das Licht und die Luft (das dem Geschmacksinn, dem Gesichtssinn und dem Tastsinn zu Grunde Liegende).

Neuntes Buch.

Erster Abschnitt.

1. (Eine Wirkung ist) vorher nicht-seiend, weil Bewegungen und Eigenschaften nicht (darauf) angewandt werden.

---

4. „Bei den Substanzen", bei den Sûtras, welche die Substanz feststellten. Demnach, keine Substanz, welche ein Körper u. s. w. ist, besteht aus den fünf Elementen, sondern alle Körper und Sinne sind durch je ein Element hervorgebracht. V.

5. Das, wovon das Wissen, die Wahrnehmung des Geruches entsteht, ist das Geruchs-Wissen, der Geruchssinn. Hier ist die Erde, als feines Element, das zu Grunde Liegende, d. h. die inhärente Ursache. „Durch Mehrheit, dadurch nämlich, dass die Erde angefangen ist von Theilen, welche nicht durch Wasser u. s. w. unterdrückt sind." Eben so ist sie es durch das Geruch-Haben. Der Geruchssinn ist nicht durch Wasser u. s. w. hervorgebracht, weil er den Geschmack u. s. w. nicht auffasst, und der vollständige Sinn ist, dass das Geruch-Haben hier (Statt findet), weil nur durch die Verbindung mit der Auffassung der Geruch aufgefasst wird. V.

6. Bei der Auffassung des Geschmacks, dem Geschmackssinn, ist das Wasser das zum Grunde Liegende, bei der Auffassung der Farbe, dem Gesichte das Licht, bei der Auffassung der Tastbarkeit, dem Tastsinne die Luft, weil der Geschmacksinn u. s. w. nur den Geschmack u. s. w. auffasst. V.

Im Texte steht noch „weil Geschmack, Farbe und Tastbarkeit nicht verschieden sind". Die Vivriti hält dies für einen Zusatz, der durch die Unachtsamkeit eines Abschreibers entstanden ist; dies ist um so wahrscheinlicher, als diese Worte nicht durch den Upakâra erklärt sind.

1. „Eine Wirkung", wie ein Topf u. s. w. ist „vorher", vor seiner Entstehung „nicht seiend", weil es nicht gebräuchlich ist, Bewegungen und Eigenschaften darauf anzuwenden. So wie nach der Entstehung des Topfes es gebräuchlich ist, Bewegungen und Eigenschaften darauf anzuwenden, wie wenn man sagt, der Topf steht, der Topf bewegt sich; der Topf ist schwarz u. s. w., so giebt es vorher (vor seiner Entstehung) nicht eine solche Anwendung. Deshalb ist die Ansicht, dass die Wirkung (vor ihrer Entstehung) da sei, widerlegt, und die Nicht-Existenz des Topfes

2. (Eine) seiende (Wirkung) wird nicht-seiend.
3. Weil auf das Nicht-Seiende keine Anwendung von Bewegung und Eigenschaft Statt findet, so ist (das Seiende) ein Verschiedenes.
4. Das Seiende ist auch das Nicht-Seiende.

---

vor seiner Entstehung steht fest. Diese Nicht-Existenz ist durch ihr Gegentheil hervorgebracht; wie gäbe es sonst, wenn er (der Topf) nach der Ursache existirte, nicht wieder eine Hervorbringung des Hervorgebrachten? Auch die Wahrnehmung: Hier wird jetzt ein Topf da sein, ist ein Beweis der vorhergehenden Nicht-Existenz. V.

2. So wie vor der Thätigkeit der Ursache durch Wahrnehmung und Schluss das Nicht-Sein der Wirkung bewiesen wird, so wird auch nach der Thätigkeit einer zerstörenden Ursache, eines Hammers u. s. w., durch Wahrnehmung und Schluss eine seiende Wirkung, z. B. ein Topf, als jetzt nicht-seiend bewiesen. Diese Nicht-Existenz heisst Zerstörung; denn es giebt ein solches Wissen wie: der Topf ist vernichtet, zerstört; der oben gehörte Ton „Ga" ist jetzt nicht da. U.

3. „Das Seiende" muss hinzugefügt werden. Von dem Nicht-Seienden ist das Seiende verschieden. Weshalb? Die Antwort ist „Weil keine Anwendung von Bewegung und Eigenschaft (auf das Nicht-Seiende) Statt findet". Zur Zeit der Zerstörung ist nämlich der Topf nicht vorhanden; es giebt keine Anwendung wie: Der Topf ist da; jetzt hat der Topf Farbe; bringe den Topf u. s. w.; deshalb, weil es ihm entgegengesetzt ist, ist das Seiende etwas von dem Nicht-Seienden Verschiedenes. U.

4. Wo das Seiende, wie ein Topf u. s. w. wie ein Nicht-Seiendes zur Anwendung kommt, da wird die Nicht-Existenz der Identität vorgestellt. Es giebt nämlich eine solche Vorstellung wie „das nicht-seiende Pferd ist die Identität des Rindes", „das nicht-seiende Rind ist die Identität des Pferdes", „das nicht-seiende Gewebe ist die Identität des Topfes", „der Nicht-Topf ist das Gewebe, das Nicht-Pferd ist das Rind, das Nicht-Rind ist das Pferd" u. s. w. Demnach in dieser Vorstellung ist das Rind die gegenseitige Nicht-Existenz des Pferdes, der Topf die gegenseitige Nicht-Existenz des Gewebes. Deshalb ist die gegenseitige Nicht-Existenz offenbar ein anderer Name für die Nicht-Existenz der Identität; hier ist diese Identität durch das Gegentheil bestimmt, und jene Nicht-Existenz ist die gemeinschaftliche Beziehung für das Gegentheil; denn es giebt solche Vorstellung wie: der Topf ist nicht der Erdboden; zugleich ist sie (die Vorstellung) unabänderlich; denn es ist unmöglich, dass der Topf und das Gewebe jemals identisch würden. U.

5. Und das davon verschiedene Nicht-Seiende ist das (absolut) Nicht-Seiende.
6. „Dies ist nicht-seiend" (ist eine Wahrnehmung), gleich der Wahrnehmung des Entgegengesetzten (dessen, was früher seiend war), weil keine Wahrnehmung des Dagewesenen da ist, und die Erinnerung an das Gewesene Statt findet.

---

5. „Das davon", von den vorhergenannten drei Arten der Nicht-Existenz, verschiedene Nicht-Seiende, ist das Nicht-Seiende, d. h. das absolute Nicht-Seiende. Der vollständige Sinn demnach ist, die Nicht-Existenz, welche von den genannten drei Arten der Nicht-Existenz verschieden ist, ist die absolute Nicht-Existenz. Unter ihnen hat die Vorher-Nicht-Existenz eine spätere Gränze, die Zerstörung eine frühere Gränze, die gegenseitige Nicht-Existenz eine gemeinschaftliche Beziehung zum Gegentheile; die absolute Nicht-Existenz, als entgegengesetzt den drei anderen Arten, ist eine vierte Art. U.

Die absolute Nicht-Existenz ist die vierte Art der Nicht-Existenz, und unveränderlich. Die Meinung der älteren Schule ist, dass die drei Arten, nämlich das Gegentheil, die frühere Nicht-Existenz und die Zerstörung der absoluten Nicht-Existenz entgegengesetzt sind, dass die Vorstellungen: „In dem rothen Topfe ist keine schwarze Farbe", „in dem schwarzen Topfe ist keine rothe Farbe", in die Zerstörung und die vorangehende Nicht-Existenz eingeschlossen seien. Die neuere Schule aber meint, dass die Zerstörung und die vorangehende Nicht-Existenz nicht der absoluten Nicht-Existenz entgegengesetzt seien, deshalb wäre auch mit einer Bestimmung der Zeit, wie einer Zerstörung u. s. w., die absolute Nicht-Existenz vorhanden. Sie sagen, wo nach einem Orte ein Topf u. s. w., der vorher (von da) fortgenommen, wieder hingebracht würde, da fände, wegen des Nicht-Vorhandenseins der Verbindung der Nicht-Existenz der Zeit des Topfes zur Zeit des Seins des Topfes, kein Wissen der absoluten Nicht-Existenz Statt. Einige aber behaupten: Wo an einem Orte vorher ein Topf u. s. w. gestanden hätte, nachher hinweggenommen und wiederum zurückgebracht wäre, da fände eine vierte Art der Verbindungs-Nicht-Existenz unter dem Namen der Zeit-Nicht-Existenz Statt, deren Charakter es wäre hervorzubringen und zu zerstören, nicht aber absolute Nicht-Existenz. V.

6. (Ein solches Wissen) wie „der Topf ist vernichtet", „der Topf ist zerstört", „der Topf ist jetzt zerstört", ist eine Vorstellung der Wahrnehmung. Hier wird ein Beispiel gegeben, „gleich der Wahrnehmung des Entgegengesetzten". Wie es von dem Entgegengesetzten, dem Topfe u. s. w., eine deutliche Wahrnehmung giebt, so auch von der Zerstörung desselben. Hier wird die Ursache angegeben „weil keine Wahrnehmung des Gewesenen da ist", weil es keine Wahrnehmung giebt des Gewesenen, des nach seiner Ent-

7. Auf dieselbe Weise (findet Wahrnehmung Statt) auch bei der (früheren) Nicht-Existenz, weil die Existenz (die Ursache) wahrgenommen wird.
8. Dadurch ist auch Nicht-Topf, Nicht-Rind, Nicht-Verdienst erklärt.

---

stehung zerstörten Topfes. Hiermit wird (auch) die Nicht-Auffassung des Angemessenen ausgesagt. Hier findet nun folgende Hilfs-Ueberlegung Statt: Wäre der Topf hier wirklich vorhanden, so würde er, gleich dem Erdboden, gesehen werden; er wird aber nicht gesehen; deshalb ist er nicht wirklich vorhanden. Eine andere Mit-Ursache wird angegeben, „weil die Erinnerung an das Gewesene Statt findet", d. h. weil die Erinnerung an das gewesene Entgegengesetzte, einen Topf u. s. w. Statt findet, und hiermit ist die Erinnerung des Gegentheils (nämlich des vorhin dagewesenen Topfes u. s. w.) ausgesagt. U.

7. „Bei der Nicht-Existenz", d. h. bei der früheren Nicht-Existenz, — der Ausdruck Nicht-Existenz, welcher das Allgemeine aussagt, hat hier den Sinn des Besondern, — findet auf dieselbe Weise Wahrnehmung Statt. Wie bei der Zerstörung durch die Verbindung mit dem Sinne, durch die Nicht-Auffassung des Angemessenen und durch das Wissen des Gegentheils Wahrnehmung entsteht, so auch bei der früheren Nicht-Existenz. — Wird nun eingewandt: Die frühere Nicht-Existenz hat keinen Anfang. Weshalb wird nun nicht aus diesem Grunde lange vor dem Entstehen der Verbindung der beiden Hälften eines Topfes die Nicht-Existenz wahrnehmbar, indem die genannten Ursachen schon zu der Zeit vorhanden sind?, so lautet die Antwort, „weil die Existenz wahrgenommen wird", und Existenz bedeutet, nach der Herleitung, es ist, existirt etwas daraus, die Bestandtheile (sâmagrî) ... Demnach weil am genannten Orte die Bestandtheile der letzten Ursachen nicht da sind, so ist auch die Wahrnehmung der früheren Nicht-Existenz nicht da. Das „Auch" dient, um die Wahrnehmung der Nicht-Existenz eines Uebersinnlichen, wie der Luft u. s. w. zu verbieten, und damit ist auch die Angemessenheit des Gegentheils eingeschlossen. V.

8. Der vollständige Sinn ist: „Dadurch", durch die Angabe der Vorstellung der Zerstörung und der früheren Nicht-Existenz, wie z. B. der Nicht-Topf ist das Gewebe, das Nicht-Rind ist das Pferd, das Nicht-Verdienst ist das Glück u. s. w. erklärt, d. h. ausgesagt. Demnach auch bei der Wahrnehmung der gegenseitigen Nicht-Existenz sind die Ursachen die Besonderheit der Verbindung mit dem Sinne, das Nicht-Auffassen des Gegentheils, und das Wissen des Gegentheils. Dies nun ist der Unterschied. Was in der Auffassung der Verbindungs-Nicht-Existenz die Regel ist, nämlich die Angemessenheit des Gegentheils, in der Auffassung der gegenseitigen Nicht-Existenz aber die Angemessenheit der Beziehung, indem so

9. (Solche Wahrnehmung) wie „das Nicht-Gewesene ist nicht", ist nicht etwas (von der absoluten Nicht-Existenz) Verschiedenes.
10. Auf diese Weise „der Topf ist nicht im Hause", wird dem (vorher dort) seienden Topfe die Verbindung mit dem Hause verboten.

---

auch das Glück u. s. w. die Beziehung, obwohl das Verdienst übersinnlich ist, diese Wahrnehmung der gegenseitigen Existenz ist unverwerflich. Was aber von Einigen als die Regel bei der Auffassung der Verbindungs-Nicht-Existenz ausgesagt wird, nämlich die Angemessenheit von beidem, dem Gegentheile und der Beziehung, ist nicht unsere Meinung. Wäre dies der Fall, so könnten, weil in dem Stein die Nicht-Existenz des Geruchs, in dem Zucker die, Nicht-Existenz des Bittern, in der Luft die Nicht-Existenz der Farbe in dem Aether die Nicht-Existenz der Tastbarkeit und des Tons durch Wahrnehmung aufgefasst wird, die respektiven Substrate derselben nicht den respektiven Sinnen angemessen sein. Deshalb wird von Pakshadharamiçra die Wahrnehmung der Zerstörung der Tastbarkeit der Luft durch eine Besonderheit der mit dem Tastsinne verbundenen Zeit anerkannt. V.

9. Wo in einer Wahrnehmung „des Nichtgewesenen", Vergangenen, eine solche Wahrnehmung „es ist nicht" Statt findet, „da ist nicht etwas Verschiedenes", ein von der absoluten Nicht-Existenz Verschiedenes, z. B. nicht die Nicht-Existenz der Zerstörung u. s. w. In der Wahrnehmung: „in dem rothen Topfe ist der schwarze nicht", ist die Wahrnehmung des Gewesenen, der schwarzen Farbe, weil sie durch den Gegenstand gegenwärtig ist, der Gegenstand der Zerstörung des Schwarzen. In der Wahrnehmung hingegen: „Farbe ist nicht in der Luft" ist eine früher entstandene Farbe nicht der Gegenstand; deshalb ist diese Wahrnehmung nicht ein Gegenstand der Zerstörung, sondern ein Gegenstand der absoluten Nicht-Existenz. Der Ausdruck des Gewesenen schliesst auch das Zukünftige ein. V.

10. Aber die Wahrnehmung „der Topf ist jetzt nicht" auf einem Boden u. s. w., wo er zuvor war und nachher entfernt wurde, ist doch nicht eingeschlossen in die frühere Nicht-Existenz oder in die Zerstörung, indem diese nach der Regel des Daseins der inhärenten Ursache an dem Orte des Bodens u. s. w. nicht vorhanden ist. Auch ist sie (die Wahrnehmung) nicht absolute Nicht-Existenz, weil wegen der Beständigkeit desselben auch während der Zeit des Daseins des Topfes eine solche Wahrnehmung Statt finden müsste. Was ist also der Gegenstand einer solchen Wahrnehmung? Zweifel dieser Art zu entfernen, wird gesagt: „Dem seienden", dem vorher dort anwesenden „Topfe ist die Verbindung mit dem Hause verboten", und der Sinn ist, der Topf hat Verbindungs-Nicht-Exi-

11. Durch eine besondere Verbindung der Seele und des innern Sinns (entsteht) in der Seele die Wahrnehmung der Seele.

---

stenz, d. h. die besondere Art derselben, absolute Nicht-Existenz, mit Rücksicht auf das Haus, und der vollständige Sinn des Sûtra ist, „der Topf ist nicht im Hause", ist ein Gegenstand der Wahrnehmung. In einer solchen Wahrnehmung demnach wird die absolute Nicht-Existenz des Topfes durch die Identitäts-Verbindung von der Natur des Hauses u. s. w. zu der oder jener Zeit offenbar, und der Sinn ist, weil zur Zeit des (Daseins des) Topfes eine solche Verbindung nicht Statt fand, so entstand nicht das Wissen einer absoluten Nicht-Existenz desselben. V.

11. Nachdem die Wahrnehmung, welche durch gewöhnliche Verbindung entsteht, untersucht ist, wird nun die Wahrnehmung bestimmt, welche durch eine ungewöhnliche vermittelst der Yoga entstandene Verbindung hervorgebracht wird. „Durch eine besondere Verbindung der Seele und des innern Sinns", durch eine Verbindung der Seele und des innern Sinns, hervorgebracht mit Hilfe eines durch die Yoga entstandenen Verdienstes, „entsteht", muss man hinzufügen, „in der Seele", in dem Willen, welcher ein Wissen zur Folge hat (denn âtmâ bedeutet nach dem Lexicon Seele, Willen, Festigkeit, Wissen), d. h. also, wenn Nachdenken vorhanden ist, entstanden durch einen Willen, welcher ein Wissen zur Folge hat, „die Wahrnehmung der Seele", die Wahrnehmung der eigenen Seele und fremder Seelen. Die ungewöhnliche Verbindung nun ist dreifach, je nachdem sie das Kennzeichen des Allgemeinen oder des Wissens hat, oder aus einem durch die Yoga entstandenen Verdienst hervorgeht. Unter ihnen ist das durch die Yoga entstandene Verdienst ein durch die Ausübung des Yoga hervorgebrachtes besonderes Verdienst, welches durch die Çruti, die Purâṇas u. s. w. bewiesen ist. Die Yoga ist wiederum zwiefach nach dem zwiefachen Charakter des Yogi, welche entweder Yukta oder Yunjâna sind. Der, dessen innerer Sinn durch die Ausübung des Yoga bezähmt ist, und der die verschiedenen übernatürlichen Kräfte (1. die Fähigkeit, sich leichter zu machen als die übrigen Dinge, 2. die Fähigkeit, sich schwerer zu machen, 3. die Fähigkeit, sich beliebig zu verkleinern, 4. die Fähigkeit, sich beliebig zu vergrössern, 5. die Fähigkeit, sich nach einem beliebigen Orte zu begeben, 6. die Fähigkeit, jede beliebige Gestalt anzunehmen, 7. die Fähigkeit, Alles zu beherrschen und 8. die Fähigkeit, Alles von sich abhängig zu machen) durch Meditation erlangt hat, heisst Yukta, und Viyukta durch den Besitz einer ausgezeichneten Yoga. Der Yunjâna ist der, dessen innerer Sinn von den Gegenständen weggewandt ist und der durch Hilfe der Vertiefung (dhyâna) im unmittelbaren Besitze der Kategorien ist. Dieser Letztere ist im gegenwärtigen Sûtra gemeint. V.

Diese Eintheilung der Yogis hat die Vivriti von der Bhâshâpariccheda entlehnt, wo die Yuktas und Yunjânas (sl. 54 und 55)

12. Auf dieselbe Weise (entsteht) die Wahrnehmung mit Rücksicht auf die übrigen Substanzen.
13. Die, deren innerer Sinn ohne Meditation ist, sind die, welche die Meditation vollendet haben. Auch sie (haben eine Wahrnehmung der eigenen Seele und der fremden Seele, so wie der übrigen Substanzen).

---

fast mit denselben Worten erklärt werden. Die Erklärung des Upaskâra weicht etwas ab. Nach ihm zerfallen die Yogis ebenfalls in zwei Klassen, in die Yuktas und Viyuktas; die ersteren sind die, deren innerer Sinn durch Meditation modificirt ist, die zweiten solche, deren innerer Sinn von Meditation frei ist. Ich glaube nun nicht, dass Kaṇâda eine dieser Eintheilungen im Sinne gehabt habe. Seine Eintheilung nämlich ist in asamâhitântaḥkaraṇa und in samâhitântaḥkaraṇa. Die Letzteren erklärt er selbst als die, deren Meditation vollendet ist; die Ersteren (in S. 11) gemeinten müssen daher die sein, bei denen die Meditation noch Statt findet. Diese Eintheilung stimmt am besten überein mit der von Patanjali, wo die Meditation (I, 17—18) entweder eine bestimmte Erkenntniss zum Gegenstande hat, oder nicht. Um dies zu verstehen, wird es nöthig sein, die einleitenden Begriffe von Patanjali's System auseinander zu setzen. Die Yoga selbst ist nach ihm (Yoga Sûtra I, 1) die Zurückhaltung aller Modificationen des innern Sinns, nämlich der wahren und falschen Vorstellungen, der phantastischen Vorstellungen, des Schlafes und der Erinnerung. Wenn dies Alles entfernt ist, so ist die Seele ohne alle Objekte, sie ist in der Form eines Zuschauers ohne Objekte, d. h. nur sich selbst gleich (I, 2). Die Zurückhaltung dieser Modification geschieht durch Meditation in Verbindung mit Askese und Bezähmung der Leidenschaften. Die Meditation selbst ist zwiefach; die eine Art ist die, worin der Gegenstand, worüber meditirt wird, genau erkannt wird (I, 17), die zweite ist eine Reproduktion des Denkens ohne einen Gegenstand desselben. Diese letztere ist die höhere, die dann Statt findet, wenn die erstere vollendet ist, und sie scheint genau mit der zweiten der von Kaṇâda angeführten Arten zusammenzustimmen.

12. Durch die genannte Verbindung mit dem durch die Yoga entstandenen Verdienste findet nicht nur Wahrnehmung Statt mit Rücksicht auf die Seele, sondern auch mit Rücksicht auf die übrigen Substanzen, die Erde u. s. w. V.

13. Nachdem die Wahrnehmung der Yunjânas angegeben ist, wird die der Yuktas ausgesagt. — Die Frucht der Meditation sind die verschiedenen übernatürlichen Kräfte. Die Yuktas, welche diese erlangt haben, haben gleichfalls die (vorhinbeschriebene) Wahrnehmung der Seelen und der übrigen Substanzen. Die Wahrnehmung des Yunjâna hängt ab von Vertiefung, die des Yukta aber nicht von Meditation, welche in Vertiefung bestände. V.

14. Durch Inhärenz in denselben (entsteht Wahrnehmung) mit Rücksicht auf Bewegungen und Eigenschaften.
15. Durch Inhärenz in der Seele (entsteht eine gewöhnlich Wahrnehmung) mit Rücksicht auf die Eigenschaften der Seele.

Zweiter Abschnitt.

1. (Ein solches Wissen, wie:) Von diesem ist dies die Wirkung, von diesem ist dies die Ursache, dies ist mit diesem verbunden, dies ist diesem entgegengesetzt, ist ein grundentstandenes (Wissen).

Die Vivriti, der ich in meiner Uebersetzung gefolgt bin, erklärt upasamhrita durch „vollendet", der Upaskâra durch dûrikrita, „entfernt". Der Sinn bleibt derselbe: denn die Meditation ist entfernt, weil sie vollendet ist.

14. „tatsamavâyât", durch Inhärenz desselben, d. h. der Verbindung des innern Sinns mit Hilfe des durch den Yoga entstandenen Verdienstes, entsteht für die Yuktas und Yunjânas die Wahrnehmung mit Rücksicht auf Bewegungen und Eigenschaften. V.

Ich habe dagegen tat auf Substanzen bezogen.

15. Entsteht die Wahrnehmung, das Wissen des Yogi, muss man hinzusetzen, durch Inhärenz in dem Verbundenen entsteht eben die Wahrnehmung, das Wissen der Erkenntnisse u. s. w., welche der Seele inhäriren, gleich den Erkenntnissen u. s. w., welche wir und Andre haben: hier ist keine andere Erkenntniss nöthig. U.

1. Sowohl der Upaskâra als die Vivriti bemühen sich, die ganze Schlusstheorie der Schule, wie sie späterhin ausgebildet wurde, in dieses Sûtra hineinzulegen. Da ich diese Theorie schon oben hinreichend erörtert habe, so übergehe ich die Auseinandersetzung, ausgenommen, so weit sie zur Erklärung dieses Sûtra dient.

Das argumentative Wissen, sagt die Vivriti, ist dreifach, nämlich sofern es das Vorangehende, sofern es das Nachfolgende, oder sofern es das allgemein Aufgefasste hat. Das Vorangehende ist die Ursache, und demgemäss ein solcher Beweisgrund, das Nachfolgende die Wirkung, und demgemäss ein solcher Beweisgrund, und das allgemein Aufgefasste ist ein Beweisgrund, welcher von der Wirkung und Ursache verschieden ist. Dies von Gautama Gesagte spricht das Sûtra so aus: „Von diesem ist dies". Wo ein solcher Gebrauch Statt findet, von diesem, zu Folgernden, ist dies, das Folgernde, nämlich eine Wirkung, da ist der Beweisgrund eine Wirkung[1]), wie wenn von dem Rauche u. s. w. als dem Beweisgrunde auf das Feuer u. s. w. geschlossen[2]) wird. (Wo ein solcher Gebrauch Statt findet:) Von diesem ist dies die Ursache, da ist der Beweisgrund eine Ursache, wie wenn von der besonderen Höhe der Wolken auf Regen

---

1) Anstatt arthât habe ich attra übersetzt.
2) Das amânam des Textes muss ein Druckfehler für anumânam sein.

2. (Von der Erkenntniss:) „Von diesem (zu Folgernden) ist dies (der Grund", entsteht das argumentative Wissen); das Verbundene mit der Wirkung und der Ursache entsteht von dem Theile.

---

geschlossen wird. Der Beweisgrund, welcher von Ursache und Wirkung verschieden ist, nämlich das Allgemein-Aufgefasste, ist mehrfach, wie wenn man durch den Beweisgrund einer besondern Mörserkeule vermittelst der Verbindung auf die (Anwesenheit des) Eisens in der Mörserkeule u. s. w. schliesst; ebenso beim Anblick einer besonderen Art von Schlange, welche in zitternder Bewegung ist, auf die Anwesenheit eines Ichneumon im Dickicht u. s. w., ebenso von der heissen Tastbarkeit, welche dem Feuer inhärent [1]) ist, auf Feuer in einem Kochtopfe u. s. w.

2. Von der Erkenntniss: „Von diesem", dem Einschliessenden, dem zu Folgernden, „ist dies", das Folgernde, das Eingeschlossene entsteht das argumentative Wissen. Kârya-kâraṇa-sambandha (Wirkung, Ursache und Verbindung) meint die Verbindung zugleich mit den Wirkungen und Ursachen. Verbindung bezeichnet hier das Verbundene, „entsteht von einem Theile", einem Gliede, einem besonderen Grunde, wird dadurch Grund, dass er auf einen besonderen Grund sich bezieht. Demnach wo die Wirkung der Beweisgrund, da ist es der Schluss vom Nachfolgenden, wo die Ursache der Beweisgrund, da ist es der Schluss vom Vorangehenden, wo das Verbundene, das von Wirkung und Ursache Verschiedene, das Verbindung-Habende der Beweisgrund irgend eines zu Folgernden ist, da ist der Schluss vom Allgemein-Aufgefassten, und der Sinn ist, dass in den eben genannten Schlüssen das Allgemein-Aufgefasste enthalten ist. Die aber, welche die Schlüsse in die nur einschliessenden, nur ausschliessenden, und in die zugleich ein- und ausschliessenden eintheilen, erklären die beiden letzten Sûtra auf andere Weise; eine Auseinandersetzung derselben aber haben wir wegen der Weitläufigkeit der Sache unterlassen. V.

Der Upaskâra erklärt avayava (Theil) durch einen Theil, ein Glied des fünfgliedrigen Schlusses. Dies ist gewiss nicht recht; denn von diesem hängt nicht bloss die Folgerung auf die Wirkung u. s. w., sondern die Folgerung im Allgemeinen ab. Ich fasse den Zusammenhang beider Sûtras folgendermassen auf. Im zweiten Sûtra beantwortet Kaṇâda die Frage, was das argumentative Wissen sei, durch eine Aufzählung seiner Arten. Damit ist nun die Frage noch nicht beantwortet, und zur schäfferen Bestimmung erklärt er demnach im 3ten Sûtra zuerst die allgemeine Natur des argumentativen Wissens, und zerlegt es sodann in seine Arten, welche im Gegensatz zu den fünf im vorangehenden Sûtra zunächst nur drei sind.

---

1) Den Zusatz habe ich weggelassen, weil ich ihn nicht verstehe.

3. Hiermit ist das Wortwissen erklärt.
4. Grund (hetuḥ), Aussage (apadeçaḥ), Argument (lingam), Beweis (pramâṇam) und Werkzeug (karaṇam) haben dieselbe Bedeutung.
5. (Die übrigen sogenannten Beweise sind ebenfalls Schlüsse), weil sie von dem Wissen: „von diesem (zu Folgernden) ist dies (der Grund)“ abhängig sind.

---

3. „Hiermit“, durch die Anführung des argumentativen Wissens ist das „Wortwissen“, das Wissen, welches durch das Wort hervorbracht wird, ebenfalls „erklärt“, angegeben. Von den Anhängern der Nyâya und andern wird ein Wissen, welches die Natur der Auffassung hat, und von der Wahrnehmung und dem Schlusse verschieden ist, unter dem Namen des Wissens, welches den Zusammenhang lehrt, angenommen; von den Anhängern der Vaiçeshika wird es aber nicht zugestanden. Anstatt des Wissens der Worte findet (nach ihnen) ein Schluss Statt auf die Verbindung des Worts mit seiner Bedeutung. Deshalb, wenn man den Satz: „die Kuh ist“, gehört hat, so findet ein Schluss Statt wie: die Kuh ist, gleich dem Topfe, weil er (der gehörte Satz) erinnert an das Wort, welches das Substrat für die Ergänzung ist gemäss dem Zusammenhange mit dem Begriffe des Seins als seinem (nämlich des Wortes) Prädikate, oder auch, die Kuh ist gleich dem Auge, weil er (jener Satz) an das Wort „Kuh“, welches mit dem Worte „ist“ verbunden ist, erinnert. Nicht aber ist das Wort-Wissen ein besonderes; weil ohne die Gewissheit der Verbindung solcher Art, wie die Worte in Einem Satze erhalten haben, selbst bei der Angabe des Arguments, das Wissen des Zusammenhangs nicht möglich ist, deshalb ist jene (Gewissheit vorher nothwendig . . .) Oder auch: das Wort „Kuh“ ist begleitet von dem Wissen des Gegenstandes, welchem der Begriff des Seins einwohnt, weil das Wort „Kuh“ seine Ergänzung in dem Worte „ist“ hat. Was nicht so ist, das ist nicht so, wie z. B. der Aether. Auf diese Art entsteht ein Schluss, wenn ein Wort das Subjekt (des Schlusses) ist. Oder auch der Schluss entsteht vom Allgemeinen, auf diese Art: Diese Wortbedeutungen sind mit einander verbunden, weil sie die Worte mit ihrer Ergänzung u. s. w. in Erinnerung bringen, gleich wie die Worte mit ihrer Bedeutung: „Treibe die Kuh her“. Oder auch ein solcher Schluss: Diese Worte sind begleitet von dem Wissen der Verbindung der in Erinnerung gebrachten Wortbedeutungen, weil sie eine Anzahl von Worten sind, welche ihre Ergänzung u. s. w. haben; gleich der Anzahl von Worten: Treibe die Kuh mit dem Stocke her. V.

5. Weil sie abhängen von einem solchen Wissen, „von diesem“, Einschliessenden, Zu-Folgernden, „ist dies“, der Grund, das Eingeschlossene, und der vollständige Sinn ist, weil sie abhängen von dem Wissen des Eingeschlossenseins. Zu ergänzen ist: fallen Ver-

gleich, Muthmassung und Gerücht unter den Begriff des argumentativen Wissens. Die durch Vergleich entstandene Erkenntniss ist nun, wie folgt: Wenn ein Dorfbewohner zum ersten Male einen bos Gavaeus sieht, so entsteht für ihn das Wissen der Wahrnehmung: Dieses (Thier) ist dem Rinde ähnlich. Er erinnert sich sodann der Belehrung, dass ein dem Rinde ähnliches (Thier) mit dem Worte: Gavaeus benannt werde, und nun entsteht das Wissen, diese Gattung ist durch das Wort „Gavaeus" zu benennen. Ein solches Wissen ist nun nach der Ansicht der Anhänger der Nyâya Vergleich, nach Kanâda's Ansicht dagegen ist es Schluss, weil durch das Argument der Aehnlichkeit mit dem Rinde, welches (Argument) als das unter dem Worte „Gavaeus" Eingeschlossene aufgefasst wird, zu der Zeit die Folgerung entsteht auf das, was durch das Wort „Gavaeus" ausgesagt wird; in einem Zustande aber, wo das Wissen des Eingeschlossen-Seins nicht vorhanden ist, entsteht nicht das Wissen, welches durch das Wort „Gavaeus" ausgesagt wird. Oder auch: Nach der Wahrnehmung des Gavaeus wird das Wort „Gavaeus" die Mittel-Ursache der Thätigkeit mit Rücksicht auf den Begriff des Gavaeus, weil, wenn kein anderer Zustand Statt findet, (dieses Wort) von den Erfahrenen darauf (auf den Begriff) angewandt wird. Oder auch durch einen solchen Schluss: — Das Wort „Gavaeus" ist die Mittel-Ursache mit Rücksicht auf das, auf welches eine Thätigkeit Statt findet, weil es ein angemessenes (sâdhu) Wort ist", — tritt vermöge des Prädikates des Subjektes (des Schlusses) die Mittel-Ursache der Thätigkeit hervor.

Die Mimânsaka nehmen die Muthmassung als eine andere Art des Beweises an. Zur Erklärung: Wo durch die Astrologie das Leben Devadatta's auf 100 Jahre und durch die Wahrnehmung festgestellt ist, dass der Lebende nicht im Hause ist, da wird ein Ausser-dem-Hause-Sein vermuthet, weil sonst ein Leben von 100 Jahren nicht möglich wäre. Dieser (Annahme) nun wird nicht beigestimmt, weil sie im Schlusse enthalten ist. Weil hier das Leben die Alternative einschliesst, dass er entweder im Hause ist oder nicht ist, so tritt, weil das Im-Hause-Sein verboten ist, im Schlusse das Nicht-Im-Hause-Sein hervor. Ebenso in einem Satze wie: Der fette Devadatta isst Nichts während des Tages, ist das Essen etwas Erwiesenes, weil das Fettsein in dem Essen eingeschlossen ist, und so ist, weil das Essen während des Tages verboten ist, das Essen während der Nacht erwiesen.

Ebenso nehmen die Paurâṇikas Wahrscheinlichkeit und Gerücht als andere Arten von Beweisen an. Auf diese Art: Wahrscheinlichkeit ist ein Wissen, abhängig von vielfachem Vorkommen, wie, es ist wahrscheinlich, dass ein Brahmane gelehrt ist; es ist wahrscheinlich, dass es unter tausend (Brahmanen) hundert (Gelehrte) giebt, und es ist die Ansicht der Paurâṇikas, dass hier ein Eingeschlossen-Sein nicht nothwendig ist. Ebenso verhält es sich mit

6. Von einer besondern Verbindung der Seele und des innern Sinnes so wie von der Selbst-Wiedererzeugung (entsteht) die Erinnerung.

---

dem Gerücht, welches in der Form: so sagt man, erscheint; denn dies ist eine durch Ueberlieferung empfangene Rede, wo kein bestimmter Sprecher vorhanden ist, z. B. (die Aussage:) in diesem indischen Feigenbaum ist ein Yaksha, ist nach dem Dafürhalten der Paurâṇikas nicht in dem Wort-Wissen enthalten, weil sie nicht gewiss ist durch das Wort kompetenter Personen. Mit dieser Ansicht stimmen wir nicht überein, weil das Gerücht, als das Wesen des Wort-Wissens in sich tragend, eben in dem Schlusse enthalten ist. Auch die Wahrscheinlichkeit, wenn sie von dem Eingeschlossen-Sein abhängt, ist im Schlusse enthalten; hängt sie aber nicht davon ab, so ist sie kein Beweis. So wird auch von Gautama (II. 10, 30) gesagt: Weil Gerücht im Wort-Wissen, und Vermuthung, Wahrscheinlichkeit und Nicht-Existenz im Schlusse enthalten sind, so gibt es keinen Widerspruch (von unserer Annahme von nur vier Arten des Beweises). Nach der Ansicht des Bhaṭṭa und der Vedânta giebt es noch eine andere Art von Beweis, nämlich die Nicht-Auffassung, und durch sie entsteht das Wissen der Nicht-Existenz. Auch diese Ansicht ist uns nicht genehm. An der Stelle der Nicht-Auffassung entsteht eine Wahrnehmung durch eine Besonderheit(?) welche mit einem Sinne verbunden ist, und hier bestreiten wir nicht die Nicht-Auffassung als eine Ursache; aber dass sie ein anderer Beweis sei, ist durchaus unangemessen. V.

6. „Eine besondere Verbindung“, eine Verbindung mit Anstrengung u. s. w.; von dieser, als der nicht-inhärenten Ursache, entsteht in der Seele, als der inhärenten Ursache, die Erinnerung, ein besonderes Wissen. Die Mittel-Ursache wird angegeben „von der Selbst-Wiedererzeugung“. Das „So wie“ schliesst die vorangegangene Auffassung, welche thätig ist, ein. Die Erinnerung folgt der Wahrheit oder Nicht-Wahrheit der Auffassung. Wie Jemand flieht, der einen Strick als eine Schlange auffasst, so geschieht es eben in der Erinnerung. Auch findet nicht immer Erinnerung Statt, weil die Selbst-Wiedererzeugung von erweckenden (Hilfs-Ursachen) abhängt. U.

Etwas verschieden ist die Erklärung der Vivriti: „Durch eine besondere Verbindung der Seele und des innern Sinns“, durch eine Verbindung der Seele und des innern Sinns mit dem Wunsche sich an etwas zu erinnern u. s. w., „durch die Selbst-Wiedererzeugung, welche von allgemeiner Art ist und Einbildung heisst, und durch das „So wie“, durch die Wiedererweckung“ entsteht die Erinnerung. Hier ist das Organ die Gewissheit, welche in Aufmerksamkeit besteht, die Selbst-Wiedererzeugung ist die Thätigkeit, die Wiedererwecker sind die Hilfs-Ursachen derselben (der Selbst-Wiedererzeugung), die

7. Auf dieselbe Weise der Traum.
8. (Auf dieselbe Weise das Wissen) welches dem Schlafe unmittelbar folgt.
9. Auch durch Verdienst.
10. Das Nicht-Wissen (entsteht) durch einen Fehler der Sinne und durch einen Fehler der Selbst-Wiedererzeugung.
11. Dies (das Nichtwissen) ist ein fehlerhaftes Wissen.
12. Das Wissen ein fehlerfreies.
13. Das Wissen der Rishi und das Sehen der Siddha entsteht durch Verdienste.

Verbindung der Seele und des innern Sinns ist die nicht-inhärente Ursache, und die Anstrengung u. s. w., welche in dem Wunsche sich zu erinnern besteht, die Mittel-Ursache.

7. So wie die Erinnerung durch eine besondere Verbindung der Seele und des innern Sinnes und durch die Selbst-Wiedererzeugung entsteht, so auch der Traum. Die innere Auffassung, welche für den, dessen Sinnes-Organe beruhigt und dessen innerer Sinn erloschen ist, durch den Sinn entsteht, ist das Traum-Wissen. U.

Das Traum-Wissen ist nun ferner nach dem Upaskâra von dreifacher Art, nämlich 1. das, was von einer starken Selbst-Wiedererzeugung entsteht, 2. das, was durch fehlerhafte Saft-Mischungen wie der Galle u. s. w. entsteht, und 3. das, welches durch das Geschick, d. h. durch Verdienst und das Gegentheil desselben entsteht.

8. „Auf dieselbe Weise". Wie durch eine besondere Verbindung der Seele und des innern Sinnes, sowie durch Selbst-Wiedererzeugung der Traum entsteht, so auch das Wissen am Ende des Schlafes. Der Unterschied zwischen beiden aber ist, dass das Traum-Wissen von einer durch eine frühere Auffassung hervorgebrachten Selbst-Wiedererzeugung, das Wissen unmittelbar nach dem Schlafe aber durch eine zu der Zeit hervorgebrachte Selbst-Wiedererzeugung entspringt. U.

9. Das „Auch" schliesst auch Nicht-Verdienst ein. Auch das Geschick ist eine besondere Ursache des Traum-Wissens und des Wissens, welches dem Schlafe unmittelbar folgt. V.

10. Nach einer anderen Eintheilung ist das Wissen zwiefach, Erkenntniss und Nicht-Erkenntniss. In diesem Sûtra wird nun die Ursache der Nicht-Erkenntniss angegeben: Ein Fehler der Sinne, wie z. B. die Augenkrankheit, welche Kâcha genannt wird u. s. w. ein Fehler der Selbst-Wiedererzeugung, hervorgebracht durch eine irrthümliche Auffassung. Durch das „und" werden solche Arten, wie Ferne u. s. w., und Ueberlegungen, welche von einem nichtseienden Grunde ausgehen, zusammengefasst. Demnach, bei einem Nicht-Wissen, einer Nicht-Erkenntniss ist ein Fehler die Ursache. Der Fehler aber giebt es verschiedene, wie Galle, Ferne u. s. w. V.

11. Fehlerhaft, durch einen Fehler entstanden.

Zehntes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Weil das Begehrte und Verabscheute verschiedene Ursachen sind, und sich gegenseitig ausschliessen, sind Wohl und Wehe verschiedene Zustände.
2. Und ein Beweis, dass (Wohl und Wehe) etwas von dem Wissen Verschiedenes sind, ist dies, dass (in ihnen) Zweifel und Gewissheit nicht enthalten sind.

---

1. In dem Sûtra des Gautama (4, 12, 58) „Und weil etwas mag als Lust angesehen werden, obwohl es zweifelhaft ist, ob es Unlust sei (so ist der Grundsatz auch die Lust als Unlust zu betrachten, angemessen)" ist das Wohl ausgesagt als ein Gegenstand, welcher für ein Wehe zu halten ist. Deshalb kann bei oberflächlicher Betrachtung der Gedanke entstehen, das Wehe sei eben Wohl und nicht eine von dem letztern verschiedene Eigenschaft. Dies ist aber ein Irrthum, und das gegenwärtige Sûtra hat die Absicht, ihn zu widerlegen. „Wohl und Wehe sind verschiedene Zustände", nicht Eins. „Das Begehrte", Kränze, Sandelholz, Frauen u. s. w.; — „das Verabscheute", Schlangen, Dornen, Feinde, üble Gerüche u. s. w.; — weil eine derartige Ursache von diesem (Begehrten) verschieden ist, von ihm gesondert ist, und weil (beides) einander entgegengesetzt ist[1]), d. h. weil beides nicht gleichzeitig in derselben Seele entstehen kann; denn es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass verschiedenartige oder entgegengesetzte Ursachen ungetrennt wären. Aber jenes Sûtra des Gautama, wonach das Wohl als ein Wehe betrachtet werden soll, hat die Leidenschaftslosigkeit zur Absicht. In der That vermag auch das Wort des Guru nicht, Wohl oder Wehe, welche durch die allgemeine Uebereinstimmung aller Menschen erwiesen sind, wegzuläugnen. V.

2. Wären Wohl oder Wehe ein Wissen, so würden sie entweder den Charakter des Zweifels oder der Gewissheit an sich tragen. Nicht das Erste, weil sie (Wohl und Wehe), nicht zwei Alternativen (II, 2, 17) haben, weil sie nicht eine Alternative haben. Demnach, das Allgemeine (hier das Wissen) ist verboten, weil das Besondere (die Arten des Allgemeinen) verboten ist. Von dem Wissen giebt es nämlich zwei besondere Arten, Zweifel und Gewissheit. Beides nun ist vom Wohle und Wehe ausgeschlossen. Deshalb ist auch das Wissen davon ausgeschlossen. Das „Und" enthält die Ausschliessung der Auffassung; denn die Auffassung von Wohl und

---

1) Der Upaskâra dagegen bezieht das Ausschliessen nicht auf das Begehrte und Verabscheute, sondern auf Wohl und Wehe. Auch meint er, dass das „Und" noch einen anderen Unterschied, nämlich in den Wirkungen von Wohl und Wehe anzeige; nämlich die Wirkung des Wohls ist Gunst, Heiterkeit, Helterkeit der Augen u. s. w., während das Weh Traurigkeit, Düsterheit des Gesichts u. s. w. hervorbringt.

3. Da diese beiden durch Wahrnehmung und Schluss entstehen (nicht aber Wohl und Wehe dadurch entstehen, so ist Wohl und Wehe vom Wissen verschieden).

Wehe ist von der Art wie: mir ist wohl, mir ist wehe, nicht aber: ich weiss, ich zweifle, ich bin gewiss. U.

3. Der Upaskâra und die Vivriti erklären dies Sûtra auf verschiedene Weise. Der Upaskâra sagt: Ein anderer Unterschied wird angeführt. Der Ursprung derselben, nämlich des Zweifels und der Gewissheit findet Statt durch Wahrnehmung und Schluss. Wohl oder Wehe ist nicht durch einen Gegenstand der Wahrnehmung entstanden, noch auch durch Schluss. Das Wohl ist nämlich vierfach, sofern es vom Gegenstande herrührt, oder sich auf ein Verlangen bezieht, oder auf die Selbstschätzung, oder auf Uebung. Die drei letzten Arten nun sind nicht durch Verbindung mit einem Sinne entstanden. Soll nun das Erste ein Wissen sein, welches aus der Verbindung eines Sinnes mit einem Gegenstande hervorgeht? Wir verneinen dies; denn eine Wirkung, welche nur ein Theil eines Gegenstandes ist, kann nicht von dem erzeugt sein, was von gleicher Art ist; sonst würden, weil Raum und Zeit Allgemeinheiten sind (d. h. allen Wirkungen vorhergehen) alle Wirkungen von einer Art sein. Ferner, wenn das Wohl durch die Verbindung des Sinns mit dem Gegenstande entspränge, so wäre es entweder unbestimmt (oder auch, ohne Alternative) oder bestimmt. Nicht das Erste, weil es (als ein Unbestimmtes) über die Sinne hinausginge; nicht das Zweite, weil keines von beiden das Verhältniss des Bestimmbaren und Bestimmenden an sich trägt. Noch mehr, weil das Wohl und Wehe nothwendig gewusst werden müssten, im Falle, dass das Wissen nothwendig gewusst werden muss, so würde ein regressus in infinitum Statt finden. Der Verfasser der Vritti aber sagt: Der Ursprung derselben, nämlich des Wohls und Wehs, ist durch Wahrnehmung und Schluss, d. h. durch die Erklärung des Wissens der Wahrnehmung und des Schlusses erklärt; das Wissen der Wahrnehmung entsteht durch die Sinne, das argumentative durch Argumente; Glück u. s. w. ist aber nicht ein solches.

Dagegen die Vivriti. Ein unbestimmtes Wissen ist weder Zweifel noch Gewissheit; so möchte auch Wohl oder Wehe ein solches unbestimmtes Wissen sein. Die Antwort darauf ist: „Der Ursprung derselben“, der Beweis von Wohl und Wehe, „findet Statt durch Wahrnehmung und Schluss“. Wohl und Wehe werden nämlich in der eigenen Seele durch die Wahrnehmung bewiesen; durch die Heiterkeit der Augen oder durch die Traurigkeit des Gesichts wird auf das Wohl oder Wehe in der fremden Seele geschlossen. Deshalb, trügen Wohl oder Wehe den Charakter des unbestimmten Wissens, so wäre (jene) Wahrnehmung unmöglich, ebenso der Schluss von dem Argumente der Heiterkeit oder Traurigkeit des Gesichts; deshalb sind Wohl und Wehe nicht im Wissen enthalten.

4. Auch (durch eine solche Bestimmung, wie:) es war (das Feuer), (ist das Wissen von dem Wohl und Wehe verschieden).
5. Auch weil, wenn sie (die Ursache des Wissens) vorhanden ist, die Wirkung (Wohl oder Wehe) nicht wahrgenommen wird, (sind Wohl und Wehe vom Wissen verschieden).
6. Weil (Wohl und Wehe) wahrgenommen werden, (auch) wenn verschiedene nicht-inhärirende Ursachen für einen und denselben Gegenstand vorhanden sind, (sind Wohl und Wehe vom Wissen verschieden).
7. In e i n e m (Körper) an einem Theile entstehen die Besonderheiten wie Kopf, Rücken, Leib, Glieder von den Besonderheiten (der Ursachen) derselben.

---

4. Das „Auch" schliesst die andere Bestimmung des Künftigen ein. Demnach, in einem solchen argumentativen Wissen wie: auf dem Berge war Feuer, auf dem Berge wird Feuer sein, wird die Bestimmung des Gewesenen u. s. w. wahrgenommen; nicht aber wird Wohl oder Wehe, wenn es entsteht, unter einer solchen Bestimmung aufgefasst. U.

5. „Auch wenn sie da ist", wenn die Ursache des Wissens da ist, „weil die Wirkung", Wohl oder Wehe, „nicht wahrgenommen wird", nicht aufgefasst wird, sind Wohl und Wehe nicht im Wissen enthalten. Wenn ein Gegenstand der Wahrnehmung oder des Schlusses vorhanden ist, so entsteht Wahrnehmung oder Schluss. Hier entsteht die Auffassung, ich sehe den Topf, ich schliesse auf Feuer, nicht aber, mir ist wohl, mir ist wehe; deshalb können Wohl und Wehe keine besondere Art des Wissens sein. V.

6. Mit Bezug auf das Wohl giebt es besondere Ursachen, welche einen und denselben Gegenstand hervorbringen, nämlich Verdienst, Freude am Wohle, Verlangen nach der Ursache des Wohls, das Streben dieselbe hervorzubringen, das Wissen von Kränzen, Sandelholz u. s. w., mit Bezug auf das Weh aber: Nicht-Verdienst, das Wissen des Verabscheuten, eines Dornes u. s. w. Und der Sinn ist, dass (Wohl oder Wehe) wahrgenommen werden, in den Ursachen, welche einem und demselben Gegenstande inhäriren. Das unbestimmte Wissen aber lässt nicht eine besondere Ursache zu, welche einem und demselben Gegenstande inhärirte; das bestimmte Wissen dagegen fordert ein bestimmendes Wissen; dies ist nun nicht eine verschiedene Ursache, eine ihm entgegengesetzte Ursache. U.

7. Wenn die Verschiedenheit der Wirkungen von dem Gegensatze zwischen den Ursachen entsteht, so müsse zwischen den Theilen des Körpers, dem Fusse, der Hand, des Kopfes u. s. w. Nicht-Verschiedenheit Statt finden, weil die Ursachen derselben, der Saame, das Blut u. s. w. überall gleichartig ist. Um obigen Einwand zu beseitigen wird gesagt: „In Einem" Körper, „an einem Theile", hier muss man ergänzen, giebt es solche besondere Anwendungen

Zweiter Abschnitt.

1. (Eine solche Vorstellung) wie Ursache (findet) in der Substanz (Statt), weil (dieser) die Wirkungen inhäriren.
2. Oder durch Verbindung.

---

wie „Kopf, Rücken, Leib, Glieder". Demnach, wenn die Anwendungen entgegengesetzt sind, so muss auch ein Gegensatz zwischen dem worauf sich die Anwendungen beziehen. „Die Besonderheit von diesem", der Gegensatz zwischen dem, worauf sich die Anwendungen beziehn, wie Kopf u. s. w. (entsteht) durch die Besonderheiten derselben, durch die besonderen Ursachen derselben (nämlich von Kopf u. s. w.). Auf diese Weise (entsteht) der Gegensatz zwischen den Theilen, wie des Kopfes u. s. w., gleichwie der zwischen einem Topfe, einem Gewebe u. s. w. von dem Gegensatze zwischen den inhärenten Ursachen derselben. Der Gegensatz zwischen den inhärenten Ursachen folgt wiederum aus dem Gegensatze der inhärenten Ursachen dieser letzteren; auf dieselbe Weise muss man, allmälig fortschreitend, dies bis zum dreiatomigen Ganzen behaupten; der Gegensatz in zweiatomigen Ganzen aber ist hervorgebracht durch die Ursachen von dieser und dieser entgegengesetzten Wirkung. Eben so der Gegensatz einiger (Wirkungen) durch den Gegensatz der nicht-inhärenten Ursache, der Verbindung, zu erklären. Das Uebrige ist an einem andern Orte nachzusehen. V.

1. Weil eine Gelegenheit da ist, so wird jetzt die besondere Untersuchung der drei Ursachen angestellt. Eine solche Vorstellung und ein solcher Gebrauch „wie Ursache", d. h. inhärente Ursache, werden in der Substanz wahrgenommen. Weshalb? „Weil die Wirkungen", d. h. Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen, ihr inhäriren. U.

„Die Ursache", d. h. die inhärente Ursache, ein solcher Gebrauch findet in der Substanz Statt, „weil die Wirkungen inhäriren", weil sie durch Inhärenz das Substrat der Wirkungen ist; denn für irgend eine Wirkung giebt es keinen Stützpunkt der Inhärenz in einer andern Kategorie als der Substanz, wodurch ein solcher Gebrauch Statt finden könnte. V.

2. Bei der Hervorbringung des Gewebes sind die Fäden, wie die inhärirende, so auch die Mittel-Ursache, indem die Verbindung des Webestuhls und der Fäden ebenfalls die Ursache des Gewebes ist; durch diese Verbindung sind der Webestuhl und die Fäden auch die Mittel-Ursache. Das „Oder" bezieht sich auf das Ganze; obwohl der Faden mit Rücksicht auf die Verbindung des Webestuhls und der Fäden die inhärente Ursache ist, so ist er doch auch dadurch mit Rücksicht auf das Gewebe die Mittel-Ursache. U.

Anders und nach meiner Ansicht richtiger die Vivriti: „Oder durch Verbindung", d. h. durch das Substrat der Verbindung als der nicht-inhärenten Ursache findet der Gebrauch der inhärirenden

3. Bewegungen sind (nicht-inhärente Ursachen), weil sie der Ursache inhäriren.
4. Auf gleiche Weise ist auch in der Farbe (die nicht-inhärente Ursache), weil sie der Ursache auf gleiche Weise inhärirt.

Ursache mit Rücksicht auf die Substanz Statt. Hier bezeichnet der Ausdruck „Verbindung" nur die nicht-inhärente Ursache; denn das Substrat der nicht-inhärenten Ursache ist nichts Anderes als die Substanz, wodurch eine zu weite Ausdehnung (des Begriffs der Verbindung) zu besorgen wäre, indem die nicht-inhärente Ursache nur Eigenschaften und Bewegungen zukommt. V.

3. Der Begriff der nicht-inhärenten Ursache ist der Begriff einer Ursache, welche dem gleichen Begriffe inhärirt, sofern er mit dem Verhältniss der Wirkung und Ursache verbunden ist, und dies findet Statt entweder durch Inhärenz, welche gleichbedeutend ist mit der Wirkung, oder durch Inhärenz, welche gleichbedeutend ist mit der Ursache. Die Kunstsprache der Vaiçeshika bezeichnet das erste Verhältniss als das direkte, das zweite als das indirekte. Durch welches Verhältniss nun sind die Bewegungen die nicht-inhärenten Ursachen von Verbindungen u. s. w. Die Antwort ist, „durch Inhärenz." Demnach, Bewegung ist durch das direkte Verhältniss, welche bezeichnet ist als Inhärenz, sofern sie gleichbedeutend ist mit der Wirkung, die nicht-inhärente Ursache der Verbindung u. s. w. U.

Ein solcher Gebrauch, wie: „Bewegungen" sind nicht-inhärente Ursache, findet Statt, weil sie, die Verbindungen, Trennungen, Geschwindigkeiten und Elasticitäten „der Ursache", der inhärenten Ursache, „inhäriren", in ihr durch Inhärenz-Verbindung vorhanden sind. Deshalb, sofern entweder durch Inhärenz-Verbindung, oder durch die Inhärenz-Verbindung mit dem eigenen Ganzen (?) ein Verhältniss zur inhärenten Ursache da ist, ist die Ursache eben die nicht-inhärente Ursache. Weil hier in der nicht-inhärenten Ursache der Verbindung u. s. w., d. h. in der Bewegung, durch Inhärenz-Verbindung das Verhältniss zur inhärenten Ursache derselben (der Bewegung?) Statt findet, so ist der Gebrauch der nicht-inhärenten Ursache vorhanden. V.

4. „In der Farbe"; die Farbe ist hier der Repräsentant der übrigen Eigenschaften. „Auf gleiche Weise", dient zur Erweiterung der nicht-inhärenten Ursache „weil sie eine Inhärenz hat, welche gleichbedeutend mit der Ursache ist". Die inhärirende Ursache der Farbe und anderer Eigenschaften des Ganzen ist das Ganze; weil sie mit diesem durch die Inhärenz, welche gleiche Beziehung hat, d. h. durch das indirekte Verhältniss, die Farbe u. s. w. des Ganzen hervorbringt; so bringt z. B. die Farbe u. s. w. der beiden Hälften eines Topfes die Farbe u. s. w. in einem Topfe hervor; und dies verhält sich so mit Rücksicht auf die übrigen Eigenschaften. Das „Auch" schliesst auch eine etwaige Mittel-Ursache ein. U.

5. Weil sie inhärirt in der (inhärenten) Ursache, ist die Verbindung (die nicht-inhärente Ursache) des Gewebes.
6. Weil (die inhärirende) Ursache der (inhärirenden) Ursache inhärirt (ist die Verbindung zuweilen nicht-inhärirende Ursache).
7. Die Besonderheit des Feuers ist durch Inhärenz in dem Verbundenen (die Ursache der Farbe u. s. w., welche durch Reifwerden hervorgebracht wird).

„In der Farbe“, in der Farbe und jeder anderen Eigenschaft, welche in den Theilen enthalten sind, weil sie eine Inhärenz hat, welche sich auf gleiche Weise bezieht, weil sie ein Verhältniss hat, welches in der Inhärenz in seinem Ganzen besteht, und der Sinn ist, auf diese Weise gilt für die Farbe u. s. w., die in einem Ganzen enthalten ist, der Gebrauch der nicht-inhärenten Ursache. Die Farbe u. s. w. der Hälften eines Topfes, welche durch die Inhärenz-Verbindung mit ihrem Ganzen in dem Ganzen, wie dem Topfe u. s. w., als in der inhärenten Ursache vorhanden ist, ist die nicht-inhärente Ursache der Farbe des Topfes u. s. w. Und hier, wo die nicht-inhärente Ursache in einer vermittelten Verbindung Statt findet, heisst sie in der Kunstsprache der Vaiçeshika-Schule, die weitere, wo sie dagegen in einer unmittelbaren Verbindung Statt findet, die nähere. V.

5. Auf die Frage, ob die Verbindung mit Rücksicht auf die Substanz auch durch unmittelbare Vereinigung nicht-inhärente Ursache sein könne, ist die Antwort: In der inhärenten Ursache, einem Faden, findet die Verbindung des Fadens durch Inhärenz Statt, und so ist sie mit Rücksicht auf das Gewebe durch unmittelbare Vereinigung die nicht-inhärente Ursache. V.

6. Ist nun die Verbindung zuweilen auch die vermittelte nicht-inhärente Ursache einer Wirkung? Die Antwort darauf ist: „Weil die Ursache“, die nicht-inhärente Ursache, „der Ursache“, der inhärenten Ursache, „inhärirt“, darum vermittelst des Inhärenz-Verhältnisses vorhanden ist, so ist die Verbindung zuweilen die nicht-inhärente Ursache, wie in einem Baumwollenklumpen von grosser Ausdehnung als einer Wirkung die Verbindung der Theile derselben, welche ein loser Haufen heisst. V.

7. Zur Bestimmung der Mittel-Ursache wird gesagt: „die Besonderheit des Feuers“, die besondere Eigenschaft des Feuers, die Hitze, „ist durch Inhärenz in dem Verbundenen“, in der Farbe u. s. w., welche durch Reifwerden entsteht, die Mittel-Ursache. Demnach ist die heisse Tastbarkeit durch die Verbindungs-Relation ihres eigenen Substrates die Mittel-Ursache mit Rücksicht auf das, was durch Reifwerden entsteht. Als allgemeine Erklärung muss gelten, dass die Ursache, welche von der inhärenten und nicht-inhärenten verschieden ist, die Mittel-Ursache ist. V.

8. Die Ausübung von (Werken), welche wahrgenommen werden, und deren Zwecke wahrgenommen werden, dient, wenn das Wahrgenommene nicht da ist, zur Erhebung.
9. Weil er von ihm ausgesagt ist, hat der Veda Beweiskraft.

---

8. Auf diese Weise denn sind die Kategorien und deren Gemeinsames und Widerstreitendes bestimmt. Von diesem Lehrsystem aus geschieht nun das Nachdenken der durch Werke in ihrem Herzen Geläuterten, nicht aber der in ihrem Herzen Ungeläuterten. Dass nun, wie die Çruti sagt „sie zu wissen wünschen, wie die Werke die Läuterung des Herzens hervorbringen", ist zwar vorher schon gesagt, wird aber hier zur festeren Begründung wiederholt, wie folgt: Die Ausübung von Werken, „welche wahrgenommen werden", welche nach dem Gebote wahrgenommen werden, „und deren Zweck wahrgenommen wird", nämlich von Opfern, Gaben, Bussübungen u. s. w., „wenn das Wahrgenommene nicht vorhanden ist", wenn die Früchte von solchem und solchem Werke nicht vorhanden sind, und welche unwahrscheinlich sind wegen des Nicht-Daseins eines Verlangens nach solchen und solchen Früchten, findet Statt zur Erhebung, zur Frucht, welche in dem durch Lauterkeit des Herzens hervorgebrachten Verlangen nach Wissen entsteht.

9. Wenn die Çruti Beweiskraft hat, so werden auch die in ihr aufgezählten Werke Früchte tragen; die Beweiskraft derselben wird aber auch jetzt noch bezweifelt. Unter der Voraussetzung eines solchen Einwandes wird die Aussage, obwohl schon früher wiederholt, zur Bekräftigung und Verherrlichung wiederholt. V.

Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte.

Von

Th. Nöldeke.

(Vgl. Bd. XIX, S. 183—200.)

II.

Ueber den christlich-palästinischen Dialect.

Der Graf Franc. Miniscalchi Erizzo hat sich das grosse Verdienst erworben, die syrisch-palästinische Evangelienhandschrift, von welcher zuerst Jos. Assemani im Verzeichniss der orientalischen Handschriften des Vatican's gesprochen und über welche Adler weitere Mittheilungen gemacht hatte, durch eine vollständige Ausgabe allgemein zugänglich zu machen [1]). Dadurch ist hauptsächlich Zweierlei möglich gemacht: die Ausnutzung des hier für die neutestamentliche Textgeschichte gebotenen Materials [2]), welches nach meinem unmaassgeblichen Bedünken sehr werthvoll sein dürfte,

---

1) J. G. Chr. Adler, Novi Testamenti versiones syriacae Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana. Hafniae 1789 — Evangeliarium Hierosolymitanum ex codice Vaticano Palaestino depromsit edidit latine vertit prolegomenis ac glossario adornavit Comes Franciscus Miniscalchi Erizzo Tom. I Veronae 1861, Tom. II ib. 1864. — Assemani's Catalog liegt mir nicht vor.

2) Freilich ist hierbei die grösste Vorsicht geboten. Nur ein wirklicher Kenner des Dialects darf die Collation anstellen. Die Verderbnisse und Interpolationen, welche die Uebersetzung erfahren hat und selbst die kleinen Aenderungen, welche mit ihr bei der Vertheilung in die verschiedenen Lesestücke vorgenommen wurden, sind stets in Anschlag zu bringen. Man muss erst den Text der Uebersetzung herstellen, ehe man sich an die Restitution des ihr zu Grunde liegenden Originaltextes machen kann. Bei dem im Ganzen sehr consequenten Verfahren der Uebersetzer kann man dann allerdings ihr Werk in vieler Hinsicht wie eine sehr alte griechische Handschrift gebrauchen. Aber eine aus Miniscalchi's lateinischer Versio gemachte Textvergleichung wäre fast werthlos, denn ohne dass man jener ihr Verdienst absprechen dürfte, ist sie doch nicht frei von grossen Fehlern, welche zum Theil daraus entspringen, dass er den griechischen Urtext nicht gehörig zu Rathe gezogen hat. Die lateinische Sprache war überhaupt schon desshalb zur Wiedergabe unpassend, weil sie keinen Determinativartikel hat. — Wesentliches zur Textvergleichung hat übrigens schon Adler gegeben.

und die Erkennung des eigenthümlichen Dialects, in welchem diese Evangelien geschrieben sind.

Im Folgenden unternehme ich es nun, eine kurze Darstellung dieses Dialects zu geben, den Adler und Miniscalchi nicht sehr passend „jerusalemisch" nennen, während Assemani ihn richtig als „syrisch-palästinisch" bezeichnete. Zur Unterscheidung von den in jüdischen Schriften vorliegenden Dialectschattierungen (jüdisch-palästinisch) wollen wir ihn aber lieber christlich-palästinisch nennen.

Ich setze in meiner Darstellung eine gewisse Kenntniss des älteren Aramäischen voraus und werde im Ganzen mehr die Differenzen unseres Dialects von den übrigen, oder, wo diese sich selbst spalten, von einem oder dem andern angeben als die Uebereinstimmung. Da jedoch in manchen Fällen eine vollständige Aufzählung deutlicher ist, so habe ich dies Princip nicht streng durchgeführt. Manche Fälle vermochte ich ferner wegen des doch immerhin geringen Umfanges der Materialien nicht zu belegen [1]. Dazu kommt endlich, dass dasselbe nichts weniger als fehlerfrei ist. Ueber die mannigfachen Fehler der Handschrift werden wir unten sprechen. Leider kommen hierzu aber noch manche Mängel in der Ausgabe selbst. Schon die Vergleichung des von Min. gegebenen Facsimile mit seinem Abdruck ergiebt Verschiedenheiten, indem die Verbesserungen zweiter Hand zum Theil befolgt, zum Theil nicht befolgt sind [2], und noch mehr zum Theil offenbare Fehler finden wir im Abdruck, wenn wir das mir im Original vorliegende Facsimile und die sehr genaue Abschrift Adler's mit der betreffenden Stelle bei Min. zusammenhalten [3]. Min. spricht zwar das Princip aus, nur die Lesarten erster Hand zu geben, wird aber diesem Princip selbst oft untreu, wie wir theils aus Adler's genauen Bemerkungen sehen, theils aus seinen eigenen Angaben hinsichtlich der diacritischen Zeichen schliessen können. Da die zweite Hand zwar nicht den Werth der ersten hat, indem sie oft entschieden Fehlerhaftes giebt, aber doch manchmal Fehler verbessert oder gute Ergänzungen an-

1) Ich muss ausserdem um Entschuldigung bitten, dass ich aus practischen Rücksichten bei der Vertheilung des Sprachstoffes zuweilen von den streng wissenschaftlichen Grundsätzen abgewichen bin (z. B. in § 16). Natürlich habe ich aber mit gutem Bedacht die Nomina vorangestellt und ihnen die Partikeln subsumiert.

2) Matth. 27, 33 ff. = Text S. 379 f. Hier ist z. B. v. 41 das schlechtere [illegible] (mit dem später hinzugesetzten ܕ) statt [illegible] gesetzt. Nach dem andern Facsimile, welches ein zerrissenes Blatt darstellt, sind einige Stellen richtiger zu ergänzen, als es der Herausgeber gethan hat, offenbar weil er den griechischen Text nicht recht verglich.

3) Matth. 27, 3—32 (Facs. v. 12b—22) = Text S. 373 ff. z. B. v. 16 [illegible] Adler, [illegible] Min., v. 19 [illegible] A., [illegible] M.

bringt, so war bei einem derartigen Text das principiell Richtige die Lesart der ersten Hand genau abzudrucken und die der zweiten, deutlich als solche bezeichnet, hinzuzufügen [1]. War etwa die Unterscheidung nicht überall durchzuführen, so musste doch der Versuch gemacht werden. Vielleicht ging es nicht gut an, die diacritischen Puncte (über deren Werth wir unten sprechen werden § 3) immer beizubehalten [2]; dann musste man aber ein etwas consequenteres Verfahren einhalten als der Herausgeber, welcher sie gewöhnlich weglässt, mitunter aber giebt. Auf alle Fälle können wir uns bei zweifelhaften Stellen nicht auf Min.'s Text unbedingt verlassen, und eine nachträgliche Collation desselben mit der Handschrift wäre sehr erwünscht.

Ausser dieser Ausgabe standen mir noch einige handschriftliche Materialien von Adler zu Gebote, die unsre Kieler Universitäts-Bibliothek besitzt, unter ihnen sein höchst sauberes Originalfacsimile, welches sich vor der Lithographie in seinem Buche sehr vortheilhaft auszeichnet [3]; ferner die Bruchstücke, welche Land in seinen Anecdota syriaca Tab. 1 im Facsimile giebt, und welche Min. unbekannt geblieben waren [4].

Grammatische Darstellung.

I. Schrift- und Lautlehre.

Schriftlehre.

§ 1. Die in den christlich-palästinischen Werken gebräuchliche Schrift ist direct aus dem Estrangelâ gebildet. Dass sie nicht näher mit einer der sonst in und um Palästina üblichen spätern Schriftgattungen aramäischen Ursprungs (Quadratschrift, palmyreni-

---

1) Wie z. B. Adler in solchen Fällen bemerkt „ré ܘ et ܗܠ noviter additum" (Matth. 27, 11), „ܘ supra lineam" (v. 16) u. s. w. Natürlich kann nur eine genaue Ansicht der Handschrift über diese Dinge Klarheit geben. Wir können z. B. nicht wissen, ob einige Correcturen schon von der Hand des ersten Schreibers herrühren und ob vielleicht später noch mehr als ein Verbesserer an der Handschrift thätig gewesen ist.

2) Die Kosten, welche durch die Darstellung der Puncte verursacht wären, hätten allerdings wohl durch eine etwas grössere Sparsamkeit in der sonstigen Ausstattung des Werkes compensirt werden können. Die Pracht des Drucks und der sonstigen Ausführung hat das Buch leider so theuer gemacht, dass nur wenige Bibliotheken sich dasselbe werden anschaffen können. Ich verdanke die Benutzung desselben der oft erprobten Liberalität der Göttinger Universitäts-Bibliothek.

3) Wenn ich Textstellen oder Wörter nach Adler anführe, so gehe ich immer auf sein Manuscript, nicht auf den Abdruck zurück.

4) Die Abkürzung chr. pal. bedeutet in dem folgenden Aufsatz christlich-palästinisch, jüd. pal. jüdisch-palästinisch, jüd. aram. jüdisch-aramäisch. Die übrigen Abkürzungen sind verständlich.

sche, nabatäische in verschiednen Abstufungen) zusammenhängt, zeigt eine genaue Vergleichung der einzelnen Buchstaben. Man betrachte besonders ܐ ܗ ܘ ܛ ܝ ܠ ܡ und finales ܢ. Wesentlich sind alle Buchstaben den entsprechenden des Estrangelâ gleich. Dass ܪ hier keinen Punct hat, indem es von ܕ eben durch den Mangel eines diacritischen Zeichens schon genügend unterschieden ist, hat keine Bedeutung. Entscheidend ist nicht der Cursivcharacter, welcher unserer Schrift wie dem Estr. gegenüber den anderen zukommt, wohl aber der Umstand, dass in beiden dieselben Buchstaben unter die Linie herunter reichen und zwar genau in demselben Verhältniss (vgl. ܛ mit ܢ und ܝ), nämlich ܢ ܩ ܛ ܟ ܝ; nur ܠ, welches im Estr. über der Reihe bleibt, geht im christlich Palästinischen etwas unter dieselbe herab [1]. Ein Fortschritt unseres Alphabets liegt aber darin, dass, mit Ausnahme von ܪ und ܕ, alle Buchstaben in demselben Worte verbunden werden, also auch ܐ ܗ ܘ ܠ ܫ ܩ ܡ [2]), von denen übrigens das spätere Syrisch regelmässig ܫ und nicht selten ܘ mit dem folgenden Buchstaben verknüpft; hierdurch wird die Cursive erst recht durchgeführt.

Bei genauer Betrachtung finden wir freilich in unserer Schrift einzelne Buchstaben mit Spuren etwas alterthümlicherer Gestalt, als sie in den Estrangelâhandschriften vorkommen. Die bis zur Mitte gehende in einem Winkel abbrechende Anschwellung des ܠ scheint z. B. einen Rest der ursprünglichen Biegung zu enthalten. So ist das ܫ, wie es in Land's älterem Fragment geschrieben wird, noch etwas alterthümlich; ferner vgl. ܦ und ܣ. Aber dies sind alles nur Kleinigkeiten, welche den Estrangelâcharacter nicht verwischen.

Der Hauptunterschied der beiden Alphabete besteht jedoch in der grösseren Steifheit und Eckigkeit des Palästinischen, namentlich wenn man das zierliche Estr. der älteren Handschriften vergleicht [3]).

---

1) In Land's älterem Fragment (no. 2) scheint jedoch ܠ noch über der Linie zu bleiben.

2) Die Buchstabentrennung deutet stets auf Worttrennung (natürlich mit Ausnahme von ܪ und ܕ); also irrt z. B. Adler, wenn er Mth. 5, 28 liest ܗܘ ܗܟܠ ܕܚܙܝ ܡܢ statt ܡܢ ܕܚܙܝܗ ܗܟܠܗܘ, wie Min. richtig nach der Buchstabenaufstellung hat.

3) Ich muss übrigens gestehen, dass ich meine Kenntniss der älteren syrischen Schrift leider nicht aus den Handschriften, sondern aus den Facsimile's schöpfe, die uns aber namentlich seit dem Erscheinen von Land's Anecdota I in reicher Fülle vorliegen.

Schön ist diese Schrift nicht, selbst wenn man nicht die etwas ungefügen Formen in dem von Miniscalchi oder gar dem von Adler herausgegebnen Facsimile, sondern die besseren bei Land und die ihnen sehr nahe kommenden in der von Adler's eigner Hand angefertigten Durchzeichnung vor Augen hat[1]. Aber eine Absicht möchte ich in dieser Steifheit nicht finden, am wenigsten eine bewusste Annäherung an das griechische Alphabet, welche Land (Anecd. I, 90) hier sieht.

In der Wahl des altchristlichen Estrangelâ von Bewohnern Palästina's liegt offenbar ein absichtlicher Gegensatz gegen die Schrift, welche die Juden zur Darstellung derselben Sprache gebrauchten.

Eine einzige wesentliche Veränderung ist nachträglich in dies Alphabet eingeführt, nämlich die Umdrehung des ܦ zur Unterscheidung des P von Ph oder F. Jedoch wird, so weit ich nach dem mir vorliegenden Material urtheilen kann, dieser Buchstabe nur in griechischen Wörtern angewandt, wie in ܦܛܪܘܣ, ܐܦܝܣ (von *πεῖσαι*) u. s. w., während in aramäischen Wörtern auch da, wo wenigstens nach Analogie des Hebräischen, Syrischen u. s. w. nur ein unaspiriertes P möglich ist, doch der alte Buchstabe mit der Richtung nach links steht z. B. in ܐܦܪ ܦܠܓܘ.

§ 2. Die christlichen Palästinenser gebrauchen diese Schrift zur Darstellung der Laute nicht mit der fast vollständigen Regelmässigkeit der Syrer, jedoch auch nicht in wilder Unordnung, sondern nicht viel freier, als es in den entsprechenden jüdischen Schriften zu geschehen pflegt. Im Ganzen zeigt sich das Bestreben aller jüngeren aramäischen Dialecte (so weit sie überhaupt eine Literatur haben), durch recht starke Anwendung der Vocalbuchstaben die Deutlichkeit zu erhöhen und jene nicht mehr auf die Bezeichnung der langen Vocale zu beschränken. Aber diese Tendenz wird auch hier nicht durchgeführt und einzeln wird sogar, auch abgesehen vom â, ein ursprünglich langer Vocal durch die Consonantenschrift gar nicht angedeutet. Das Einzelne gestaltet sich hier folgendermaassen:

A. Inlautendes *a* wird gewöhnlich nicht ausgedrückt; jedoch erscheint dafür zuweilen ܐ und zwar für *ă* wie in ܐܚܕܘ f a s s t e n, ܛܐܚܢܢ m a h l e n d e (W e i b e r), ܚܡܪܐܬܐ d i e R e b e n, ܣܐܢܝܢ h a s s e n d e u. s. w. und für *ā* in ܩܐܕܡܝ neben ܩܕܡܝ p r i m u s, ܥܐܠ t r a t e i n, ܥܐܠܝܢ s i e (fem.) t r a t e n e i n. In den meisten Fällen ist hier die Absicht klar, das betreffende Wort deutlich von

1) Allerdings zeigt das eine Fragment bei Land (no. 2) noch einen etwas alterthümlicheren und zugleich schöneren Zug als Adler's Facsimile, während die anderen, namentlich 3, diesem nachstehn.

einem andern zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung ist aber besonders wünschenswerth, wo ein Vocalbuchstab unmittelbar dabei steht, und so haben wir denn häufig ܐ für a vor oder nach einem ܝ. So im Auslaut sehr oft ܐܝ z. B. ܐܝܕܝܐ meine Hände, ܚܝܝܐ lebend u. s. w., ferner ܐܬܝܢ kommen f., ܝܟܠܐ könnend, ܣܓܝܐܢ allae, ܠܘܬܐܝ neben, ܕܝܢܐܝ Richter, ܡܪܝܐܡ Maria, ܐܬܦܩܝܐܬ elich f., ܡܐܝܩܪܗ sein Werthvolles, — ܕܝܐܢܝ richtende, ܩܐܝܡܢ stehende f., ܗܐܝܠ jene, ܒܐܢܝܐ Bauleute, selbst ܡܛܠܐܬܐ Laubhütten (מטלתא). Aehnlich ܫܥܐܝܢ Stunden, ܒܐܥܝܢ suchende m. Seltner so bei ܘ wie z. B. ܪܢܘܐܢ Sorgen, ܠܠܘܐܢ Nächte, ܗܘܐ jener.

In allen diesen Wörtern könnte das ܐ auch fehlen, und in einigen derselben ist das Fehlen auch weitaus häufiger, z. B. in ܡܪܝܡ. In einzelnen Fällen stimmt hier die Orthographie mit der jüdischen überein (z. B. in עאל intravit und der Endung יא), aber stärker ist die Aehnlichkeit mit der samaritanischen, welche hier jedoch oft ע für א setzt.

Auslautendes *ā* wird natürlich stets durch einen Vocalbuchstaben dargestellt. Hier herrscht allein ܐ. Nur in ganz einzelnen unsicheren Fällen tritt dafür ܗ ein, nämlich einmal in ܚܝܝܗ ܕܠܥܠܡ ewiges Leben Joh. 5, 24 S. 25 (sonst stets ܚܝܝܐ) und in ܐܪܟܘܢܛܝܗ ܕܥܡܐ die Obersten des Volkes Luc. 24, 20 S. 7.

1. E. *ī* und das aus *ai* entstandene *ē* werden im Inlaut nur selten defectiv geschrieben wie in ܡܨܝܕܬܗܘܢ ihre Netze, ܥܬܝܪ reich, ܟܬܒ geschrieben, ܐܡܪܝܢ sagende m. — ܗܟ wie, ܗܘܬ ich war, ܒܥܝܢ suchende u. s. w. In allen diesen Fällen ist die Plenarschreibung mit ܝ viel häufiger, z. B. ܟܬܝܒ, ܒܥܝܢ oder ܒܐܥܝܢ u. s. w.

ē, welches nicht aus *ai* entstanden, wird zwar auch sehr oft durch ܝ ausgedrückt wie in ܪܝܫܐ Haupt, ܢܝܙܠ wir gehen, ܬܝܡܪ sagst, ܟܐܦܐ Stein, ܦܐܪܝܢ Früchte, ܒܝܪܐ Brunnen; doch kommt hier auch die defective Schreibweise vor wie ܪܫܐ, ܢܙܠ,

ܬܐܡܪ u. s. w., und bei Wörtern, die ein deutlich wurzelhaftes ܐ haben, wird auch oft ܐ geschrieben, z. B. ܠܐܬܐ, ܬܐܡܪܘܢ u. s. w.[1]. Selten ist letztere Schreibweise in Fällen wie ܐܡܪܐ, ܐܪܥ bei und gar in ܬܐܟܠܘܢ tritt ein ĕ, wo der Vocal nur durch Ersatzdehnung lang geworden. Den Anfang ܐܝ meidet man gern und schreibt deshalb lieber ܐܡܪܘܢ, ܐܬܐ oder geradezu ܝܡܪܘܢ, ܝܬܐ.

Das bloss durch Dehnung aus kurzem ĭ ĕ hervorgegangene ē der Endsilbe wird bald plene bald defectiv geschrieben, so z. B. ܕܝܢ, ܗܕܝܢ dieser, ܫܠܚܝܬ ich schickte, ܡܗܠܟܝܢ wandelnd u. s. w. neben ܕܢ, ܗܕܢ, ܫܠܚܬ, ܡܗܠܟܢ. Man kann vielleicht sagen, dass bei längern Wörtern die kürzere Schreibweise vorherrscht; aber das Suffix der 2. P. sg. f. ist fast stets ܝܟܝ, selten ܟܝ auch an langen Wörtern. Und so lässt sich hier so wenig eine feste Regel geben wie im Jüd.-aram.

Auch das kurze *i e* wird in unserm Dialect sehr häufig (häufiger als in jüdischen Schriften) plene geschrieben, z. B. ܢܫܝܢ Weiber, ܬܓܢܝܒܘܢ stiehlst, ܫܬܝܢ 60, ܐܡܪܝܐ die Schafe u. s. w., wo überall das ܝ auch fehlen könnte.

Auslautendes ī ist stets ܝ, auslautendes ē gewöhnlich ܐ, seltner ܝ. So z. B. von Verben ܠܝ: ܚܙܐ, ܐܬܚܙܐ, ܐܓܠܐ (Afel) und so zahlreiche andre, aber auch ܫܪܝ löst, ܡܫܬܪܝ wird aufgelöst u. s. w.; im st. constr. pl. ܒܢܝ und ܒܢܐ Söhne, ܪܫܝ und ܪܫܐ Häupter u. s. w. Für den st. abs. pl. der auf *ái* ausgehenden Wörter hat zwar Min. fast ausnahmelos ܝܝ z. B. ܦܪܝܫܝܝ die Pharisäer, aber die genaue Abschrift Adler's sowie Min.'s eignes Facsimile zeigen mehrmals Formen wie ܗܘܕܝܐ, ܪܘܡܝܐ. Da hier wohl kaum eine blosse Nachlässigkeit von Seiten Min.'s anzunehmen ist, so haben wir vermuthlich in diesen Fällen Correcturen zweiter Hand, welche die ursprüngliche Schreibweise ܝܝ (welche hier zweckmässiger war zur Unterscheidung der Endung ـَيِّ von dem sonst im Plural gebräuchlichen ـِيْـ) änderte[2].

1) Beides ist für ein solches ē bekanntlich im Syrischen üblich.

2) Auch das ältere Fragment bei Land (no. 2) hat ܦܪܝܫܝܝ.

Aus solchen Correcturen, welche das Ursprüngliche nicht ganz verwischten, erklärt sich auch wohl das einzeln für auslautendes ē vorkommende ܐܝ z. B. ܩܘܪ̈ܐܝ (כּוּרֵי § 18), ܒܢܐܝ (בְּנֵי § 18).

U, O werden durchgängig wie im Syrischen ܘ geschrieben; die Defectivschreibung ist weit seltner, wenn auch nicht so eng begränzt wie im Syrischen. Wir haben z. B. ܦܡ Mund, ܬܫܒܚܬܗ sein Preis, ܛܒܝܗܘܢ Heil ihnen, ܢܪܐ Feuer, ܟܠ all, aber diese werden doch lieber ܦܘܡ, ܬܫܒܘܚܬܗ u. s. w. geschrieben, und ܟܘܠ ist z. B. viel häufiger als ܟܠ.

Ueber den Gebrauch von ܘ und ܝ zum Ausdruck ganz flüchtiger Vocale siehe § 6.

Ueber die Darstellung der Diphthonge siehe § 5.

§ 3. Zu dieser Schrift tritt nun wie im Syrischen ein System von Puncten, das freilich in der Handschrift ganz oder grösstentheils von späterer Hand gesetzt, auch nicht vollständig durchgeführt ist, das aber doch seine Bedeutung hat, indem es in sich selbst ziemlich constant, nicht einfach aus dem Syrischen übertragen und im Ganzen als richtige Darstellung der traditionellen Aussprache zu betrachten ist. Diese Ansicht wird dadurch noch wahrscheinlicher, dass die so zu Tage tretende Aussprache im Allgemeinen mit der jüdischen Punctation übereinstimmt. Min. hat allerdings nicht ohne Grund diese Punctation als von späterer Hand ignoriert, aber einerseits ist er auch in dieser Hinsicht nicht consequent, indem er hie und da Einzelheiten derselben giebt, und dann würde er durch eine genaue Darstellung derselben den Werth seiner Ausgabe sehr erhöht haben. Glücklicherweise geben uns ausser Min.'s Facsimile die grösseren und kleineren handschriftlichen Auszüge Adler's, in denen die Punctation ganz beibehalten ist, noch die Möglichkeit, wenigstens eine gewisse Uebersicht über das System zu erlangen. Eine vollständige Erkenntniss desselben ist aus dem beschränkten Material, welches manche wichtige Fälle nur durch ein Beispiel oder gar nicht repräsentiert, natürlich nicht erreichbar. Bei der Leichtigkeit, mit der sich auch der beste Abschreiber im Setzen solcher Puncte irrt, ist es misslich, sich auf einzelne Fälle zu verlassen, zumal kaum anzunehmen, dass sich nicht auch Adler hie und da versehen hat, namentlich bei der Anführung kurzer Stellen, bei der es ihm nur um die Textkritik, nicht um die Sprache zu thun ist[1]. Aber wir haben es nach längerer Ueberlegung doch für richtiger gehalten, das System soweit als mög-

1) Ich habe deshalb zuweilen absichtlich die Angaben auffallender aber mir unsicher erscheinender Punctationen weggelassen.

lich hier darzulegen, in der Hoffnung, dass ein dazu Befugter bald aus den wahren Quellen Genaueres und Vollständigeres geben möge.

Am wichtigsten sind für uns die Vocalpuncte. Fast durchgehends handelt es sich hier um die beiden alten Puncte, deren rein lautliche Bedeutung hier noch viel klarer hervortritt als im Syrischen, wo sie erst von Ewald's Scharfsinn erkannt ist. Bei der starken Anwendung von Vocalbuchstaben sind freilich die Puncte häufig überflüssig, werden aber doch gerade bei diesen in einem Falle (zur Unterscheidung von *o* und *u*) sehr wichtig. Wir wollen hier einfach die Thatsachen an Wörtern, deren Aussprache keinem erheblichen Zweifel unterworfen ist, constatieren, und werden deshalb auch einige griechische Wörter mit aufführen.

Der obere Punct ܼ steht als Ausdruck der dumpferen Vocale *a*, *o*; der untere ܼ als Ausdruck der helleren *i*, *e*, *u*; und zwar beide ohne Rücksicht auf die Quantität.

Die eigentliche Vocalfarbe wird also durch die Puncte nicht angegeben (in's Besondere nicht die Unterscheidung von *i* und *e*, hellerem oder dunklerem *a*), aber sie unterscheiden doch genauer als die syrischen, welche oft nur die relative Höhe eines Vocals anzeigen, so dass z. B. im Syrischen *o* je nachdem durch ܼ oder ܼ dargestellt wird. Wir haben so nun

ā ܢܚܬ נָחַת, ܐܡܪܐ אֲמַרָא, ܫܠܡ שְׁלָם, ܡܢܐ מָא, ܗܘܐ הֲוָא, ܦܬܚܝܢ פָּתְחִין, ܢܣܒܝܢ יוֹמָא דֵן u. s. w.

ă ܐܡܪ אֲמַר, ܢܣܒ נְסַב, ܐܬܐ אֲתָא, ܐܡܝܪ אֲמִיר, ܡܢ מָן, ܟܠ כָּל u. s. w.

I und *e* können wir nicht genau trennen und namentlich auch die Kürzen und Längen nicht aus einander halten. Wir haben

ܡܠܬܐ מִלְּתָא Wort, ܡܬܩܛܪܓܝܢ מִתְקַטְרְגִין, ܐܬܒܪ אִתְבַּר, ܩܪܝܬܐ קִרְיְתָא, ܛܛܪܐܪܟܝܣ *τετράρχης*, ܗܠܠܢܝܣܛܝ *ἑλληνιστί*, ܕܝ *δέ*, ܢܒܝܐ נְבִיָּא, ܐܝܪܘܕܝܣ אִירוֹד (יְרוּדָה), ܐܦܝܣܘܣ אֶפִּיסוֹ, ܠܝܘܢܝܐ הִתְדַּבְּרִין, ܨܪܝܘ צְרִיו sie fassten f., ܨܠܝ צַלִּי betete, ܦܝܠܛܘܣ *Πιλάτος*, ܫܡܥܘܢ *Σίμων*, ܚܝܕ חִיד, ܒܝܬ בֵּית, ܒܐܡܐ *βῆμα*, ܩܐܪܘܣ *καιρός* (kaeros), ܡܬܡܢܝܢ תְּמַנֵי, ܡܬܒܐܠܬܐ מִיבוּלְתָא (מאב), ܦܪܥܐ פְּרֵעָא zurückgebend, ܢܝܪܡܐ נִירְמָא, ܢܬܠܡܕܝܢ דִּיתְמַנֵּי u. s. w.

Auch für griech. *υ* steht ܼ (wie ܼ) z. B. ܟܠܡܝܣ *χλαμύς*, ܩܘܪܝܢܝܐ *Κυρηναῖος*, ܩܘܪܝܢܝܘܣ *Κυρήν(ι)ος*, ܡܘܪܐ *μύῤῥα* (sonst auch rein aramäisch ܡܘܪܐ), ܦܘܠܩܐ *φυλακή*.

Dagegen werden *o* und *u* ganz so getrennt wie in der genauen nestorianischen Schrift und wie ֹ und ּ bei den Juden.

O ist ܘ̇ z. B. ܦܝܠܐܛܘ̇ܣ Πιλατος, ܬܐܘ̇ܡܐܣ Θωμᾶς, ܗܓܡܘ̇ܢܐ ἡγεμών, ܫܡܥܘ̇ܢ Σίμων, ܩܐܪܘ̇ܣ καιρός, ܐܝܠܘ̇ܗܐ שִׁילוֹחַ, ܢܘ̇ܡܘܣ νόμος נִימוֹסָא, ܡܘ̇ܥܕܐ מוֹעֵד Fest, ܚܘ̇ܛܐ חוֹחַ, die Suff. ܟܘ̇ܢ, ܗܘ̇ܢ u. s. w. כוֹן, הוֹן u. s. w.

U dagegen ist ܘ̣ z. B. ܝܗܘ̣ܕܐܣ Ἰούδας, ܝܗܘ̣ܕܝܐ יְהוּדָאֵי, ܕܝܡܘ̣ܬ דִּימוּת dass er sterbe, ܛܘ̣ܪܗ sein Berg, ܗܘ̣ הוּא, ܢܣܒܘ̣ נִסְבוּ u. s. w.

Ueber die Darstellung von *ū* und *ō* vergl. noch § 4. Einzelne Abweichungen wie ܝܫܘ̇ܥ Ἰησοῦς (nach Analogie der Namen auf *ος*) und ܐܘ̇ܟܠܘܣܐ (nur ein Beispiel) ὄχλος können diese Regel nicht aufheben.

Nur wenige Ansätze finden wir noch zur Ausbildung eines genaueren Systems. Für ◌̄ erscheint zuweilen ◌̈, aber ohne einen wesentlichen Unterschied vrgl. ܐܝܫܘ̈ܥ Ἰησοῦ[1], ܡܝ̈ܩܪ מְיָקַר, ܢܝ̈ܠ נֵיל Hel und selbst ܬ̈ܪܝܢ jetzt תְּרֵי. Ein zuweilen für *ā* und selbst für *a* vorkommendes ◌̄ kann ich nicht sicher constatieren.

Dagegen wird ein Fortschritt angestrebt in der Darstellung des auslautenden ܐ◌ (hebr. ה◌ֶ) als eines Lautes zwischen *a* und *i* durch den Doppelpunct nämlich ܐ̈◌. So haben wir ܡܥܕܪܐ̈ מְעַדְּרָא nützend, ܚܛܝܐ̈ חֲטִיָּא, ܨܒܐ̈ צְבָא u. s. w., aber daneben sehr oft auch einfaches ◌̄ z. B. ܕܠܐ דְּלָא u. s. w. In ܚܙܝܬ̈ siehst, ܚܙܝܬܘܢ̈ seht, scheint der erste Vocal durch einen doppelten Punct gleichfalls genauer ausgedrückt zu werden; etwa חֵזֵית חֵזֵיתוּן.

So unvollkommen dies System bleibt, zumal da durchaus nicht alle möglichen Vocalpuncte wirklich gesetzt werden, so ist dasselbe doch in mancher Hinsicht sehr förderlich zur Erkenntniss der wahren Gestalt der Wörter.

Von Wichtigkeit ist ferner die Bezeichnung der Aspiration (Rukkākh, Rāfē) durch einen oberen Punct, welcher beim ܬ sehr regelmässig gesetzt wird[2]). Beispiele haben wir schon

---

1) Als Name des Barrabbas nach der alten Lesart. Vielleicht ܐܝܫܘܥ Ἰεσοῦ?

2) Schon Mai hat dies Zeichen bemerkt und angegeben, dass es auch in den arabischen Ueberschriften zur Unterscheidung von ث خ غ von resp. ت ح ج gebraucht wird. Sonstige Zeichen zur Unterscheidung arabischer Buchstaben müssen wir hier natürlich übergehen.

einige gehabt. vrgl. ferner ܐܬܢܣܒ אִתְּנְסִיב, ܐܬܝܗܒ אִתְיְהִיב, ܐܬܡܠܟ אִתְמְלִיךְ, ܢܣܒܬ נְסַבִּית ich nahm, ܬܬܠܘܢ תִּתְּלוּן, ܐܬܝܗ אַתְיֵהּ, ܐܝܬܝܬܗ אַיְתִיתֵהּ u. s. w.

Seltner ist ܒ̈ = בּ z. B. ܬܬܢܫܝ תִּתְנְשֵׁי vergissest, (wie ܚܡܫܬܥܣܪ = خمسة عشر); oder man setzt auch zwei Puncte z. B. ܢܟܠܐ List נִכְלָא (M. 11) und so oft bei Min. im Arabischen.

Von ܦ̮ habe ich fast gar kein Beispiel gefunden, als etwa ܦ̮ܓܪ Körper.

Das umgekehrte ܦ zur Bezeichnung des פ ist oft noch mit einem oberen Doppelpunct versehen.

Ein ähnliches Zeichen scheint der oft unter dem ܗ stehende Punct zu sein. Wir finden es bei einem wurzelhaften ܗ wie in ܬܡܝܗ verwundert und oft bei den Suffixen ܗ̣ ה‍ַ‍ und ה‍ָ‍, aber auch bei der Endung der 1. Pers. Pl. ܢܗ̣ für נָא und = نحن نا (§. 12).

Das Ribbûi wird wie im Syrischen durch ̈ ausgedrückt, steht aber meistens auch bei den Verbalformen im Plural. Da der Umstand, welcher dem Syrischen dies Zeichen fast unentbehrlich macht, die orthographische Uebereinstimmung des Nomens im Sg. und Pl. des st. emph., hier fast ganz fehlt (jener im Masc. ܐ, dieser ܝܐ), so ist es ziemlich überflüssig, und wir werden es deshalb ohne Schaden weglassen.

Ein Strich über dem Ende der Wörter dient als Abkürzungszeichen. So ersetzt es z. B. zuweilen ein fehlendes ܐ oder ܝ. Sehr oft steht es aber falsch, indem namentlich der den Syrern ganz ungewöhnliche st. abs. bei einem Substantiv damit versehen zu werden pflegt. Der spätere Schreiber hielt offenbar ganz richtige Formen wie ܐܠܗ, ܡܫܝܚ, ܣܘܥܪ, ܡܕܝܢܬ für Abkürzungen statt ܐܠܗܘܬܐ, ܡܫܝܚܐ, ܣܘܥܪܐ, ܡܕܝܢܬܐ und gab ihnen deshalb den Strich ܐܠܗ̄ u. s. w., wie er an andern Stellen fälschlich ein ܐ zur Herstellung der gewöhnlichen Form hinzusetzte.

Lautveränderungen.

§. 4. Der Zustand der Vocale scheint im Ganzen derselbe zu sein, den wir in den Ausgaben der Targûme finden. Wir können

allerdings, wie aus der obigen Darstellung hervorgeht, das Einzelne hier vielfach nicht erkennen. Besonders wissen wir nicht, ob auch in unserem Dialect lange Vocale, wenn sie in geschlossene Silben treten, verkürzt werden, ob z. B. ܥܠܡܐ ʿâlʾmâ, ʿâlmâ oder ʿalmâ gesprochen ward.

Das *â* ist wahrscheinlich ziemlich rein erhalten. Dafür spricht schon die Darstellung durch ܐ, welche bei einem Dialect, der sich nicht an eine alte Orthographie anzulehnen brauchte, sonst unnatürlich wäre und das Gegenüberstehen eines ܘ *ô*[1]. Natürlich können wir aber nicht wissen, ob die Aussprache nicht hie und da etwas dumpfer war und mehr der von den Masorethen beider Schulen ausgedrückten des ָ glich. Der Uebergang von *â* in *ô* ist deutlich im Suffix ܘܢ für und neben *ân* (siehe §. 17 Nr. 3).

Beim *ă* finden wir auch hier die allgemein aramäische Neigung, in geschlossener Silbe zu *e* oder *i* zu werden, in hohem Grade. Diese Neigung, welche auch in der masorethischen Aussprache des Hebräischen so stark hervortritt (so schon bei Hieronymus, während die LXX, in diesem Punct gewiss ursprünglicher, noch meistens das *a* bewahren), scheint gerade in Palästina besonders geherrscht zu haben. Wir haben also nicht blos [illegible] u. s. w. wie auch im Syrischen, sondern auch ܐܬܬܐ אִתְּתָא (syr. ܐܢܬܬܐ), ܢܦܫܗ (ܢܦܫܗ), ܡܕܝܢܬܐ (ܡܕܝܢܬܐ), ܫܢܬܐ (ܫܢܬܐ) Jahr, ܥܡ, ܥܡܗ (ܥܡ, ܥܡܗ) mit, mit ihm, ܐܒܘܟܘܢ (ܐܒܘܟܘܢ), in den jerus. Targg. אבוש u. s. w.) euer Vater, ܒܪܡ aber (ܒܪܡ) und sogar ܬܚܘܬ unter תְּחוֹת; ferner öfter die Endungen ܝܢ und ܝܢ für ܝܢ ܝܢ u. s. w.[2]). Vrgl. auch ܕܝܡܐ des Meeres, ܡܫܟܚ findet (יַשְׁכַּח), ܡܦܩܘܢ bringen heraus (יַפְקוּן), ܕܝܦܨܐ dass er rette (דִּיפַצֵּא), wo der Anlaut wohl eingewirkt hat.

---

1) In der westlichen Aussprache des Syrischen ist wohl ungefähr gleichzeitig der Verlust des reinen *â* und der Uebergang des alten *ô* (in ܠܘܬ, ܗܘ u. s. w.) in *û* wie auch vieler *ê* in *î*. Das griechische Vocalsystem drückt diese Uebergänge alle schon aus. Auffallend ist, dass sich aber gerade in dieser Aussprache die alten Diphthongen *ai* und *au* ganz festhielten, die sonst durchgängig (z. B. auch bei den Nestorianern) zu *ê* und *ô* wurden.

2) Wie im Syr. auch ܐܣܛܪܛܐ für [illegible] gesprochen wird, so scheint man in unserm Dialect ähnlich ܩܣܛܪܐ Kestra für castra zu sagen.

Auffallend sind dieser Erscheinung gegenüber Formen wie ܫܠܡܬ ich übergab, ܢܣܒܬ ich nahm, ܚܫܬ ich litt u. s. w., selbst ܝܗܒܬ ich gab, deren oberer Punct auf die Bewahrung des auch im Syrischen verwandelten *a* zu deuten sein wird, da an eine andere Bedeutung desselben (wie im Syrischen) nicht wohl zu denken ist.

Zu *o* oder *u* wird *a* in geschlossener Silbe in ܫܘܪܒܛܐ שַׁרְבִיט Stamm (so auch Pl. ܫܘܪܒܛܝܐ u. s. w.), ܫܘܒܐ Woche, ܫܘܒܬܐ Sabbat, ܫܘܒܛܝܐ Stämme, ܫܘܦܠܐ elend, niedrig[1] (ܫܦܠܐ öfter in Ephr.'s Carm. Nis.), ܫܘܠܡ vollkommen (ܫܠܡܐ), ܫܘܒܥܐ 7 m. (jüd.-aram. שׁוּבְעָא neben שִׁבְעָא), ܪܘܡܫܐ Abend, ܦܘܓܪܐ Leib (st. abs. ܦܘܓܪ), vrgl. noch das alte Fremdwort ܦܘܪܕܝܣܐ Paradies. Auch ܐܘܦ auch ist wohl hierher zu ziehen als aus אַף entstanden; doch könnte es auch einen langen Vocal haben und aus syr. ܐܦ entstanden sein. Beachte, dass in der Mehrzahl dieser Fälle der Anlaut ܫ ist, welches in diesem Dialect eine besondere Neigung zum Vocal *o* oder *u* zeigt (siehe unten §. 6), und dass sonst überall ein Labial vorhergeht oder folgt (vrgl. גֻּבְרַיָּא im A. T. für גִּבְרַיָּא).

Langes *î* wird wohl kaum verändert. Auch altes *ê* scheint sich in ziemlich weitem Umfange zu halten, wie die Schreibart mit ܐ andeutet. Die beiden Vocale, welche in aram. Dialecten nicht immer aus einander gehalten werden, können auch in diesem Dialect von uns nicht streng geschieden werden; doch haben wir festzuhalten, dass da, wo immer ܐ oder abwechselnd ܐ oder ܝ geschrieben ist, der Laut *ê* sein wird, während das alleinige Vorherrschen von ܝ mehr für die Aussprache *î* entscheidet. Dies gilt besonders vom Auslaut.

Völlig unmöglich ist natürlich die Trennung von *ĭ* und *ĕ*. Auch können wir nicht wissen, wie weit Tonverhältnisse ursprünglich kurzes *ĭ ĕ* gedehnt haben, ob z. B. ܐܢ, ܐܝܢ wenn zu sprechen ist *ĭn* oder *ēn*, ob in ܕ oder ܕܝ, ܡܫܠܡܢ oder ܡܫܠܡܝܢ u. s. w. der letzte Vocal lang oder noch kurz ist. Wahrscheinlich herrscht

---

1) Der St. abs. ist ܫܘܦܠ (syrisch ܫܦܠ Dan. 4. 17) Matth. 5, 19, wie aus ܫܘܦܠܝܢ zu corrigiren ist.

hier aber überall die in der jüdischen Vocalisation (ךָ, ךֶ) ausgedrückte Dehnung, ungefähr in demselben Verhältniss wie in der masorethischen Aussprache des Hebräischen.

Zu *u* oder *o* wird *i* ähnlich wie *a* in ܫܘܩܡܐ (ܫܩܡܐ שִׁקְמָא) Sycomore, ܚܕܘܘ (ܚܕܘܐ) Freude und mehrfach in den Bildungen wie ܐܣܘܪܐ Bande, ܛܘܫܝܘܢ Verborgenheit u. s. w. aus אִיסּוּרַיָּא u. s. w. (§. 17 Nr. 1). In letzteren wirkt der zweite Vocal wohl auf den ersteren ein, wie das gerade *ü* öfter im Semitischen thut [1].

Bei *u* und *o* ist die Quantität schon im Syrischen durch die Schrift gar nicht geschieden. In unserm Dialect wird aber, soweit die Puncte vorliegen, wenigstens noch die Qualität beider Vocale ausgedrückt. Wie gesagt, entspricht ܘ̇ durchgängig dem ֹ, ܘ dem ֻ der jüd. Texte (resp. des Hebräischen), und ebenso resp. dem syrischen ܘ̇ und ܘ̣ nach der nestorianischen (östlichen) Schreibweise. Wie bei *i e* ist wohl auch bei *u o* theilweise eine Dehnung durch den Ton, entsprechend der jüdischen resp. hebräischen Schreibweise, anzunehmen. Wir haben so die Suffixe ܗܘ̇ܢ, ܟܘ̇ܢ, ܬܘ̇ܢ, die Verbalformen ܢܚܘ̇ܬ steigt nieder, ܚܘ̇ܬ steige nieder, ܬܐܟܘ̇ܠ issest, ܨܠܘ̇ܒ kreuzige, ferner Wörter wie ܬܚܘ̇ܬ unter u. s. w. Abweichend von der ostsyrischen Schreibweise ist das ܘ̇ܢ in ܬܕܚܠܘ̇ܢ ihr fürchtet und ܬܓܚܟܘ̇ܢ ihr lacht, wofür man ܘ̣ܢ erwartete [2].

Beim kurzen ֻ in geschlossener Silbe ist der Unterschied zwischen *o* und *u* so unbedeutend wie der zwischen ֻ und ָ (ֹ) im Jüd.-Aram. und Hebräischen oder wie der zwischen ܘ̣ und ܘ̇. So haben wir ܬܫܒܘ̇ܚܬܗ seine Herrlichkeit (auch bei den Nestorianern mit ܘ̇ geschrieben), ܫܘ̇ܠܛܢܝ meine Herrschaft (vrgl. oben ܫܘ̇ܩܐ, ܫܘ̇ܩܡܐ, ܦܘ̇ܪܩܢܐ), aber ܓܓܘ̣ܠܬܐ Golgotha (Schädel), ܩܘ̣ܕܡܘܗܝ vor ihm, ܩܘ̣ܕܡܗ und daneben einmal ܩܘ̇ܕܡܗ.

---

1) Vrgl. z. B. بُرْغُوث, جُمْهُور u. s. w. für بَرْغُوث, جَمْهُور.

2) Weiter finde ich keine Beispiele der Endung וּן mit Puncten. Auf Einzelheiten hinsichtlich ܘ̣ und ܘ̇ kommen wir noch gelegentlich bei der Formenlehre zurück.

Der Einfluss der Gutturalen und des R auf die Verfärbung von *ă* und *ĭ* hat im Chr. pal. fast ganz aufgehört. Die Analogie ist hier durchgedrungen, und wir haben so ܢܫܡܥ hört, ܡܬܡܗܝܐ sie wundert sich, ܬܐܡܪ sagt — ܝܕܥ wissend, ܫܡܥ hörend, ܡܫܟܚ findend, ܢܫܟܚ findet, ܡܫܒܚ preisend, ܡܬܥܡܕ getauft, ܡܕܥ erkennend, ܐܡܪ sagend u. s. w., und werden wir daher in entsprechenden Fällen, auch wo uns die Vocalbuchstaben oder Puncte fehlen, demgemäss auszusprechen haben [1].

§. 5. Die Diphthonge scheinen wie im Jüd. ar., grösstentheils zu reinen Längen aufgelöst zu sein. Hierfür sprechen bei *ai* Schreibweisen wie ܗܝܟ neben ܗܝܟ wie?, ܠܝܬ ist nicht und ܒܝܬ Haus beide mit Rukkākh, ܪܓܠܝܗܘܢ (2 mal bei derselben Bibelstelle) ihre Füsse für ܪܓܠܝܗܘܢ, und so werden wir in dergleichen Fällen durchgehends die Aussprache *ē* anzunehmen haben. Aber doch ist das *ai* noch nicht ganz verschwunden. Im Auslaut, wo selbst das Hebräische sie noch in gewissen Fällen hat, finden wir so Formen wie ܡܠܝ meine Worte, ܗܘܝ oder ܗܘܝ sie waren f. u. a. m., ܚܝܝ (neben ܚܝ) lebend, ܒܝ Haus st. abs., ferner beim Nominalsuffix *āi* ܩܕܡܝ erst, ܬܠܝܬܝ dritt u. s. w., sowie ܗܠܝ jene (neben ܗܠ). Aber dann finden wir auch im Auslaut wieder den st. constr. pl. auf ܐ oder ܝ d. i. *ē* wie ܒܢܐ oder ܒܢܝ Söhne u. s. w. (einige Male jedoch auch ܐܝ, aber siehe §. 18); ferner Participia pass. wie ܡܕܡܐ für מְדַמֵּי (§. 33).

Im Inlaut scheint *ai* erhalten zu sein in ܐܝܬܝ brachte (auch jüdisch אַיְתִי, ܡܝܬܝܢ bringende [2]), ܡܗܝܡܢ glaubend,

---

1) Auch im Syr. ist übrigens dieser Einfluss nur noch beim *ĭ* durchgreifend, während das *u* des Imperf. und Imperat. Peal sich ihm nur theilweise fügt. Aus der Zahl der hierher gehörigen Wörter sind natürlich die auszuschliessen, deren *a* nicht durch den Guttural, sondern durch die Intransitivform hervorgerufen ist, z. B. ܢܛܡܥ geht unter (aber ܢܛܒܘܥ prägt), ܢܕܚܠ, ܢܓܚܟ u. s. w.

2) Einmal kommt zwar ܐܝܬܝܘ sie brachten f. und einmal ܡܝܬܐ er bringt vor; doch sind das vermuthlich Schreibfehler, aus Verwechslung mit den Qal-Formen entsprungen.

ܗܝܡܢܘܬܟܘܢ, euer Glaube, ܒܝܬܐ das Haus (gewöhnlich ܒܝܬܐ, auch jüdisch zuweilen בייתא), ferner in Fällen wie ܥܠܝܢ auf uns, ܒܢܝܢ unsre Kinder. Natürlich bleiben ferner ܩܝܡܝܢ (oder ܩܝܡܝܢ) קָיְמִין u. s. w.

Zur Unterscheidung von *au* und *ō* tragen leider die Puncte nicht bei[1]). Vermuthlich ist die Auflösung in *ō* hier durchaus herrschend, wie ich z. B. ܡܘܬܐ, ܫܘܒܩܝܢ ohne Bedenken מֹיתַר, שׁבוקי spreche. *ău* haben wir in ܗܘ oder ܗܘ jener (auch ܗܘ, aber zu unterscheiden von ܗܘ; vrgl. jüd. לַאו aus (א)לא הו.

Im Auslaut ist die Aussprache bei den Verben ל״י oft sehr unsicher, ob ו (*au*) oder ו, וֹ oder וּ. Hier lassen uns unsre Quellen für das Chr. pal. ganz im Stich. Einmal finde ich allerdings den Imperativ ܚܙܘ sehet (also חֲזוּ nicht חֲזוֹ); auf das ganz vereinzelt stehende Perfect ܚܙܘ sahen (S. 78) wage ich kein Gewicht zu legen, da hier sonst immer einfach ܚܙܘ u. s. w. geschrieben wird, und der Auslaut wohl *ō* ist.

§. 6. Ausser den vollen Vocalen hat nun aber dieser Dialect auch vielfach solche kurze Vocale in offner Silbe aufbewahrt, welche sonst zu blossem Schwa werden. Wie kurz ein solcher Vocal in der Aussprache war, können wir nicht sagen: vermuthlich entspricht er ungefähr einem hebräischen Ḥâṭēf (ֲ ֱ). Während die Syrer solche Vocale mit ganz geringen Ausnahmen gar nicht ausdrücken (woraus aber noch nicht zu schliessen, dass sie dergleichen gar nicht gehabt hätten), finden wir sie zuweilen deutlich im jüdischen und mandäischen Aramäisch. Wir sprechen hier natürlich nur von solchen Vocalen, welche durch deutliche Zeichen ausgedrückt werden, mag es nun ein Vocalbuchstab oder ein Vocalpunct sein; ich sehe wenigstens nur einen orthographischen Unterschied zwischen עוברא und עֲבָרָא, קירם und קֳדָם[2]). Viel häufiger ist nun aber ein solcher Vocal in unserm Dialect. Namentlich ַ bleibt so oft, besonders nach einem anlautenden Consonanten. Vrgl. ܛܠܝܐ (טליא) Jüngling, ܥܒܕܐ That, ܚܙܝܪܐ Schwein, ܚܠܒܐ חֲלַב

1) Möglicherweise ist freilich ein Unterschied zwischen ܘ *ō* und ܘ *au*; doch ist das eben nur eine Vermuthung, und selbst wenn sie richtig sein sollte, so ist doch sehr die Frage, ob dieser Unterschied in der Handschrift genau durchgeführt ist.

2) Noch genauer stimmen vielleicht zu solchen Formen Fälle wie שֳׁרָשִׁים, קֳדָשִׁים.

statt, ܡܢܬܝܘ (מְנָתִי) mein Theil, ܩܘܪܝܐ kurz, ܩܘܕܡ vor — ܡܘܥܠ 7 fem., ܫܘܒܝܠܘܗܝ seine Pfade, ܫܘܡܝܐ Himmel, ܫܘܡܒܐ Hitze (vrgl. ܫܘܠܝܡܘܢ Salomo, syr. ܫܠܝܡܘܢ, arab. سُلَيْمان), die Imperative ܫܘܒܩܘ lass, ܐܘܪܚܩܘ entfernt euch, ܥܘܪܩܘ flieht, ܥܘܒܕܘ arbeitet und die Formen ܚܘܒܫܝܐ Gefängniss, ܓܘܙܠܐ Raub, ܠܘܚܨܐ Unterdrückung, ܥܘܪܩܟܘܢ eure Flucht. Aehnlich ist auch ܚܘܪ u. s. w. alius (חוּרָן). In diesen Formen ist u o nicht überall der ursprüngliche Laut; der dumpfe Vocalanstoss ist zum Theil durch den nachfolgenden Vocal und durch den rauhen Consonanten begünstigt; ausser den Gutturalen ܥ ܚ haben wir hier wieder ܫ (§. 4), ferner ܩ ܓ ܒ. Wenn ܠܘܚܫܝܢ 80 (S. 523) richtig ist, so wäre hier allerdings dasselbe auch bei ܠ. In ܟܘܠܡܕܡ (כְּלוּם) irgend etwas (§. 16) ist wohl ein anderer Fall: das jedenfalls den ersten Theil des Wortes bildende כול ist hier noch vollständiger erhalten.

Im Inlaut wird ein o so oft geschrieben bei den verlängerten Formen des Imperfects wie ܢܨܠܒܘܢ kreuzigen, ܬܕܚܠܘܢ fürchtet, ܢܐܡܪܘܢ sagen, ܬܐܡܪܘܢ saget, ܬܩܪܘܒܝܢ nahest dich f. ܢܙܒܢܘܢ kaufen f. u. s. w. Zu bemerken ist, dass in den zu beobachtenden Fällen hier immer ܘ (mit dem untern Punct) steht, mit Ausnahme von ܬܩܪܘܒܝܢ.

Nicht so häufig haben wir in entsprechender Weise ܝ und zwar theils für ursprüngliches ĭ, theils für ă. So öfter ܫܝܠܡ, ܫܝܠܡܐ Gruss, Friede, ܫܝܢܝܢ Jahre, ܬܝܫܥ 9 f. (alle auch defectiv vorkommend), ferner einzelne Formen wie ܬܓܝܘܪ adulteraris ܬܣܝܒ wirst alt, ܬܩܝܡܘܢ stehet, ܢܥܝܬܕ (נְעַתֵּד) wir bereiten, ܡܩܝܡܝܢ aufrichtend, ܡܫܝܬܦܢ gesellende [1]); diese stehen aber ganz allein neben einer überwiegenden Menge defectiv geschriebener. Auch ܫܝܡܐ Name (so ܫܝܡܗ

1) Aehnliche Formen kommen nicht nur im Mandäischen, sondern bekanntlich auch im Syr. vor.

sein N., ܫܡܗܬܟܘܢ eure Namen) wird hierher gehören, da auch ܐܫܡܗ und ܒܫܡܗ in seinem N. vorkommt[1]. So ist auch vielleicht ܬܠܬܝܢ 30 (mit dem untern Punct) aufzufassen sowie ܠܘܬܗ bei ihm.

Im Inlaut haben wir so ܡܩܘܕܫܝܢ für מְקַדְּשִׁין, ܢܩܪܝܢ נִקְרִין und gar von passiven Participien ܡܩܕܝܫܝܢ geheiligte, ܡܟܢܝܫܝܢ versammelte, ܡܝܒܝܫܝܢ verdorrte. Bei der Leichtigkeit, mit der ein unfreiwillig gemachtes Häkchen als ܝ gedeutet werden kann, möchte ich übrigens auf diese vereinzelten Formen, denen zahlreiche defectiv geschriebene gegenüberstehen, kein Gewicht legen.

Als Vocal zur deutlichen Hervorhebung eines anlautenden ܐ scheint wie im Syr. *e* am meisten beliebt zu sein vgl. ܐܡܪ sprach, ܘܐܡܪܘ und sprachen, ܘܐܙܠ und ging, ܐܢܐ ich, selbst ܐܬܪ Ort, aber doch ܐܬܪܟ (ܐܬܪܟ).

Die Bewahrung anderer inlautender Vocale ist nicht immer zu constatieren[2]. Auch für die Einschiebung eines Vocals zur Erleichterung der Aussprache wie in ܡܕܝܢܬܐ מדינתא u. s. w. haben wir keinen sicheren Beleg, obwohl diese gemein aramäische Erscheinung hier gewiss nicht gefehlt hat. Ob zur Milderung der durch einen silbenschliessenden Guttural entstehenden Härte zuweilen ein ganz kurzer Vocal eingeschoben, ist auch nicht zu bestimmen; wenn gleich die Form ܢܦܩܝܢ, ܢܦܩܘܢ u. s. w. (auch jüd. und

1) Man könnte sonst an eine Nebenform mit secundärer Verdoppelung denken, שְׁמָּא wie neusyrisch ܫܡܐ. Uebrigens wird gerade dies Wort wie freilich auch viele eigentlich einsilbige von ähnlicher Lautstellung (z. B. ܠܗܘܢ, ܠܗܝܢ) in syr. Versen sehr oft zweisilbig gebraucht. Secundäre Verdoppelung muss man auch wohl bei einigen andern der hier aufgeführten Formen annehmen. — Die Richtigkeit von ܐܫܡܗ sein Name und ܒܫܡܗ in seinem N. bezweifle ich sehr.

2) In einigen Fällen, in denen sonst im Aram. wohl Vocale wegfallen, bleiben sie in unserm Dialect. So haben wir ܫܬܐ 6, ܫܬܝܢ (2) (syr. ܫܬܐ, ܫܬܝܢ, oder ܐܫܬܐ, ܐܫܬܝܢ, jüd. שִׁתָּא, שִׁתִּין aber auch אִשְׁתָּא, אִשְׁתִּין) und selbst ܚܡܫܬܐ 5, ܚܡܫܝܢ 50 wie im Hebr. (aram. sonst ܚܡܫܐ, ܚܡܫܝܢ, aber doch ܚܡܫܝܢ).

mand, חזרן u. s. w.) sich am besten aus einem derartigen אִמְרָן aus ursprünglichem אִמְרִין u. s. w. erklärt.

Der in allen aram. Dialecten vorkommende Vorschlag eines Vocals mit ܐ fehlt auch unserm Dialecte nicht, ist jedoch auf wenige Fälle beschränkt. Wir haben so ܐܫܬܝ und ܐܫܬܘ, Imperativformen von שתא trinken, ܐܕܡ, ܐܕܡܐ Blut (jüd. pal. und samar. ארמא אָדָם), ܐܟܬܒܬܐ Inschrift und ܐܫܡܥܗ für das viel häufiger ܫܡܥܗ [1]).

Der Wegfall von Vocalen, die wir überhaupt im Aramäischen noch finden, ist nur selten zu constatieren. Namentlich bleiben die auslautenden unbetonten Vocale, welche im Syrischen verschwinden, hier noch durchgängig. Nur ein solches *â*, das zum Theil schon in den ältesten uns vorliegenden aram. Denkmälern fehlt, ist auch hier verschwunden im Suffix der 3. Pers. sg. f. ܗ *âh*, in ܠܢ aus לנא uns und so öfter ܢ u. s. w. Dagegen finden wir noch stets dergleichen ܝ und ܘ z. B. ܢܣܒܘ nahmen, ܥܡܟܝ mit dir f., ܐܚܕܝ fassten f. u. s. w. Wenn in etwa einem Dutzend von Fällen der Auslaut nicht geschrieben wird (z. B. ܐܟܪ sie erkannten für ܐܟܪܘ S. 565; ܐܓܝܒ sie antworteten f. für ܐܓܝܒܝ Matth. 25, 9 S. 575, während in derselben Bibelstelle S. 299 ܐܓܝܒܝ steht, ܒܬܪ nach mir S. 251 sonst ܒܬܪܝ u. s. w.), so haben wir in dieser Schreibweise überall einfache Nachlässigkeit zu sehen, vielleicht von einem Schreiber, dem die syrische Aussprache geläufiger war. Denn es lässt sich nicht denken, dass in diesem Dialect sonst aus blosser etymologischer Rücksicht solche Laute geschrieben wären [2]); dazu kommt die Punctation und die Analogie der jüdisch palästinischen Formen.

Das kürzere ܐܬܡܠ gegenüber אֶתְמָלֵי syr. ܐܬܡܠܝ hat schon im hebr. אתמול sein Gegenbild, während in ܐܡܬܝ der Schlusslaut bleibt (syr. ܐܡܬܝ, jüd. אֵימָתַי und אמת).

§. 7. Die Veränderungen der Consonanten sind im Ganzen unbedeutend. Die Verdoppelung hat wohl etwa in demselben

1) ܐܪܟܘܒܬܐ Knie (Luc. 5, 8) ist schon biblisch-aramäisch (Dan. 5, 6).

2) Gerade in sehr alten syr. Handschriften werden diese nicht mehr lautbaren Vocalbuchstaben bekanntlich besonders oft weggelassen.

Umfange noch bestanden wie im Jüd. ar. Dass ܥ nicht mehr verdoppelt werden kann, scheint aus der Schreibart ܐܬܥܠܘܢ oder ܬܥܠܘܢ תֵּיעֲלוּן tretet ein hervorzugehen.

§. 8. Bei den Mutae haben wir nur einige Einzelheiten zu bemerken. Die Aspirationsverhältnisse können wir nicht sicher angeben; doch stimmen die Beobachtungen beim ܬ (§. 3) mit dem jüdischen Gebrauch überein, und das Grundgesetz, dass B G D K P T, wenn sie nicht verdoppelt sind, nach jedem wirklichen, einfachen Vocal, und wäre er noch so kurz, aspiriert werden müssen, wird auch hier gelten.

T und D verschwinden einzeln wie in den nächst stehenden Dialecten. Wir haben so den st. abs. ܒܐܝ Haus (syr. ܒܰܝ), aber im st. constr. ܒܝܬ (wie im Syr. ܒܶܝܬ, nicht בֵּי, wie theilweise sonst im Aram.). D wird in bekannter Weise assimiliert in ܩܡܐܝ primus pl. ܩܡܐܝܢ u. s. w. (jedoch zuweilen noch ܩܕܡܐܝ), ferner einmal in ܠܩܘܡܬܐ vorn Luc. 19, 4 (219), während sonst ܩܘܕܡܝ, ܩܘܕܡܐܝ u. s. w. bleibt (in den meisten Dialecten קֳדָם oder קוֹדָם).

Auffallend ist, dass in einigen Gegenden des Buches fast immer (z. B. S. 241, 249), in andern vereinzelt ܡܝܬܝܐ, ܡܝܬܝܢ u. s. w. für ܡܐܬܝܐ, ܡܐܬܝܢ u. s. w. geschrieben wird (von אַיְתִי bringen), während allerdings die ursprüngliche Form mit ܬ durchaus vorherrscht. So steht auch einmal ܝܬܡܗ sich wundern (S. 31) für ܬܡܗ. Da sich diese Vertretung des ܬ durch ܝ auch in den arabischen Ueberschriften zuweilen findet, so ist sie wohl als eine Verwechslung später Abschreiber anzusehen.

Die Absorption eines ܬ in Reflexivformen wie ܐܩܛܪ neben ܐܬܩܛܪ, ܡܡܠܠ neben ܡܬܡܠܠ, ܐܪܡܝ neben ܐܬܪܡܝ hat nichts Auffallendes; jedenfalls macht sich das ܬ, auch wenn es, was gewöhnlicher, geschrieben wird, nur durch die Verdoppelung des folgenden Consonanten bemerkbar.

Im Anlaut erscheint, wie schon Min. erkannt hat, ܦ für ܒ [1])

---

[1]) Vrgl. aram. ܦܪܟ = hebr. בֵּרֵךְ; ܦܩܥܬܐ = בִּקְעָה بقعة; hebr. und aram. ist so פשט = بسط, פרעש ܦܪܥܘܫܐ = برغوث.

in ܦܓܡܓܡܐ ܦܓܡܐ Zaum = ܦܓܡܐ und davon abgeleitet ܡܦܓܡܓܡܝܢ zum Schweigen gebracht (mit einem Zaum versehen, wie syr. ܐܬܦܓܡ ausser der von Mich angeführten Stelle auch Efr. II, 235 A und öfter) und in ܦܣܝܪܐ unnütz, elend (Mth. 25, 30 an 2 Stellen) von ܦܣܪ.

§. 9. Von den Liquidae ist L in einer Reduplicationsbildung verschwunden in ܡܫܡܫܠܝܢ sie liessen hinab von שלשל und in ܫܫܠܬܐ Kette, (vrgl. jüd. שׁוּשְׁלָא, שִׁישְׁלָא syr. ܫܫܠܬܐ); aber ܫܠܫܠܘܬܐ gegenüber syrischem ܫܫܠܘܬܐ. R. ist in einer entsprechenden Bildung bewahrt in ܟܪܟܪܝܬܐ Honigscheibe כוורתא (schon hebr. כַּוֶּרֶת)

L. ist einmal nach syr. Weise ausgefallen in ܡܡܠܠܟܘܢ deine Rede (ܡܡܠܠܟܘܢ), während sonst ܡܡܠܠܗ u. s. w. geschrieben wird. Erhalten hat es sich stets in allen Formen von ܐܙܠ z. B. ܐܙܠܬ sie ging, ܐܙܠܝܢ gehende u. s. w., in denen es im Syrischen ausfällt.

In den Verbalformen haben wir immer wie im Syr. ܢܬܠ, ܬܬܠܘܢ, während das Substantiv ܡܬܢܘܬܐ Geschenk wie im Jüd.-aram. N hat.

Ein R ist ferner wie im Jüd. aram. erhalten in ܚܪܨܐ Lende gegenüber syrischem ܚܨܐ (hebr. חָלָץ)

Die Assimilierung des N geht ungefähr so weit wie im Hebr. und Syr.; vrgl. Verbalformen wie ܬܛܪܘܢ sie bewahrt, ܡܦܩ bringt heraus, ܬܦܩܘܢ ihr geht, ܢܚܬ steigt herab u. s. w., ferner ܐܬ du, ܐܬܘܢ ihr, ܚܛܬܐ Weizen, ܫܢܬܐ Jahr, ܡܚܕܐ sogleich (einmal); doch haben wir mit (wohl bloss graphischer) Bewahrung des N zwei Verbalformen ܐܢܬܩܘܡ ich räche, ܬܢܛܪܘܢ ihr bewahret, ferner einmal ܡܢ ܚܕܐ, einzeln ܐܢܬܘܢ, endlich stets ܬܢܬܐ Feige, ܡܕܝܢܬܐ Stadt, ܫܢܬܐ Schlaf, ܓܢܬܐ Garten, ܥܢܒܝܢ Trauben, bei denen vermuthlich der ursprünglich das N von dem folgenden Consonanten scheidende

Vocal in einem Rest noch vorhanden ist. Vor H ist N wohl stets bewahrt wie in ܡܢܗܪ (מְנַהֵר) u. s. w.

Abgesehen von den Fällen, in denen N für M gemein aramäisch ist, haben wir diesen Wechsel noch in ܒܪܢ oder ܒܪܝܢ aber (auch sam. ברין) aus בְּרַם.

§. 10. Die G u t t u r a l e halten sich im Chr. pal. noch fester, als man erwarten sollte. Von einem Herabsinken des ܥ zu ܐ und gar des ܚ zu ܥ ܐ, welches im Samaritanischen und nach der bekannten Talmudstelle (Erubhim 53) auch im Galiläischen so beliebt ist, haben wir hier Nichts. Wenn wir neben ܥܠܥܠܗ s e i n e r S e i t e Joh. 19, 34 (an 2 Stellen) in Parallelstellen ܠܠܥܗ und ܐܠܥܗ haben, so ist dies eine in so ziemlich allen Dialecten beliebte Dissimilation zweier nahe zusammentretenden ܥ (deren eines einem ע ح, deren anderes einem צ ض entspricht), von der sich viele Beispiele aufführen liessen. Sonst aber bleiben ܥ und ܚ, soweit ich sehe, in diesem Dialect stets fest.

Auch ܗ scheint noch durchgängig seinen Consonantenwerth zu behalten, selbst im Auslaut: denn sonst würde wohl nicht immer so streng der Etymologie entsprechend geschrieben sein vrgl. z. B. ܐܠܗ, ܒܗ u. s. w. Der Wegfall des H in ܝܘܕܝܐ für und neben ܝܗܘܕܝܐ, der auch in andern Dialecten vorkommt, ist vielleicht durch das griech. Ἰουδαῖοι beeinflusst.[1] Das Perfect von ܝܗܒ scheint das ܗ stets beizubehalten, da dasselbe in der Schrift nie ausgelassen wird. Wenn das Afel von ܩܘܡ durchweg ܐܩܝܡ, ܡܩܝܡ, ܝܩܝܡ u. s. w. bildet, so ist dies nicht als phonetische Veränderung anzusehn, sondern geradezu als Uebergang der Wurzel in ein ע״י; sonst behalten nämlich die entsprechenden Formen stets

---

1) Die Pedanterie der Syrer, ܗ auch zur Bezeichnung des griech. Spiritus asper beim R zu gebrauchen, den sie doch nicht aussprechen, z. B. ܗܪܘܡܐ Ῥώμη, kennt unser Buch nicht: es schreibt stets einfach ܪܘܡܝܐ u. s. w., wie es denn auch ܦܪܗܣܝܐ, nicht פרהסיא παῤῥησία hat. Jenes ܗ wird freilich auch von den Syrern nicht immer geschrieben, z. B. ܪܘܡܐ neben ܗܪܘܡܐ, ܦܐܪܪܗܣܝܐ und ܦܪܪܗܣܝܐ neben ܦܪܗܣܝܐ.

ܗ z. B. ܡܣܗܕ, ܣܗܕ u. s. w., wie es im Qal auch ܣܗܕܝܗܝܢ ihre (f.) Zeugen, ferner ܣܗܕܘܬܐ Zeugniss u. s. w. heisst. Formen wie ܨܗܐ dürstet, ܪܗܛܬ sie lief sprechen gleichfalls für die Bewahrung. Dagegen fällt H in bekannter Weise regelmässig aus in ܗܐܘ, ܗܐܝ oder ܗܘ, ܗܝ jener, e aus הַהוּא, הַהִיא, im Suffix ܝܗ nach ū und ō z. B. ܐܚܘܝ sein Bruder, ܬܠܡܝܕܘܝ seine Schüler. Wenn in diesen Fällen zuweilen noch ܗ geschrieben wird (ܬܠܡܝܕܘܗܝ, ܐܚܘܗܝ), so haben wir hier wohl nur eine Erinnerung an das etymologisch Ursprüngliche, nicht eine wirkliche Beibehaltung in der Sprache. Dafür spricht, dass auch zweimal ܡܚܙܘܗܝ Anblick für das sonst übliche und allein richtige ܡܚܙܘܝ (מֶחֱזוּי) geschrieben wird, welches gar kein wurzelhaftes ܗ hat. Aber nie verliert z. B. das Suffix ܗܘܢ, ܗܝܢ sein ܗ. Dagegen haben wir einmal ܡܢܘ für ܡܢ ܗܘ (§. 16).

Das ܗ erhält sich im Anlaut stets in ܗܘܢ, ܗܝܢ (auch wo sie bloss die Copula vertreten). Wo die Verwandlung des ܗ in ܐ gemein aramäisch ist, findet sie auch im Chr. pal. statt z. B. im Anlaut des Afel, wo nur das wie ein Quadrilitermn überall unverändert gebliebne ܗܝܡܢ glauben (so auch ܡܗܝܡܢܝܢ u. s. w.) erhalten ist. So auch ܐܢ ja aus הֵן. In den Formen, in welchen das Jüd. pal. im Anlaut ה für sonst allgemein herrschendes und wahrscheinlich etymologisch begründetes א hat, finden wir jenes auch in unserem Dialect, namentlich in den mit dem Fragewort הֵי = אֵי zusammengesetzten Formen z. B. ܗܝܟ wie? ܗܝܕܝܢ welcher? (aber ܐܡܬܝ wann, wie stets אֵימָתַי oder אֵמָת), ferner in ܗܠܝܟ illi = אִלֵּיךְ [1]).

ܐ verliert dagegen seinen Consonantenwerth schon oft. Zwar wird es in der grossen Mehrzahl der Fälle noch geschrieben und mag auch noch häufig stark bleiben, aber dass dies nicht regelmässig so ist, zeigen manche Formen z. B. ܡܠܦܘܢ, ܢܠܦܘܢ, ܬܠܦܘܢ

1) ܨܚܒ Mühe machen, stark in Anspruch nehmen Luc. 8, 49 u. s. w. ist gegenüber jüdischem צחב wohl ursprünglicher.

(Pael von ܐܬܠܐܟ), ܡܣܝ heilt, ܡܣܝܐ heilende (gewöhnlich ܡܐܣܝܐ u. s. w.), ܡܠܐܟ Engel, ܡܠܐܟܘܗܝ seine Engel (neben ܡܐܠܟ u. s. w.), ferner häufig Reflexivformen wie ܐܬܐܣܝܬ sie ward geheilt, ܐܬܐܡܪ ܘ ܡܬܐܡܪ u. s. w. neben ܡܬܐܡܪ, ܡܬܐܡܪܝܢ u. s. w. So auch ܕܡܬܐܡܪ neben ܕܐܬܐܡܪ welches gesagt ist u. s. w., ferner ܡܐܐ 100 neben ܡܐܐ. Regelmässig wird ܠܩܒܠ oder ܠܩܒܠ gegen (לְקֳבֵל) geschrieben. Der Imperativ und das Imperfect von ܐܙܠ werden stets ohne ܐ geschrieben ܙܠܘ, ܢܙܠܘܢ; ܢܙܠ, ܬܙܠ, ܢܙܠܘܢ u. s. w. (aber im Perf. und Partic. stets mit ܐ: ܐܙܠܘ, ܐܙܠܐ, ܐܙܠ u. s. w.). Ganz vereinzelt stehn Fälle wie ܠܪܘܢܐ für ܠܐܪܘܢܐ dem Sarge (לְאֲרוֹנָא) und ܠܓܢܢܝܐ für ܠܐܓܢܢܝܐ den Gärtnern (לְאַרִיסַיָּא): vrgl. aber ܠܪܥ unten (לְרַע) aus לְאֲרַע. Aus allen diesen Formen wird es aber ziemlich wahrscheinlich, dass das ܐ ganz oder fast ganz wie im Syrischen (wenigstens nach der herrschenden Aussprache desselben) nach Schwa quiescens und mobile wegfällt.

Im Silbenauslaut ist ܐ wohl nie mehr guttural, vgl. schon Schreibweisen wie ܬܝܬܝܢ, ܬܐܢܐ, ܦܝܪܝ Früchte u. s. w. Dass das zuweilen vorkommende ܢܒܐ oder ܢܒܝܐ Prophet im st. abs. nur aus einer etymologischen Erinnerung stammt, zeigt das daneben vorkommende ܢܒܝ. So wird auch ܐܬܟܐܒܬ oder ܐܬܟܐܒܬ ich war krank wohl etwa wie אִתְכְּבֵית (Ethpeel) zu sprechen sein. Für ܡܐܢܐ st. abs. ܡܐܢ Gefäss wird auch ܡܢܐ geschrieben; der Vocal scheint hier übrigens fast ē zu sein, denn in Min's Facsimile steht ܡܐܢܝ meine Kleider, ܡܐܢܘܗܝ seine Kleider, mit dem unteren Punct. Neben ܡܐܬܝܢ 200 wird auch schon ܡܬܝܢ geschrieben.

Aus dem Gesagten ergiebt sich übrigens, dass ein Unterschied von Wurzeln לא״ und לי״ hier keine Rolle mehr spielen kann.

Zwischen zwei vollen Vocalen scheint sich ܐ ziemlich zu halten vgl. ܟܐܝܣܝܐ die Kranken (etwa כָּאֵיסַיָּא zu sprechen, nach der Form קַטִּיל), ܫܐܠ fragte (Pael), ܡܫܐܠ fragend, ܡܫܐܠܬܐ

verunreinigte f. (מְסָאַבְתָּא) [1]. Doch ist der Unterschied von אֱ אֶ und ִ ֵ nicht so beträchtlich, dass eine Verwechslung derselben auffallen könnte z. B. in ܫܐܦܝܪ pulchri S. 293 für שְׁפִירִין; ܫܘܐܦܝ Schuhe für ܫܘܦܝ (§ 45) — siehe auch § 11 — und noch geringer ist für die Aussprache der Unterschied der Fälle, in welchen das א oder י ein aus ĭ entstandenes Schwa (mob.) nach sich haben; vgl. z. B. die Form ܫܐܠܝܢ (שְׁאֵלִין) neben ܫܐܠܝܢ. Das Umgekehrte siehe § 11.

Anlautendes ܐ fällt mit seinem Vocal seltener ab als in den meisten Dialecten. Als Imperative haben wir z. B. durchgehends ܐܙܠ, ܐܙܠܝ, ܐܙܠܘ; ܐܬܐ oder ܐܬܐ, ܐܟܠܝ, ܐܟܠܘ und nur einmal ܐܟܠܝ (S. 475). So auch ܐܢܫ, ܐܢܫܝ, ܐܢܫܘܗܝ seine Aeltern, aber ܒܪܢܫ, ܒܢܝܢܫ, ܚܬܐ Schwester, ܚܪ, ܚܪܐ. Neben ܚܘܪܢ, ܚܘܪܢܝ u. s. w. alius kommt auch noch ܐܚܪܢܝ, ܐܚܪܢܬܐ vor (§ 16). So auch ܥܘܕ noch (sam. עוד); ܠܒܣܘܪܐ nach hinten (nur mit ܠ), aber ܐܚܪܝܐ ultimus.

Bei enger Verbindung zweier Wörter wird ein anlautendes ܐ so eingebüsst in ܠܝܬܢܐ, ܠܝܬܬ ich bin nicht, du bist nicht (aber viel häufiger ܐܢܐ ܠܝܬ, ܐܬ ܠܝܬ), ܐܡܪܢܐ ich sage (gewöhnlich ܐܢܐ ܐܡܪ) und einigen ähnlichen. Wahrscheinlich wird das ܐ in solchen Fällen auch dann nicht gesprochen, wenn es geschrieben wird. Sehr begreiflich ist auch die Zusammenziehung ܗܢܐ für ܐܢܐ ܗܐ ecce ego [2].

§ 11. Die Vocalbuchstaben *Y* und *W*. Das ܝ scheint im Anlaut sehr vocalisch gewesen zu sein, so dass es mit *i*, *e* oder Schwa ganz zu *i* ward, eine Erscheinung, die ja nicht bloss im

---

1) Auch ܡܣܐܒܝܢ, zu sprechen entweder מְסָאֲבִין oder מְסָאֲבִין.

2) Der Abfall einer Gutturalis scheint vorzuliegen in ܪܟܒܢܐ (wofür einmal ܪܟܒܢܐ) viperarum vgl. אכנא (Talm. und sonst z. B. Echa R. 2, 2) und אכינא. Doch handelt es sich hier wohl um ein Fremdwort, denn wir haben in dem Worte wahrscheinlich das griechische *ἔχιδνα*, dessen Form im syr. ܐܟܕܢܐ, ܗܟܕܢܐ noch genauer bewahrt ist. Vielleicht ist die zweite jüdische Form eigentlich הכינא mit Hé.

Syrischen, sondern auch im Jüd. pal. vorkommt (wie die Schreibart אידא, איקרא in den jerus. Targumen zeigt, wo unsre Ausgaben barbarisch אִידָא, אִיקְרָא haben) und selbst dem Hebräischen durchaus nicht fremd ist. Hierfür spricht zunächst die Schreibart ܐܡܐ (so ܐܡܝܐ Pl., ܒܐܡܗ neben ܒܝܡܗ u. s. w.) bei dem am häufigsten vorkommenden Worte dieser Art. Ferner erklärt sich aus der Gewohnheit, im Anlaut ursprüngliches *yi*, *ye* wie *i*, *e* zu sprechen, auch die umgekehrte Verwechslung in der Schrift, nämlich die Seltsamkeit, dass die 1. Pers. sg. im Imperf. (mit folgenden Ausnahmen: einmal ܐܐܡܪ ich sage, einmal ܐܐܙܠ ich gehe, einmal ܐܟܦܘܪ ich verleugne, einmal ܐܬܪܘܡܡ ich werde erhöht, welche aber alle auch ohne ܐ vorkommen, ferner einmal ܐܝܚܘܕ ich fasse) ganz wie die 3. Pers. m. mit ܝ anlautet z. B. ܝܥܒܕ ich thue, ܝܣܒ ich nehme, ܝܬܐ oder ܝܐܬܐ ich komme, ܝܬܠ ich gebe, ܝܕܘܢ ich richte, ܕܝܗܝܡܢ dass ich glaube, ܝܪܬ ich erbe, ܝܫܐܠ ich frage u. s. w. Ich spreche ܝܬܠ, ܝܬܐ etwa ettel, éthê aus. Wenn man an der gehäuften Schreibweise ܝܐܬܐ, ܘܝܐܬܠ u. s. w. Anstoss nimmt, so zeigt z. B. ܘܝܐܬܡܣܪ und wird übergeben Mth. 17, 21 (S. 147 und 567; 3. Pers. Imperf.), dass eine solche schwerfällige Orthographie nicht allein steht. Uebrigens finde ich wenigstens auch zweimal den Anlaut der 3. Pers. m. im Impf. ܐ statt ܝ geschrieben, nämlich in ܐܬܩܪܝ er wird genannt werden (S. 551) und ܐܬܪܘܡܡ er wird erhöhet werden (291). Auf jeden Fall will ich lieber einen durch das Zerfliessen des Anlauts *yi*, *ye* in *i*, *e* hervorgerufenen orthographischen Missgriff als die ganz unerhörte Veränderung des anlautenden Alef in Jod annehmen.

Für den vocalischen Anlaut spricht auch die Wiedergabe der aus dem Griechischen genommenen Namen mit dem Anlaut Ἰω, z. B. ܠܝܘܚܢܢ dem Johannes (mit dem unteren Punkt des ܝ).

Die Schreibweise ܐܬܝܗܒ ist gegeben scheint anzudeuten, dass auch im Inlaut das Analoge geschieht (wie im Syrischen).

Bei der sehr vocalischen Natur des ܝ kann der Wechsel von Formen wie ܒܐܘܠܨܢܝ mit ܒܐܝܘܠܨܢܝ oder ܒܝܘܠܨܢܝ, andrerseits ܒܐܠܝܢ mit ܒܐܝܠܝܢ und selbst ܚܝܐ lebende (Partic.) mit ܚܐܐ (auch im Syr.) nicht auffallen. Vrgl. § 10.

Vom *W* ist weiter nichts zu bemerken, als dass es in gewissen Formen von ܗܘܐ wie in den übrigen Dialecten ausfällt z. B. ܢܗܐ wir sind neben ܢܗܘܐ (§ 32). Das Verhältniss des Consonanten *W* zum Vocal *u*, soweit es nicht durch die allgemeinen Regeln des Aramäischen bedingt ist, erlaubt uns die unvollkommne Schrift nicht genauer zu controlieren.

2. Formenlehre.

a) Nomen.

Pronomen.

§ 12. Die Personalpronomina haben bis auf das der 1. Pers. pl. nichts Auffallendes. Jene sind ܐܢܬ (die Verkürzung in ܫܡܥܬܢܐ, ܐܨܦܪܬܢܐ ܗܘܢܐ siehe § 10)[1]; ܐܬ f. ܐܢܬܝ; ܗܘ f. ܗܝ; ܐܬܘܢ seltner ܐܢܬܘܢ f. ܐܢܬܝܢ; ܗܢܘܢ, ܗܢܘܢ f. ܗܢܝܢ[2]).

Das Pronomen der 1. Pers. pl. ist ܐܢܚܢ, seltner ܐܚܢ, das sich aus אנחנא oder אנחנין leicht erklärt mit Uebergang des *a* in *e* (§ 4; auch mand. אנין, jüdisch אנן); aber daneben ist sehr häufig die Form ܐܢܗ (bei Min. geschrieben ܐܢܗ, ܐܢܗ, ܐܢܗ, ܐܢܗ, ܐܢܗ). Man würde das ܗ hier bloss für einen Vocalbuchstaben und anâ für eine aus anan entstandene Form halten, wenn nicht hier wie in den entsprechenden Suffixen (ܢܗ neben ܢܝ ܢܐ) zuweilen der untere Punct unter dem ܗ stände, und wenn hier irgend einmal ܐ (resp., wenn der Vocal *ē* oder *ī* sein sollte, ܝ) dafür vorkäme. Die Ausrede, dass man ܗ hier schreibe, um die Verwechslung mit dem

1) Joh. 12, 26 S. 87 haben wir für *εἰμὶ ἐγώ* ganz corrupt ܐܢܐ ܥܡܟܘܢ; an derselben Stelle S. 207 ܐܢܐ ܥܡܟܘܢ. Gewiss haben wir hier das Beispiel einer Stelle, die schon in dem Original, aus welchem die Perikopen genommen wurden, entstellt oder beschädigt war, und man darf aus dieser einzigen Stelle nicht eine Nebenform ܐܢܐ für ܐܢܐ statuieren. Wahrscheinlich hiess es ursprünglich ganz einfach ܐܢܐ ܗܘܝܬ ܐܢܐ oder etwa ܐܢܐ ܗܘܝܬ ܐܢܐ.

2) Für die syr. Form ܐܢܘܢ Luc. 10, 21 S. 423 (Object, wie sonst nie) steht ebend. S. 201 ܢܗܘܢ, und zu lesen ist ܢܗܝ. Ueber solche eingemengte syr. Formen, welche sicher nicht vom ursprünglichen Uebersetzer herrühren, siehe unten § 46.

ܐܢܐ ich zu vermeiden, ist nicht statthaft, da das ܗ ebenso in den Suffixen bewahrt wird, bei denen keine Verwechslung möglich wäre, und ferner aus der gleichen Orthographie der 1. und 3. Pers. sg. im Imperf. hervorgeht, dass unsre Schreiber keine derartigen bloss orthographischen Unterschiede zur Bezeichnung von Bedeutungsverschiedenheiten machen. Wir müssen also wohl hier wirklich ein lautbares H (ה) anerkennen. In ܐܢܗ könnte dieses aus ܚ entstanden sein (anah aus anaḥ); man muss dann annehmen, dass durch blosse Analogie dies ܗ auch in die Suffixe ܢܗ gekommen sei (ganz ähnlich, wie wir es im Libanondialect sahen Bd XXI, S. 196). Misslich ist diese Annahme immerhin, aber die Thatsachen sind nicht zu verkennen.

Die beiden Hauptformen wechseln ohne jeden Unterschied. So haben wir Joh. 12, 21 S. 307 ܐܢܚܢ ܨܒܝܢ wir wollen, aber ebend. S. 85 ܐܢܗ ܨܒܝܢ und so oft. Ebenso stehn die Suffixformen ܢܗ, ܢܚܢ und ܢܢ ohne jede Verschiedenheit [1].

Wir haben auch hier Zusammenziehungen, nämlich in den drei einzelnen Fällen: ܣܠܩܝܢܢ wir steigen (סָלְקִינַן), ܐܬܝܢܢ wir kommen, ܠܝܬܢܢ wir sind nicht (S. 83 dafür ܠܝܬܢܗ geschrieben, sehr oft ܠܝܬ ܐܢܢ); sonst stets getrennt.

§ 13. Die Possessivsuffixe haben nichts Besonderes, als dass auch hier für die 1. Pers. pl. neben ܢ (ܝܢ) ܢܢ, ܢܚܢ die Form ܢܗ vorkommt. Ueber die Verknüpfung mit dem Substantiv s. § 20.

Vom Objectsuffix können wir nur wenige Formen belegen. Siehe § 35.

§ 14. Demonstrativa. Jener ist wie in den andern Dialecten ܗܐܘ, ܗܘ (הַהוּא syr. ܗܿܘ) f. ܗܐܝ, ܗܝ (הַהִיא ܗܿܝ). Als Plural hierzu dient nicht, wie man erwarten sollte, eine in analoger Weise aus ܗܐ und ܗܢܘܢ zusammengezogene Form (הָאִנּוּן syr. ܗܿܢܘܿܢ), sondern das dem biblisch-aramäischen אִלֵּךְ entsprechende

1) S. 303 f. (Matth. 25, 31 ff.) haben wir z. B. mehrere Formen auf ܢܚܢ, eine auf ܢܢ und eine auf ܢܗ, während in derselben Bibelstelle S. 229 f. meistens ܢܗ und einigemal ܢܢ steht. — Da das Verhältniss der Formen ܢܗ und ܢܚܢ : ܢܢ zu einander überall dasselbe ist, so wird man es uns verzeihen, dass wir schon hier über Suffix- und Verbalformen sprechen.

ܗܠܝܢ (dessen Aussprache durch die Punctation ܗܰܠܶܝܢ S. 505 deutlich wird), welches eigentlich der Plural zu einem hier nicht vorkommenden דֵּין ist[1]).

Wie in der Mischnasprache אוֹתוֹ, אוֹתָהּ, im Samaritanischen יתה (Geiger, Lehrb. z. Sprache der Mischnah S. 36)[2]), so ist auch in unserem Dialect ܗܘ (הוּא, הִיא) sehr beliebt als Demonstrativ. Es entspricht am meisten unserm Deutschen der mit Nachdruck z. B. ܒܗܘ ܙܒܢܐ in der Zeit, ܗܘ ܓܢܒܐ ܐܝܬ ܗܘ der ist ein Dieb u. s. w. Ein Plural kommt aber hiervon nicht vor.

Dieser ist ܕܝܢ ܕܢ; ܗܕܝܢ ܗܕܢ f. ܗܕܐ[3]), pl. ܗܠܝܢ, einmal ܗܠܠܝܢ (ܗܰܠܶܝܢ aus הָאִלֵּין). Das Fem. sg. ohne ܗ kommt nur einmal vor: ܕܐ hoc neutrisch Mth. 26, 60 S. 333, aber an derselben Stelle S. 363 ܗܕܐ.

Die syrische Form ܗܢܐ (welche aus הָא דְנָא entstanden) haben wir an zwei Stellen, welche auch sonst Syriasmen zeigen (Luc. 8, 9 ff. S. 181 f., welches fast ganz syrisch ist), Luc. 5, 5 (173), wo auch mehrere syrische Formen und an einigen Stellen, in denen es sicher späterer Zusatz ist, zum Theil sogar äusserlich als solcher muss zu erkennen sein, da es von Min. in Klammern eingeschlossen. Es sind dies Joh. 21, 7 S. 421 ܗܘ ܡܪܢ (ܗܢܐ); Marc. 12, 30 S. 135, ܗܝ (ܗܢܐ) ܗܘ ܦܘܩܕܢܐ ܩܕܡܝܐ; Matth. 17, 9 S. 563, ܡܚܙܝܬܐ (ܗܢܐ)[4]); Joh. 19, 9 S. 445 ܥܠ ܠܦܪܛܘܪܝܢ (ܗܢܐ)[5]).

---

1) Das auf das Nähere hinweisende דִּין ذا wird durch ךְ كَ zum Hinweis auf das Fernere, ebenso das zu jenem den Plur. bildende אלה لا also דִּיךְ ذاك (ذلك), Plur. אִלֵּיךְ أُلائك (أُلٰئك).

2) Die von mir (Mandäer S. 26) ausgesprochene Vermuthung, dass die Mischnasprache diesen Gebrauch aus der aram. Volkssprache genommen, findet ausser dem mir damals noch nicht klar gewordenen samarit. Gebrauch in dieser im Chr.-pal. sehr beliebten Verwendung des ܗܘ eine willkommene Bestätigung. In jüdisch aramäischen Schriften scheint aber ein solches הו nicht vorzukommen.

3) Die Punctation ܗܳܕܶܐ deutet auf die syr. Aussprache ܗܳܕܶܐ statt auf die ursprünglichere הָדָא.

4) Von Min. als Glosse bezeichnet.

5) Natürlich gehört nicht hierher das beliebte ܨܒܐ ܗܘܐ ܠܟܘܢ oder ܠܟ quid placet (צְבָא) vobis, tibi?

ܗܝ, das wir zweimal finden, ist einfach verschrieben für ܗܕܝ, so auch ܝܘܡܢ heute Mtth. 27, 19 S. 393 für ܝܘܡܢܝ, wie S. 375 an derselben Stelle steht.

§ 15. Als Fragepronomina haben wir ܡܢ wer? (einmal ܡܢܘ wer ist = ܡܢ ܗܘ S. 425), ܡܐ was? (ܟܡܐ wie viel?) ferner ܗܝܕܝܢ welcher? f. ܗܝܕܐ, eine Zusammensetzung des einfachen Demonstrativs mit dem Fragewort. Der Plural kommt leider nicht vor, denn das ganz einzeln dastehende ܠܐܝܠܝܢ ܕ Luc. 6, 4 S. 179 denen, welche, obwohl es mit der syrischen Form und Anwendung stimmt, ist doch sicher verschrieben für das sehr gewöhnliche (§ 40) und auch in demselben Stück vorkommende ܠܗܠܝܢ ܕ. Das syrische ܡܢܐ, welches dreimal vorkommt (Luc. 2, 49 S. 197; Joh. 8, 43 S. 65 und Matth. 21, 16 S. 27) ist gewiss hier nicht ursprünglich.

§ 16. Wir schliessen hieran die Besprechung einiger sg. Pronominalia.

ܡܕܡ ist dem Dialekt unbekannt. Es kommt nur in einer der Peshîtâ entlehnten Stelle Luc. 24, 12 S. 5 und in einer andern sicher nicht richtigen Stelle Joh. 19, 33 S. 387 vor, wo das einfache *τετέλεσται* ganz gegen die Weise des Uebersetzers durch ܐܬܡܠܝ ܫܠܡ ܟܠ ܡܕܡ [1]) umschrieben wird.

Irgend etwas heisst in unserem Buche wie im Jüd. ar. und Samar. (כְּלוּם) ܟܠܘܡ (einmal ܟܠܘܡ), wofür auch ܟܠܡ, ܟܠܘܡ, ܟܠܘܡ, ܟܠܝܡ vorkommt. Es steht aber nur mit der Negation oder im Fragesatz.

ܟܠ wird gebraucht wie in den andern Dialecten. Zu bemerken ist, dass auch der rein substantivische Gebrauch im St. emph. ܟܠܐ Alle (syrisch das All, das Ganze, Alles) nicht selten ist (= כֹּלָּא).

Alius Sg. masc. ܚܘܪܢܝ, ܚܘܪܢ st. emph. ܚܘܪܢܐ (doch vgl. ܕܚܘܪܢܐ alii Joh. 19, 32 S. 387; 399; 447 = ܐܚܘܪܢܐ ܕ).

---

1) In derselben Stelle S. 447 ist leider Mehreres ausgefallen, aber gerade der durch ein Homoioteleuton herbeigeführte Ausfall spricht dafür, dass ܟܠ ܡܕܡ dort fehlte.

Fem. ܚܘܪܢܝ st. emph. ܚܘܪܢܝܬܐ.

Pl. masc. ܚܘܪܢܝܢ (st. emph. wäre ܚܘܪܢܝܐ).

Fem. ܚܘܪܢܝܬܐ, ܚܘܪܢܝܢ auch ܐܚܪܢܝܢ st. emph. ܐܚܪܢܝܬܐ.

Diese Formen stimmen einerseits mit den syrischen (ܐܚܪܢܐ ܐܚܪܢܝܬܐ; ܐܚܪܢܝܢ ܐܚܪܢܝܢ), andererseits mit den jüdischen (אָחֳרָן oder חורן u. s. w.) überein. Eine nähere Betrachtung der verschiedenen Stämme, welche in diesem Worte zur Anwendung kommen, würde uns hier zu weit führen.

Das Reflexivpronomen wird wie im Jüd. aram. durch ܓܪܡ ausgedrückt z. B. ܓܪܡܗ sich selbst u. s. w.

Einander wird durch ܕܠܚܕܗܘܢ (ܕܠܚܕܗܘ) und ܕܠܚܕ (ܕܠܚܕܝ) ausgedrückt: das erste Wort hat stets das Suffix, das zweite nicht. Mln. führt im Glossar ein Beispiel desselben Gebrauchs aus dem Jerus. Talmûd an.

Das eigentliche Nomen.

§ 17. Eine Aufzählung der vorkommenden Nominalstämme werden wir nicht geben. Zwar sind die einfacheren alle zu belegen, aber bei der für uns ungenügenden Vocalisierung wäre doch keine Sicherheit im Einzelnen zu erreichen; das beschränkte Material weist gewiss eine Reihe wirklich vorkommender Bildungen nicht auf, und eine solche nicht hinreichend sichere und vollständige Uebersicht würde doch nur wenig Neues geben. Wir begnügen uns deshalb damit, einzelne besonders interessante Bildungen hier aufzuführen.

1) Die schon im Hebräischen vorkommende, allgemein aramäische, namentlich aber in der jüd. Literatur beliebte Abstractbildung der Form קְטוֹל haben wir auch im Chr. pal. ziemlich häufig; so die jüdischen Wörter ܦܘܩܕܢ Gebot und ܦܘܪܫܢ Scheidung, ferner ܪܘܛܢ Murren (ܪܛܢ murren), ܫܘܥܝ Erzählung, ܕܘܟܝܐ Reinigung u. s. w., und mit deutlicher Bezeichnung des ersten Vocals als eines u ܛܘܫܝܢ Verborgenheiten, ܐܘܣܪܢܐ Bande (pl.), ܦܘܪܩܢ Erlösung, ܫܘܪܝܗ sein Anfang, ܣܘܟܝܐ Erwartung, ܕܘܟܝܟ deine Reinigung. Wir haben hier theils Abstracta zum Verbalstamm Qal, theils zum Pael. Vgl. noch ähnlich ܫܘܠܡ Vollendung.

2) Sehr beliebt sind auch in unserem Dialect die Nomina

agentis der Form קַטּוֹל ܩܛܘܠ z. B. ܣܡܘܟܐ die da (am Tisch) liegen (die Gäste), ܥܒܘܕܝ ܒܝܫ Uebelthäter, ܥܠܝܠܬ ܒܝܘܡܝܢ προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις und viele andre.

3) Das Suffix *ân* scheint sich beim Abstractum (welches natürlich hier wie sonst auch leicht die Bedeutung eines Concretum annehmen kann) rein zu halten in ܐܣܪܘܛܐ Verschwendung, ܡܢܝܢܐ Zahl, ܦܘܪܩܢ Lösegeld, ܐܘܠܦܢܐ Gewohnheit, ܡܘܬܢܝܢ Pestilenzen, ܩܢܝܢܐ Besitzung u. s. w., aber zu *ôn* ist es geworden in ܨܒܝܢܘܢ Wille, ܕܘܟܪܘܢ Erinnerung[1]), ܢܣܝܘܢܐ Versuchung[2]), ܐܘܠܨܢܘܢܐ Drangsal, ܝܬܪܘܢ Ueberfluss, ܚܣܝܪܘܢ Mangel, ܕܪܫܘܢ Disputation, ܡܨܘܬܘܢ Streit. Dagegen scheint *ân* immer zu bleiben in der Bildung von Adjectiven und Nomina agentis (von Participien) wie ܚܝܠܬܢ mächtig, ܕܚܠܬܢ furchtsam, ܡܟܝܟܢܐ die Demüthigen — ܡܒܝܐܢ Tröster, ܡܕܒܪܢ Leiter, ܡܛܥܝܢ Verführer, ܡܚܝܢ Retter, ܡܛܝܒܢ Wohlthäter.

4) Bildungen der Form ܩܘܛܠܢܐ (syr. ܩܘܛܠܢܐ u. s. w.) siehe oben § 6. So auch ܚܘܪܩܢܟܘܢ ihr Knirschen.

5) Mit Praefix ܡ und einem ܘ nach dem 2. Vocal haben wir eine ziemliche Menge von Bildungen. Dieselben haben zum Theil sicher langes *ô* (*ó*), zum Theil kurzes *u*, zum Theil ist die Quantität zweifelhaft. So ܡܒܘܥܐ Quelle, ܡܫܡܘܥܐ Gerücht, Predigt, ܡܫܬܘܝܐ Mahl, ܡܚܙܘܝܐ Anblick, ܡܥܠܢܐ Eingang[3]) — ܡܕܒܪܐ Wüste, ܡܬܩܛܪܐ Räucherung, in denen

1) Schon in einer ḥaurânischen Inschrift etwa des 1. Jahrhunderts nach Chr. steht דכרון טב.

2) Auch syr. haben wir so ܓܠܝܢܘܬܐ (Cureton, spic. 33 f.; Efr. II, 488 F) neben ܓܠܝܢܐ Offenbarung und ܢܣܝܘܢܐ neben ܢܣܝܢܐ (aber in etwas andrer Bedeutung, da jenes mehr für Prüfungsleiden, Unglück steht). Natürlich sind hiervon die Diminutivbildungen auf ôn durchaus zu trennen.

3) Nach Min. im Glossar s. v. hat sich dies Wort im Libanon-Arabisch aus dem Aramäischen erhalten als ماعول.

das ܘ vielleicht nach §. 6 zu erklären ist; ferner die Femininformen ܡܘܗܒܬܐ Gabe (einmal ܡܘܗܒܬܗ), ܡܦܠܬܐ Fall, ܡܐܟܘܠܬܐ Speise, ܡܩܒܪܬܐ Begräbniss, ܡܐܬܝܬܐ Ankunft (wofür mehrmals, aber wohl unrichtig, ܡܐܬܘܬܐ steht). Eine Weiterbildung aus solchen Formen haben wir in ܡܦܩܢܬܐ Ausgang, ܡܥܡܕܢܬܐ Taufe (wie syr. ܡܫܬܥܝܢܘܬܐ Amos 3, 4; ܡܪܕܝܢܘܬܐ Micha 2, 11 u. a. m.).

6) Von Bildungen mit Praefix ܬ finden wir ܬܫܡܫܬ Dienst — ܬܢܚܘܡܬܐ (wofür S. 439 ܬܢܚܘܡܬܐ steht) Trost, ܬܫܒܘܚܬܐ Herrlichkeit, ܬܓܘܪܬܐ Handel, ܬܘܠܕܬܐ (auch ܬܘܠܕܬܐ) Geburt. Wahrscheinlich gehört hierher auch ܬܐܘܬܐ, das in ܒܬܐܘܬܐ ἐπιθυμίᾳ Luc. 22, 15 (lies ܒܬܐܘܬܐ) stecken wird.

7) Endlich machen wir noch auf die merkwürdigen Diminutivbildungen mit L aufmerksam, welche beide Mtth. 5, 18 vorkommen ܩܪܢܝܠ *κεραία* (eigentlich „ein Strichlein") und ܝܘܛܝܠ ein kleines *Ἰῶτα*[1]).

§ 18. Flexion. Die Bildung des Femininums ist ganz wie sonst im Aramäischen. Im Wesentlichen so auch die des Plurals.

Die drei Status sind im Chr. ar. noch in ihrer ursprünglichen Bedeutung erhalten.

Beim stat. abs. und constr. vom Nomen m. starker Wurzel nach der kürzesten Form ist 1) theils, wie auch oft im Jüd. aram., der Vocal an der ersten Stelle erhalten; dann wird wohl immer oder meistens ein Hülfsvocal wie im Hebräischen eingeschoben sein 2) theils der Vocal, wie fast stets im Syrischen, an die zweite Stelle versetzt. So haben wir

1) *a.* ܡܫܟ Fell (etwa מְשַׁךְ oder מְשֶׁךְ), ܡܫܚ Oel (auch ܡܫܚ), ܡܠܟ Rath.

b. ܐܘܪܚ Weg (אֹרַח syr. ܐܘܪܚ Esra 8, 21), ܚܘܛܪ Stab, ܨܘܪܟ Bedürfniss, ܓܘܫܡ Leib, ܩܘܫܛ und mehrmals deutlicher ܩܘܫܛ Wahrheit (קֹשֶׁט), ܪܘܓܙ Zorn (auch ܪܘܓܙܐ), ܫܘܩܪ Trug.

---

1) Vgl. Ewald, Lehrb. S. 432, wo freilich das Meiste nicht ganz sicher.

2) *a.* ܢܦܫ Seele (נֶפֶשׁ oder נְפַשׁ), ܡܫܚ Oel, ܟܣܦ Silber, ܓܪܡ Knochen, ܢܟܠ List.

b. nur ܪܘܓܙܐ (neben ܪܘܓܙ).

Die zweite Art ist seltner, namentlich bei ursprünglichem ܘ. Es ist sogar nicht einmal sicher, ob die unter *a* angeführten nicht zum Theil wie נְפַשׁ u. s. w. auszusprechen sind. Natürlich fehlt bei solchen Formen oft jede Andeutung der Vocalisierung. Ob auch Formen wie קְטֹל vorkommen (ob z. B. ܓܒܪ גְּבַר zu sprechen), können wir nicht sehen.

Im st. emph. haben wir hier natürlich ܐܘܪܚܐ, ܡܫܚܐ u. s. w. Dass ursprüngliches *a* hier zuweilen zu *e* (*i*) wird wie in ܢܦܫܐ, sahen wir oben §. 4.

Bei den meisten Formen macht die Bildung der 3 Status gar keine Schwierigkeit. Doch wollen wir hier einige Formen aufzählen, die im st. abs. sich etwas mehr vom st. emph. unterscheiden als bloss durch das Fehlen des ܐ.

Masc. ܗܡܘܢ Menge (etwa הָמוֹן) st. emph. ܗܡܘܢܐ; für jenes steht S. 487 ܗܡܘܢܐ und ebenso ܒܟܬܐ Weinen 491; (beide wohl zu erklären nach §. 2. S. 448); ܛܠܐ Knabe (טַלְיָא), st. emph. ܛܠܝܐ; ܡܫܬܐ Trank st. emph. ܡܫܬܝܐ; ܡܘܡܐ Eid; ܡܪܥܐ Weide, deren st. emph. ܡܘܡܬܐ, ܡܪܥܝܬܐ lauten würden.

Fem. ܐܬܪܐ ܪܚܝܩܐ ein ferner Ort; ܐܬܐ Weib (st. emph ܐܬܬܐ); ܥܠܐ Vorwand; ܬܫܒܘܚܬܐ Herrlichkeit; ܡܝܟܘܠܬܐ Speise; auch ܩܢܐ Eifer (qînâ für qin'â) gehört hierher; davon mit Suff. ܩܢܬܗ (qînâteh für qin'âteh; wie Joh. 2, 17 (S. 15) für ܩܢܐܬܗ zu lesen — ܨܘܪܐ Bild (צוּרָה); ܨܠܘ Gebet (צְלוֹ); ܥܫܘܩܘ Gewalt; ܓܝܘܪ Ehebruch; ܡܫܬܘ Gelage; ܥܕܪܝ Heerde.

Der st. constr. würde bei diesen Femininen natürlich überall sein auslautendes ܬ behalten.

Die Endung des st. abs. im Pl. m. ist ܝܢ (ܝ̈ܢ) oder ܝ̈ܢ. Jenes verbindet sich mit einem vocalischen Ausgange zu ܝܢ (wohl ên) z. B. ܫܒܝܢ (שְׁבַיִן), dieses zu ܝ̈ܢ, ܝ̈ܢ z. B. ܡܢܝ̈ܢ numeratae (מְנָיָן).

Der st. cstr. pl. m. geht ohne Unterschied auf ܐ oder ـܝ aus d. i. *ê* z. B. [illegible] ܪܫܝ Häupter der Priester, [illegible] *οἱ ἐθνικοί*, [illegible] Herzen von Vätern, [illegible] [illegible] ermangelnd des Verstandes und schwer von Begriff Luc. 24, 26, [illegible] Uebelthäter, [illegible] [illegible] in die Hände der Menschen, [illegible] Söhne Jerusalem's u. s. w. Wenn ganz vereinzelt daneben noch ـܐܝ erscheint [illegible] S. 383, [illegible] die Söhne des Brautgemachs Matth. 9, 15 S. 131, [illegible] Kleingläubige S. 467 — so ist dies wohl nicht als ein Ausdruck für *ai* zu betrachten, sondern als eine Correctur oder Nachlässigkeit nach §. 2.

Im Fem. haben wir hier ܬ *âth* z. B. [illegible] Töchter des Mondes (Mondsucht).

Der st. emph. m. pl. lautet noch durchgängig auf ܝܐ (ـַיָּא) aus. Während wir so selbst noch [illegible] (חַיַּיָּא) Leben haben, wird doch die Endung zu *ê* wie schon in den ältesten aram. Documenten bei den mit Suffix *âi* gebildeten Wörtern z. B. [illegible] oder [illegible] יְהוּדָאֵי, [illegible] oder [illegible] die Pharisäer u. s. w. Hieran mögen sich Fälle schliessen wie [illegible] die Bauleute, [illegible] die Vielen S. 383, [illegible] die Propheten (gewöhnlich [illegible]), welche aber auch vielleicht nicht richtig sind. Nun finden wir jedoch auch sonst noch zuweilen solche Formen auf א ֵ [1] (aber nicht auf י ֵ). Allein diese beruhen durchgängig auf absichtlichen Aenderungen oder auf Versehen. Sehr oft scheint nämlich der einem Späteren nicht geläufige st. constr. im Pl. auf ܐ von ihm dadurch zum st. emph. gemacht zu sein, dass er ein ܝ hinzusetzte. So ist sicher das häufige [illegible] ܪܫܝ die hohen Priester zu betrachten. Nicht nur ist aus Min.'s Facsimile deutlich zu erkennen,

1) Auch in den Jerus. Targg. haben wir zuweilen solche Formen (auf י ֵ für אַיָּ), aber dies sind vielleicht Eindringlinge aus dem Babylonischen.

dass das ܕ hier später hinzugefügt ist, sondern Adler constatiert noch an 2 Stellen innerhalb eines kleinen Abschnittes (Matth. 27, 12, 26) ausdrücklich denselben Vorgang [1]; dazu kommt, dass das Richtige an manchen Stellen noch stehn geblieben ist. So wird denn auch z. B. für ܡܢ ܡܗܘܐ ܕܥܠܡܐ *ἐκ τοῦ αἰῶνος* Joh. 9, 32 ursprünglich ܡܢ ܡܗܘܐ ܥܠܡܐ gestanden haben, und so ähnlich an anderen Stellen. Wenn wir ferner Matth. am letzten S. 405 ܡܗܘܐ ܡܐܠܗܘܢ finden, S. 407 dagegen in derselben Stelle ܡܐܠܗܘܢ ܡܗܘܝܢ, wenn Joh. 2, 15 neben einander steht ܥܢܝܐ ܘܬܘܪܐ die Schafe und Rinder u. s. w., so werden wir hier überall die längeren Formen für die vom ursprünglichen Uebersetzer gebrauchten ansehn. Diese längeren Formen überwiegen übrigens auch jetzt noch durchaus.

Im Fem. haben wir hier natürlich ܬܐ (âthâ), einzeln auch ܐܬܐ geschrieben (§. 2).

Die inneren Veränderungen, welche die Wörter bei der Annahme der Endungen erleiden, sind durchgängig aus den allgemeinen aram. Regeln oder den speciell dialectischen Lautgesetzen deutlich und bedürfen hier keiner Auseinandersetzung. Dass z. B. ܥܠܡ oder ܥܠܝܡ mit Endungen ܥܠܝܡܝܢ oder ܥܠܝܡܝܢ, ܥܠܡܝܢ bildet, sahen wir schon oben §. 11.

Zu bemerken ist, dass auch in unserm Dialect noch der im Pl. bei den einfachsten Bildungen nach dem 2. Radical erscheinende Vocal (siehe Mandäer S. 13, 52) nicht ganz geschwunden ist; wenigstens sprechen hierfür Formen wie ܓܠܠܝܐ die Wogen, ܠܒܒܐ Herzen (st. constr.) und ܟܐܦܐ die Felsen Pl. von ܟܐܦܐ.

Keine Abweichung vom sonstigen aram. Gebrauch liegt in den Formen [2] ܠܠܘܢ Nächte von ܠܠܝܐ, ܨܠܘܢ Gebete, ܡܘܡܘܬܐ die Eide, ܚܘܘܬܐ die Schlangen, ܢܩܘܬܐ die Schafe, ܢܩܘܢ

1) An solchen Fällen zeigt sich besonders, wie unrecht Mi. daran that, die verschiedenen Hände nicht scharf zu unterscheiden.

2) ܐܬ Zeichen bildet gewöhnlich ܐܬܝܢ, ܐܬܝܐ, doch auch ܐܬܘܢ (so lies Joh. 20, 30 S. 412 für ܐܬܘܬܢ), ܐܬܘܬܐ (Matth. 24, 24 S. 283).

Hirten S. 485 (aber ܪܥܝܐ die Hirten S. 487) — in ܕܘܟܝܬܗܘܢ ihre Oerter 415 (syr. ܕܘ̈ܟܝܬܗܘܢ) und in ܒܣ̈ܡܝܢ Spezereien.

§. 19. Einige Substantiva, welche entweder sonst im Aramäischen gewisse Eigenthümlichkeiten in ihrer Flexion zeigen, oder aber in unserm Dialect Besonderheiten haben, wollen wir hier einzeln aufführen. Leider können wir nicht alle hierher gehörigen Wörter belegen und müssen auch bei den aufgeführten manche Formen weglassen, da sie nicht nachzuweisen waren.

ܐܒ Vater ܐܒܐ st. constr.? Pl. ܐܒܗܝ, ܐܒܗܬܐ.

ܒܪ Sohn ܒܪܐ, ܒܪ Pl. ܒܢܝܢ, ܒܢܝܐ, st. c. ܒܢܐ, ܒܢܝ.

— Tochter ܒܪܬܐ, ܒܪܬ Pl. — ܒܢܬܐ, ܒܢܬ.

ܐܚܝ Bruder ܐܚܐ st. c.? Pl. (ܐܚܝܝ meine Brüder).

ܐܚܐ (S. 439.) Schwester[1] ܚܬܐ (ܚܬܝ meine Schwester, ܘܐܚܬܗ und ihre Sch.) Pl. ܐܚܘܢ (ܐܚܘܬܗ ihre Schwestern).

ܡܪܐ (mârâ von Christus) und ܡܪܝܐ (mâryâ von Gott) Herr st. c. ܡܪܐ̈ oder ܡܪܐ (mârô).

— Name ܫܡܐ, ܫܡܗ Pl. (ܫܡܗܬܗܘܢ) §. 6.

ܒܝܬ Haus ܒܝܬܐ und ܒܐܝܬܐ, ܒܝܬ Pl. ܒܬܝܢ aber ܒܝܬܝܗܘܢ, ܒܝܬܝܗܝܢ[2] (also wohl bêthîn, nicht בָּתִּין ܒ̈ܬܝܢ).

ܐܢܬܐ Weib ܐܢܬܬܐ Pl. ܢܫܝܢ, ܢܫܝܐ . . . .

ܫܢܬܐ oder ܫܢܐ Jahr Pl. ܫܢܝܢ, ܫܢܝܢ.

Als Pl. von ܩܪܝܐ, ܩܪܝܬܐ dient wie im Syr. das Collectiv ܟܘܪܝܐ (κώμας Luc. 13, 22).

Pluralia tantum sind ܡܝܝܢ oder ܡܝܢ (seltner), ܡܝܐ Wasser und ܫܡܝܐ Himmel.

---

1) Dies ist die Form, welche wir nach den allgemein aramäischen Gesetzen erwarten müssen. Targumisch noch אֲחָתָא; im Syr. kommt der st. abs. wohl kaum vor.

2) Das einmal S. 223 vorkommende ܒܐܝܬܗܝܢ ihre Häuser ist schwerlich richtig; schon das ܐ vor dem ܗ ist ganz singulär.

§ 20. Nomen mit **Possessivsuffixen**. Die Anknüpfung dieser Suffixa geschieht fast ganz in Uebereinstimmung mit dem sonst Bekannten. Nur auf die Formen der 1. Pers. Pl. ist im Grunde besonders aufmerksam zu machen; es gilt hiervon dasselbe wie von den Hauptformen § 12, und die abweichenden Bildungen stehen vollkommen gleichbedeutend theils neben einander, theils vertreten sie sich gegenseitig in verschiedenen Anführungen derselben Stellen oder in Parallelstellen. Wir geben hier der bequemeren Uebersicht wegen zugleich Beispiele für die Präpositionen, deren nominale Natur ja gerade in solchen Verbindungen besonders klar hervortritt.

a) Suffixe am Singular und am Pl. f.

Sg. 1. P. ܒܝܬܝ mein Haus, ܡܪܝ mein Herr, ܛܠܝܝ und ܛܠܝ mein Knabe, ܓܘܝ (גַּוִּי) mein Inneres — ܠܝ mir ܝܬܝ mich — ܐܒܝ mein Vater.

2. P. m. ܒܝܬܟ dein H., ܣܢܐܟ dein Hasser, ܓܘܟ dein Inneres, ܚܛܗܝܟ (חַטָּאתֶךָ) deine Sünden — ܠܟ dir, ܝܬܟ dich — ܐܒܘܟ dein Vater, ܐܚܘܟ dein Bruder.

2. P. f. ܓܒܪܟܝ dein Mann, ܒܪܬܟܝ deine Tochter, ܗܝܡܢܘܬܟܝ dein Glaube — ܠܟܝ, ܝܬܟܝ — ܐܒܘܟܝ (lies wohl ܐܒܘܟܝ).

3. P. m. ܬܪܥܗ seine Thür, ܡܪܗ sein Herr, ܣܓܝܗ seine Menge, ܩܫܝܗ seine Härte, ܚܕܝܗ seine Brust, ܓܘܗ, ܚܛܗܘܗ seine Sünden — ܠܗ, ܝܬܗ — ܐܒܘܗܝ gewöhnlich ܐܒܘܝ, einzeln auch ܐܒܘܗ (ebenso von ܐܚ).

3. P. f. ܓܘܫܡܗ ihr Leib, ܬܫܒܘܚܬܗ ihre Herrlichkeit, ܓܘܗ — ܠܗ, ܝܬܗ (u. s. w. also in allen diesen Formen äusserlich mit denen des m. übereinstimmend) — ܐܚܘܗ (sic) ihr Bruder.

Pl. 1. P. ܡܪܢ unser Herr, ܠܚܡܢ unser Brot, ܒܪܢ unser Sohn, ܡܪܢ unser Herr, ܓܘܢ — ܠܢ, ܝܬܢ; aber ܐܪܥܢ unser Land, ܐܒܗܬܢ (einmal) unsre Väter, sonst ܐܒܗܬܢ (einmal auch ܐܒܗܬܐܢ, was vielleicht ܐܒܗܬܐܢ sein soll) — ܐܒܘܢ, seltner ܐܒܢ.

2. P. m. ܐܓܪܟܘܢ euer Lohn (Luc. 6, 23 S. 515) [1], ܒܪܟܘܢ euer Sohn, ܗܝܡܢܘܬܟܘܢ euer Glaube, ܠܟܘܢ — ܠܟܘܢ, ܥܡܟܘܢ — ܐܒܘܟܘܢ.

2. P. f. ܡܫܚܟܝܢ euer Oel — ܠܟܝܢ.

3. P. m. ܢܦܫܗܘܢ sie selbst, ܫܥܬܗܘܢ ihre Stunde, ܗܝܡܢܘܬܗܘܢ ihr Glaube, ܒܗܘܢ, ܠܗܘܢ — ܠܗܘܢ, ܥܠܗܘܢ, ܠܩܘܒܠܗܘܢ ihnen entgegen — ܐܒܘܗܘܢ, ܐܚܘܗܘܢ.

3. P. f. ܟܘܠܗܝܢ sie alle, ܡܪܟܒܬܗܝܢ ihr Kutschen — ܠܗܝܢ, ܥܠܗܝܢ — ܐܚܘܗܝܢ.

Man sieht, dass die in andern Dialecten schon sehr weit gehende Vermischung dieser Formen mit denen am Pl. m. hier noch nicht hervortritt; zwar ist sie in einzelnen Beispielen nach der Schreibart möglich (z. B. bei der 2. P. f. im Sg.), aber nirgends zu constatieren.

b) Suffixa am Pl. m., mit Einschluss der als Plurale gebrauchten und der solchen äusserlich gleichenden Präpositionen.

Sg. 1. P. ܡܠܝ meine Worte, ܐܚܝ meine Brüder, — ܩܕܡܝ vor mir, ܥܠܝ auf mir.

2. P. m. ܬܠܡܝܕܝܟ, ܬܠܡܝܕܝܟ deine Schüler, ܒܠܚܘܕܝܟ du allein — ܥܠܝܟ.

2. P. f. keine Beispiele vorhanden.

3. P. m. ܬܠܡܝܕܘܗܝ, ܥܝܢܘܗܝ seine Augen, aber meistens ܬܠܡܝܕܘܗܝ, ܛܘܒܘܗܝ Heil ihm! u. s. w., ܫܘܒܚܗ sein Preis, ܐܚܘܗܝ seine Brüder — ܩܕܡܘܗܝ vor ihm, ܥܠܘܗܝ, gewöhnlich ܥܠܘܗܝ [2]. Einzeln auch Formen wie ܥܒܕܘ seine Werke.

---

1) Dafür steht in derselben Stelle S. 465 ܐܓܪܘܟܘܢ, das ich mit der entsprechenden samarit. und neusyr. Form zusammenhalten würde (siehe meine neusyr. Grammatik § 37 S. 79 f. Anm.), wenn es nicht so ganz allein stände und deshalb eher als ein Versehen zu betrachten wäre.

2) In Land's älterem Fragment (nr. 2) steht ܩܕܡܘܗܝ (Matth. 9, 33), wo Min.'s Text ܩܕܡܘܗܝ hat.

3. P. f. ܕܝܪܝܗ̇ ihre Bewohner, ܒܢܝܗ̇ ihre Söhne u. s. w. — ܥܠܝܗ̇; aber ܣܟܘܝܗ̇ ihre Beschauer (סכויה), ܫܒܒܝܗ̇ ܘܩܪܝܒܝܗ̇ ihre Nachbaren und Verwandten (S. 551) und einmal ܥܠܗ̇ 275 [1]).

Pl. 1. P. *a*) ܝܘܡܝܢ unsre Tage, ܠܡܦܕܝܢ unsre Lampen (Matth. 25, 8. S. 299), ܚܘܒܝܢ unsre Schulden — ܥܠܝܢ auf uns u. s. w.

b) ܠܡܦܕܝܢܗ (Matth. 25, 8 S. 575), ܒܢܝܢܗ unsre Söhne, ܪܓܠܝܢܗ unsre Füsse — ܥܠܝܢܗ (öfter als ܥܠܝܢ). — Dafür S. 57 ܚܛܝܢܗ.

c) ܥܝܢܢ unsre Augen (öfter; dafür ܥܝܢܝܢ S. 151). Bei diesem Wort herrscht die kurze Form wohl aus euphonischen Gründen vor.

2. P. m. ܝܘܡܝܟܘܢ, ܢܫܝܟܘܢ eure Frauen — ܥܠܝܟܘܢ.

2. P. f. keine Beispiele vorhanden.

3. P. m. ܥܒܕܝܗܘܢ ihre Werke, ܬܕܝܗܘܢ ihre Brüste, ܠܒܝܗܘܢ ihre Herzen, ܒܬܪܝܗܘܢ hinter sich — ܩܕܡܝܗܘܢ, ܥܠܝܗܘܢ. — Ganz allein steht ܪܓܠܗܘܢ ihre Füsse (Joh. 19, 31 (387 und 399, also schon im Archetypus, aus dem das Evangeliarium gemacht ward).

3. P. f. ܪܓܠܝܗܝܢ, ܠܡܦܕܝܗܝܢ.

Zahlwörter.

§ 21. Die gewöhnlichen Cardinalzahlen, welche ziemlich vollständig zu belegen sind, zeigen ganz den Typus derer in den Jerus. Targg., jedoch ohne die in diesen schon einzeln auftretenden starken Verkürzungen. Wir haben so:

---

1) Die Form ܡܢ ܒܬܪܝܗ̇ Matth. 9, 20 S. 155 und ܡܢ ܒܬܪܝܗ̇ Marc. 5, 7 S. 475 (sic) von hinten ist sicher eine doppelte Lesart, indem der Eine ohne Suffix ܒܬܪܝܐ (מבתריא) lesen wollte, was S. 47 vorkommt, der andere ܒܬܪܝܗ̇ mit Suffix, wie S. 193 und 417.

	Masc.	Fem.		Masc.	Fem.
1	ܚܕ	ܚܕܐ	11	—	ܚܕܥܣܪܐ
2	ܬܪܝܢ	ܬܪܬܝܢ	12	ܬܪܝܢܥܣܪ	ܬܪܬܝܢ ܥܣܪܐ
3	ܬܠܬܐ	ܬܠܬ		ܬܠܬܥܣܪ	ܬܠܬܝܥܣܪܐ [2]
4	ܐܪܒܥܐ	ܐܪܒܥ	14	ܐܪܒܥܣܪ	—
5	ܚܡܫܐ, ܚܡܫܐ	ܚܡܫ	15	ܚܡܫܬܥܣܪ	ܚܡܫܝܥܣܪܐ
6	ܫܬܐ	ܫܬ, ܫܬ	18		ܬܡܢܝܥܣܪܐ
7	ܫܒܥܐ	ܫܒܥ			
8	ܬܡܢܝܐ, ܬܡܢܝܝܐ [1]	ܬܡܢܝܐ			
9	—	ܬܫܥ, ܬܫܥ			
10	—	ܥܣܪ			

Die Zehner sind ܥܣܪܝܢ, ܬܠܬܝܢ, ܐܪܒܥܝܢ, ܚܡܫܝܢ oder ܚܡܫܝܢ, ܫܬܝܢ, ܫܒܥܝܢ, ܬܡܢܝܢ (S. 523), ܬܫܥܝܢ. Die Composition mit Einern geschieht wie in ܠܐܪܒܥܝܢ ܘܫܬ ܫܢܝܢ 46 Jahren. Ferner haben wir ܡܐܐ oder ܡܐ 100, ܡܐܬܝܢ oder ܡܐܬܝܢ (mâthên) 200, ܬܠܬܡܐܐ 300, ܚܡܫܡܐܐ 500 — ܐܠܦܝܢ Tausende (z. B. ܐܪܒܥܐ ܐܠܦܝܢ 4000), ܪܒܘ 10000.

§ 22. Die Cardinalzahlen von 2—10 werden zwar auch in der bestimmten Bedeutung gebraucht (wenigstens haben wir ܒܬܪܝܢ ܦܘܩܕܢܐ in diesen beiden Geboten, ܬܪܝܢ ܐܠܦܐ die beiden Schiffe), doch bildet der Dialect auch eigne Nebenformen zur Bezeichnung der determinierten Zahlwörter. Diese erhalten die Form von Masculinpluralen, jedoch so, dass das ursprünglich auslautende Feminin-ܬ zum Theil mit als zum Worte selbst gehörig betrachtet wird. Steht die Zahl absolut (substantivisch), so erhält sie, ganz den allgemeinen Gesetzen analog, die Form des st. emph., sonst die des st. constr. Wir haben so *a*) st. emph. ܗܠܝܢ ܬܠܬܬܐ (תְּלָתָא) diese Drei S. 199, ܫܒܥܬܐ die Sieben (S. 287 zweimal; S. 217 in der Bedeutung „siebenmal"),

1) Vielleicht eine Zacke zu viel, so dass ܬܡܢܝܐ auch hier zu lesen.

2) Aus der Variante ergiebt sich, dass diese Formen auch in unserm Dialect auf ê auslauten.

ܬܫܥܬܐ die Neun S. 211. *b*) st. constr. ܐܪܒܥܬܝ ܪܘܚܐ die 4 Winde S. 283 (wohl ܐܪܒܥܬܝ zu lesen), ܚܡܫܬܝ ܠܚܡܐ die 5 Brote (Joh. 6, 13; Matth. 14, 19), ܫܒܥܬܝ ܠܚܡܐ die 7 Brote (Matth. 15, 36) — ܥܣܪܬܝ ܡܕܝܢܬܐ die Dekapolis (Pesh. ܥܣܪ ܡܕܝ̈ܢܢ), vrgl. aber weiter unten auf dieser Seite (Z. 17 ff.).

Es kann keinen Zweifel unterliegen, dass wir in diesen, allerdings etwas abnorm gebildeten Formen die Erklärung der auch im Jüd. Aram. und im Sam. vorkommenden Zahlformen auf ־תֵּי zu finden haben, welche fast stets und ursprünglich allein zur Bezeichnung des Bestimmten stehn. Mit Possessivsuffixen sind sie auch im Syr. gewöhnlich z. B. ܐܪܒܥܬܝܗܘܢ sie vier, so auch im bibl. Aram. (Daniel 3, 23 wenigstens in Qri תְּלָתֵּיהוֹן[1]). Reflexe jener Formen finden wir auch im Neusyrischen (siehe meine Grammatik § 80). Eigenthümlich ist aber unserm Dialect der Gebrauch des entsprechenden Stat. emphaticus. Ganz so dann auch ܬܪܬܐ die Beiden (wie syr. ܬܪܝܢ wir beiden u. s. w.).

Determinierte Formen einer andern, auch im Syr. üblichen Art sind ferner ܚܕ ܥܣܪܬܐ die Elf, ܬܪܬܥܣܪܬܐ die Zwölf und ܬܪܬܥܣܪܬܐ ܫܠܝܚܐ die 12 Apostel, die auf ־תָּא auslauten, wie wohl auch das oben angeführte ܥܣܪܬܐ ܡܕܝܢܬܐ.

Höchst auffällig ist aber die Bildung ܫܒܥܝܢܬܐ die Siebzig Luc. 10, 17 (463) von ܫܒܥܝܢ.

Mit einem Possessivsuffix kommt vor ܬܪܝܗܘܢ sie beide[2]).

§ 23. Von Ordinalzahlen haben wir ܩܕܡܝ, gewöhnlich ܩܕܡܝ (auch ܩܕܡܝܐ), ܬܢܝܢܐ[3]) fem. ܬܢܝܢܬܐ S. 205, ܬܠܝܬܝܐ, ܪܒܝܥܝܐ, ܚܡܝܫܝܐ, ܫܬܝܬܝܐ. Der Letzte ist ܒܬܪܝܐ oder ܐܚܪܝܐ.

---

1) Nach *Luzzatto*, Elem. gramm. del Caldeo bibl. 46 hat die genaueste Lesart Dagesch im ת, was sich aus einer Zusammenziehung aus תְּלָתְתֵּיהוֹן (ganz wie אַרְבַּעְתְּהוֹן u. s. w.) erklärt.

2) Die Form תרתי fehlt.

3) Davon ܬܢܝܢܘܬ ܡܢ wiederum.

Partikeln.

§ 24. Die im Syr. übliche Adverbialbildung auf ܐܝܬ ist auch im Chr. pal. beliebt. Wir haben so ܫܪܝܪܐܝܬ wahrhaftig, ܡܪܝܪܐܝܬ bitterlich, ܒܛܡܝܪܐܝܬ heimlich, ܥܒܝܕܐܝܬ wirklich, ܒܣܝܡܐܝܬ üppig, ܒܝܫܐܝܬ schlecht, ܕܓܠܐܝܬ lügnerisch, ܦܐܝܐܝܬ gebührlich. Sonstige Adverbia aram. Ursprungs sind:

ܟܕܝܢ, ܟܝܢ so; ܗܝܕܝܢ da, damals (sehr häufig), ܒܬܪ ܟܝܢ darauf, ܡܢ ܟܝܢ von da an, ܥܕ ܟܝܢ bis dahin.

ܟܕܢ so (כְּדֵן); ܡܢ ܒܬܪ ܟܕܢ darauf, ܡܛܠ ܟܕܢ deshalb; mit *hā* ܗܟܕܢ so (הָא־כְּדֵן).

ܗܟܘܬ ܟܝ gerade so (sehr oft; ܟܘܬ in dieser Verbindung stets ohne Suffix; vgl. syr. ܗܟܘܬ).

ܗܝܟ, ܗܝܟܢ wie?

ܟܡܐ wie? ܟܡܐ ܕܝܬܝܪ um wie viel mehr!, ܗܝܟ ܟܡܐ wie?

ܗܪܐ hier; ܠܗܪܐ hierhin, ܡܢ ܗܪܐ von hierher; selten ܗܪܐ und ܠܗܪܐ.

ܬܡܢ und ܠܬܡܢ dort.

ܗܢ wo? (jüd. pal. הָן, האן), ܡܢ ܗܢ, ܠܗܢ.

ܠܥܠ oben, ܡܢ ܠܥܠ von oben; ܠܬܚܬ unten; ܠܒܪ draussen, ܡܢ ܠܒܪ von aussen; ܡܢ ܠܓܘ von innen; ܥܕ ܠܬܚܬ und ܥܕ ܡܢܐ ܠܬܚܬ bis unten; ܥܕܡܐ ܠܥܠ bis oben.

ܟܥܢ jetzt, nun; ܥܕ ܟܥܢ und ܥܕܡܐ ܠܟܥܢ bis jetzt, ܡܢ ܟܥܢ von nun an.

ܥܘܕ noch (S. 111; von אחר, sam. עוד); ܟܒܪ noch[1]), ܟܒܪ ܠܐ nicht mehr.

ܬܘܒ wiederum (auch jüd. pal. z. B. Midr. Ruth 3, 13; syr. sehr selten z. B. Efr. III, 28 F; carm. Nis. 35, 193, sonst ܬܘܒ).

---

1) Syr. heisst es „denn" in der Frage z. B. ܡܛܠ ܡܢܐ ܟܒܪ weshalb denn? (Cureton, Spicil. S. 29 f.; Clement. 131, 5, 25) und ist wohl nur noch in alten Schriften üblich.

ܐܡܬܝ wann? ܥܕ ܐܡܬܝ bis wann? — In Land's Fragm. 1 dafür ܥܕ ܡܬܝ.

ܟܒܪ schon.

ܡܢ ܩܕܡ früher.

ܟܚܕܐ, ܡܢ ܚܕܐ zugleich; ܟܚܕ ܚܕܐ zusammen (ܐܟܚܕܐ).

ܗܟܘ, ܗܟܢ (einmal ܗܟܢܐ; wohl הָכֵין zu sprechen) sogleich.

ܐܬܡܠܝ gestern; ܡܚܪ (ܡܚܪܐ) morgen; ܝܘܡܢ heute (יומא דין).

ܠܡܓܢ umsonst.

ܕܡܐ, ܕܠܡܐ etwa?

ܠܚܕܐ sehr (לחדא, nicht syr.).

ܝܐܝܬ schön (jüd. aram. יָאוּת).

ܐܝܢ ja (אִין, ܐܝܢ); ܠܐ nicht, nein.

§ 25. Präpositionen ܒ, ܠ, ܡܢ (einmal nach hebräischer Weise ܡܩܕܡܘܗܝ Joh. 3, 28, sonst immer ܩܕܡܘܗܝ, ܩܕܡܗ u. s. w.)[1], ܥܡ, ܠܘܬ (ܡܢ ܠܘܬ aus der Nähe, von ... her), ܒܬܪ, ܩܕܡ, ܬܚܘܬ (ܠܬܚܘܬ unter ... hin), ܚܠܦ statt, ܟܘܬ (ܟܘܬܗ wie er, ܟܘܬ ܗܢ wie dieser).

Die Constructionen und Formen von ܒܝܢ ersieht man aus folgenden Beispielen ܡܢ ܒܝܢ ܡܝܬܝܐ zwischen den Todten heraus, ܠܒܝܢ ܐܝܕܝܗܘܢ zwischen ihre Hände hin, ܒܝܢ ܠܒܝܢܝܟܘܢ zwischen uns und euch, ܒܝܢܟ ܠܒܝܢܗ zwischen dir und ihm, ܒܝܢܘܗܝ ܠܒܝܢܝܗܘܢ oder ܒܝܢܝܗܘܢ ܘܠܗ, ܒܝܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ . . ܠܒܝܢ ܝܗܘܕܝܐ zwischen seinen Schülern und den Juden — ܒܝܢܬܢ, ܒܝܢܬܟܘܢ, ܒܝܢܬܗܘܢ.

Neben ܟܠܠ in den bekannten Bedeutungen steht eigenthümlich

1) Was die Bedeutung betrifft, so ist interessant ܡܢ ܕܝܢܪ *ἀνὰ δηνάριον* Matth. 20 (S. 533), was Min. unrichtig mit ex denariis übersetzt (vgl. Aehnliches im Syr. z. B. Joh. Ephes. pg. 169).

der Gebrauch von ܥܠ ܕ durch z. B. ܥܠ ܕܬܪܥܐ durch die Thür und unter der Herrschaft (ܐܝܕ) ܥܠ ܕܪܝܫ ܟܗܢܘܬܐ während des Hohenpriesterthums Luc. 3, 1. Mit Personalsuffixen wird dann ܥܠ noch einmal gesetzt, also ܥܠ ܕܥܠܝ durch mich[1].

Selten ist ܠܘܬ bei statt ܠܘܬ; wir haben so ܠܘܬܗ S. 11 und ܠܘܬܗܘܢ S. 65.

Praepositionell gebrauchte Zusammensetzungen hat auch dieser Dialect in ziemlicher Menge. Wir haben so ܠܓܘܗ u. s. w. in ihm, ܡܢ ܠܓܘ ܫܡܝܐ aus dem Himmel heraus, ܠܩܒܠ oder ܠܩܒܠ (einmal ܠܩܒܠܗ und einmal gar ܠܩܒܠܗ § 2) in der Richtung, gegen (von Zeit und Ort) = ܠܘܩܒܠ, ܠְאַפֵּי (sonst ܐܦܝ): ܒܐܝܕܗ durch ihn, durch seine Vermittlung (ziemlich häufig, ganz wie sonst ܒܝܕ gebraucht z. B. ܒܐܝܕ ܡܠܬܗܘܢ durch ihr Wort), ܠܩܘܒܠܗ entgegen.

Aus dem Jüd. aram. bekannt sind die hierher gehörigen zum Theil etwas weitläufigen Verbindungen von ܒܕܝܠ und ܡܛܠ. Jenes, worin schon 2 Praepositionen enthalten sind (בְּ + דִּי + לְ), wird allein gebraucht in ܒܕܝܠܝ um meinetwillen; davor tritt noch ܠ in ܠܒܕܝܠ ܙܕܩܘܬܐ um der Gerechtigkeit willen und dann gar noch ܡܢ in ܡܢ ܠܒܕܝܠ ܫܡܝ um meines Namens willen. Dieses, wofür wir im Jüd. aram. immer בְּגִין haben, wird gewöhnlich ܡܛܠ, nicht selten ܡܛܠ und zuweilen ܡܛܠ (damit übereinstimmend ܡܛܠ; auch ܡܢ ܡܛܠܬܗ finde ich) geschrieben, so dass die wahre Aussprache nicht deutlich ist. Es wird allein wie in ܡܛܠܬܝ, ܡܛܠܬܟܘܢ um meinet-euretwegen, ܡܛܠ ܩܠܗ wegen seiner Stimme und mit ܡܢ wie in ܡܢ ܡܛܠ ܗܕܐ wegen dieser gebraucht (jüdisch so מִן בגלל).

Unserem Dialecte eigenthümlich ist die Verbindung ܥܠ (?) ܦܘܡܐ ܕ

1) Dieser Gebrauch von ܥܠ ܕ und ܥܠ ܕܥܠ ist gar nicht selten und vollkommen sicher. Syr. ist ܥܠ ܕ innerhalb (einer Zeit) siehe Joh. Eph. 193, 7.

oder ܒܛܒܝܢ wegen (von ṭibb טיב Gerücht). Vor Substantiven steht meist ܡܛܠ ܛܒܝܢ (doch ܡܛܠ ܕܛܒܝܢ ܐܡܪܝ um meiner Schafe willen 429), während vor Personalsuffixen meistens ܡܛܠ ܕܛܒܝܢ steht (doch auch ܡܛܠ ܛܒܘܗ ܕܪܘܚܐ wegen des Windes 707). ܒܛܒܝܢ ist etwas seltner z. B. ܒܛܒܝܟ wegen deiner, ܒܛܒܝܢ ܫܘܒܚܗ wegen seiner Herrlichkeit.

Eigenthümlich ist dem Dialect der Gebrauch von ܗܝ ܕ für bei (πρὸς und παρά) Joh. 19, 25, 20, 11, 12; eigentlich relativ wo (ist).

Zu den Praepositionen ist auch das Objectszeichen ܝܬ (nur mit Pronominalsuffixen vorkommend) zu rechnen.

Ohne wird auch hier durch ܕܠܐ umschrieben.

ܥܡ und ܥܕܡܐ bis kommen vor Substantiven nicht als Praepositionen vor.

§ 26. Conjunctionen. Wie überhaupt im Aramäischen so ist auch hier bei den subordinierenden Conjunctionen die relative Natur meistens durch das Relativwort ܕ ausgedrückt. Durch dieses werden Adverbien und Praepositionen zu Conjunctionen. So haben wir[1] ܗܝܟ ܕ wie, auch von der Zeit als, ܗܝܟ ܡܐ ܕ wie, ܗܝܟ ܟܠ ܡܐ ܕ ganz wie, ܟܠ ܐܡܬ ܕ so oft, ܗܝ ܕ wo, ܟܡܐ ܕ als (temporell, ziemlich häufig) — ܡܢ ܕ seitdem, nachdem, als, weil, ܥܠ ܕ indem ἐπεί Luc 1, 34. S. 585, ܒܓܝܢ ܕ damit (jüd. aram. בדיל ד), ܒܓܠܠ ܕ damit, weil, ܡܢ ܒܓܠܠ ܕ weil (jüd. מן בגלל ד), ܥܕܡܐ ܕ bis dass. Endlich gehört hierher ܟܕ als (weit seltner als im Syr.).

1) Wir halten uns hier allerdings nicht an di... ge Begränzung des Begriffs einer Conjunction, welche man demselben gewöhnlich giebt. ܥܡ wird man allgemein als Conjunction ansehn, ܗܝܟ ܕ in derselben Bedeutung (temporell) kann nicht anders betrachtet werden; dann darf man aber auch ܗܝܟ ܕ als wie nicht hiervon trennen, und ebenso gut gehört dann ܗܝ ܕ wo hierher. Allerdings lassen sich die verschiedenen Unterabtheilungen des Adverbiums, welche wir als Praepositionen und Conjunctionen bezeichnen, nicht scharf abgränzen, wie denn das Adverb wieder nur eine besondere Art des Nomens ohne feste Gränzlinien ist.

Das ܕ bleibt hier zuweilen weg bei ܒܕܝܠ damit. Stets ohne ܕ erscheint so ܥܕ so lange (nicht bis)[1], ferner ܥܕ ܠܐ, ܥܕܟܡ ܠܐ ehe noch. Ohne ܕ stehn ferner die Conditionalwörter ܐܢ oder ܐܝܢ, ܐܠܐ oder ܐܢ ܠܐ, ܐܠܘ. Ausser wenn, ausgenommen ist ܐܢ ܐܠܐ, ausser dass auch wohl ܐܢ ܐܠܐ ܕ.

Eigenthümlich ist ܠܡܣܦܩܐ ܕ Luc. 12, 26; Marc. 2, 12 und ܗܘܝ ܠܡܣܦܩܐ ܕ Matth. 27, 12 so dass (zu vergleichen mit ܡܛܠ ܕ und בְּדִיל דְּ auf dass) ὥστε und ὅπως.

Dass endlich ܕ auch allein als Conjunction (dass) vorkommt, versteht sich fast von selbst.

Coordinierende Conjunctionen sind ܘ und, ܐܘܦ, auch, ܒܪܡ und ܒܪܡܢ aber (בְּרַם, sam. ברן). Auch ܐܠܐ dient als Adversativpartikel wie in den andern Dialecten.

§ 27. Diese Uebersicht, welche wenigstens nicht viel Wesentliches wird ausgelassen haben, zeigt uns, dass die Partikeln unseres Dialects eine starke Uebereinstimmung mit denen der jüd. pal. Monumente haben, während sie sich doch zum Theil wieder etwas mehr dem syr. Sprachgebrauch zuneigen. Wir vermissen nun aber eine ziemliche Menge Wörtchen, die wir in den andern Dialecten finden; so z. B. finden wir nicht אֲרֵי (אֲרוּם)[2], אִי, מִשּׁוּל, עֲלַי, בְּגִין, ܗܫܐ, ܗܟܝܠ, ܟܕ, ܟܡܐ u. s. w. Die meisten derselben werden aber nicht entbehrt oder haben wenigstens eine, wenn auch nicht so gute, Vertretung. Für einige dieser Wörtchen hat unser Dialect aber Ersatz aus dem Griechischen geholt[3]. Wir haben so *ܕܝܢ δέ, *ܓܝܪ, seltner *ܓܐܪ γάρ, welche zwar auch im Syr. ܕܝܢ und ܓܝܪ wiederkehren, aber hier vollständiger den griechischen

1) Z. B. ܥܕ ܢܗܘܪܐ ܥܡܟܘܢ ܢܗܘܐ so lange noch das Licht bei euch ist u. s. w. (so auch im Syr.); ܥܕ ܡܬܝ, welches öfter πότε übersetzt, ist wohl nur eine Schriftabkürzung für ܥܕ ܡܬܝ, wie Joh. 11, 41 (267) steht.

2) Ich bemerke hier, dass die in den Targumen herrschende Uebersetzung von כִּי dass durch אֲרֵי, אֲרוּם auf einer Pedanterie beruht, weil man so כִּי weil übersetzte. Ebenso übertrug man das griech. ὅτι im Kirchenlatein mit quia, auch wo es dass ist. Ein solches אֲרֵי ist den jüd. aram. Werken, die nicht Uebersetzung sind, so viel ich sehe, ganz fremd. Aehnlich ist es auch wohl mit dem sam. בְּדִיל weil und dass.

3) Ich bezeichne die genau nach griech. Weise an zweiter oder dritter Stelle des Satzes stehenden mit einem *.

Formen gleichen [1]), * ܡܶܢ *μέν* (auch syr.), ܟܝܓܪ *καὶ γάρ*, ܐܐ seltner ܐܝ *ἤ* oder (statt ܐܘ) und auch beim Comparativ als (auch jüd. aram. und sam. אוֹ), ܐܐܓܪ *ἢ γάρ* (nur beim Comparativ in der Bedeutung als, wo im Original einfach *ἤ* steht z. B. Luc. 10, 12 [2]); so auch ܐܐܠܝ oder ob aus *ἤ* und ܐܠܝ Joh. 7, 17), * ܐܘܢ *οὖν* (wofür die Syrer ܗܟܝܠ zu setzen pflegen), * ܐܪܐ *ἄρα* (auch syrisch).

Syrisch sind auch ܡܠܠܘܢ *μᾶλλον* (auch ܟܡܐ ܡܠܠܘܢ ܡܢ um wie viel mehr! vrgl. ܡܢ ܟܡܐ ܡܬܝܪܐܝܬ Clement. 86, 14), ܦܢܛܘܤ *πάντως*, welches in der nicht seltnen Redensart ܦܢܛܘܤ ܠܗ ܕ er muss durchaus vorkommt (siehe Joh. Ephes. 187, 10; 346, 5 v. u.; Land anecd. II, 387, 15), ܗܘܠܘܤ *ὅλως* Luc. 13, 11 (siehe Joh. Ephes. 86, 9) [3]).

b. Verbum.

§ 28. Alle gewöhnlichen Verbalstämme lassen sich nachweisen, wenn auch das Ettafal nur durch ܢܬܦܩܕ vertreten ist. Ferner haben wir Schafelformen wie ܫܟܠܠܬ vollendetest, ܐܫܬܘܕܥ bekannte, Formen von Verdopplungsstämmen wie ܡܪܘܡܡ erhöhend, ܡܬܪܘܡܡ wird erhöht; ܡܟܟܟ demüthigt, ܡܬܟܟܟ wird gedemüthigt, vrgl. ܫܦܠܘ liessen herunter für שַׁלְשְׁלוּ (§. 9), und von sonstigen Erweiterungen wie ܡܣܒܣܪ ausharrend (√ סבר); ܡܢ ܟܪܘܟܝܢ verwirrt; ܩܦܙ hüpfte.

Im Qal haben wir neben der transitiven noch Spuren der intransitiven Form; doch sind dieselben sehr schwach und die Analogie der gewöhnlichen transitiven Aussprache hat so um sich gegriffen, dass sie auch die nur lautlich stellenweise mit den intransitiven übereinstimmenden Gutturalverben ganz ergriffen hat.

---

1) Ich halte nämlich die beiden syr. Wörter für ursprünglich aramäisch und nur in ihrem Gebrauch durch die griech. Formen beeinflusst (Mandäer S. 65 Anm. 3). Dies könnte ich jetzt noch weiter beweisen. In unserm Dialect ist aber die griech. Form ganz durchgedrungen.

2) Die Pesch. hat an der Stelle auch sklavisch wörtlich ܐܘ.

3) Hier sei es gestattet, auch die wenigen Interjectionen aufzuführen, die ich gefunden habe ܘܝ (ܘܝ ܠ) wehe, ܗܐ ecce, ܐܘܝ *oi*, ܐܘ *oi*

Die Vocalisation der Stämme ausser dem Qal ist (abgesehen von den Wurzeln ל״ה), so viel man sehn kann, dieselbe wie im Syr. Doch ist zu bemerken ܐܬܦܩܦܩܝܢ S. 213 (sonst ܡܬܦܩܦܩܝܢ) mit *i*, *e* in der letzten Silbe für *a*. Ferner ist zu beachten das oben §. 4 über die Aufhebung des Einflusses der Gutturalen und des ר Gesagte, daher wir Formen wie ܐܬܒܪܟܢ, ܡܫܡܫܝܢ (Pael) u. s. w. haben.

Das ܬ der Reflexiva erleidet bei einem anlautenden Zischlaut die bekannte Umstellung resp. Verwandlung (ܡܨܛܒܥܐ getauft, ܐܙܕܥܙܥܘ werden erschüttert u. s. w.). Anlautendes ܐ wird nach §. 10 hinter diesem ܬ bald geschrieben, bald nicht; dieses ܬ verschwindet nach §. 8 selbst zuweilen vor ܕ ܬ ܛ; sonst aber wird es wie im Syr. nie assimiliert, wie es zuweilen im Jüd. aram. geschieht. Die Assimilierung des anlautenden א bestimmt sich ganz nach §. 9.

Die פ״א und פ״י resp. פ״ו werden im Afel (und Ettafal) wie im Syr. behandelt, also ܐܘܚܪ zögerte, ܐܝܬܝ brachte, vrgl. ܗܝܡܢ glaubte, ܐܘܠܕ oder ܐܘܠܝܕ zeugte.

Die mittelvocaligen Verba stimmen ganz zum Syrischen. Im Ethpeel haben sie *i* (ܐܬܬܚܕܬ sie ward gefasst, ܐܬܪܝܡ hebe dich!).

Die Verba ע״ע zeigen keine allgemeine Abweichungen von der sonstigen aram. Behandlung.

Die Eigenthümlichkeiten der Verba ל״ה werden wir besser beim Einzelnen gesondert betrachten.

§. 29. Perfect. Die Endungen sind im Allgemeinen die bekannten. Die 3. P. pl. f. geht regelmässig auf ܢ aus wie im Syr. und Sam. (nicht auf א oder ܝ)[1]. Masculinformen auf ܘ finde ich nur zwei. Die 1. P. pl. hat wieder die drei vollkommen gleichbedeutenden und beliebig mit einander wechselnden Endungen ܢܢ, ܢ und ܢܗ (§. 12).

Was die innere Vocalisation betrifft, so ist beim Verb starker Wurzel in den auf ܘ und ܢ auslautenden Formen gewiss stets der zweite Radical vocalisiert (vrgl. die Schreibart ܫܠܚܘܢ sie schlie-

1) Schon hieran scheitert die Ansicht von Merx, welcher in diesem ܢ bloss ein orthographisches Unterscheidungszeichen sieht (Gramm. syr. pag. 119).

fen (= קְרִיבַ oder קְרִיב). Bei den auf ath und eth auslautenden haben wir aber die im Syrischen und Biblisch-aramäischen herrschende Aussprache anzunehmen, bei welcher der erste, nicht der zweite Radical den Vocal trägt. Denn dafür spricht nicht bloss die Punctation ܢܦܩܬ u. s. w., sondern auch das Fehlen jeder Andeutung einer Aussprache wie קְבִילַת קְטָלַת נְגִידַת u. s. w., wie sie in den Targûmen vielfach vorkommt, durch Vocalzeichen [1]. Dass im Qal der erste Radical in diesen Formen vorne *a* zu haben scheint, sahen wir §. 4.

Beim Qal finden wir Spuren der intransitiven Aussprache in der Vocalisation ܢܦܶܠ fiel sowie in den schwachen Verben ܚܕܝ freute sich und ܡܝܬ starb. Von Formen mit ܘ kommen je einmal vor ܢܗܘܪܘܢ werden hell, ܫܟܘܚܘ konnten. Da aber beide ganz vereinzelt sind (wie denn ܫܟܚܘ daneben steht), so ist es sehr die Frage, ob das ܘ hier mit Recht geschrieben ist.

Die folgenden Beispiele werden hinreichen, eine Uebersicht über diese Formen zu verschaffen. Für die 3. Pers. sg. m. geben wir möglichst verschiedene Beispiele, um damit auf die einfachste Weise die vorkommenden Wurzeln und Stämme zu belegen; Einzelnes müssen wir jedoch bei den folgenden Formen nachholen, die wir sonst kürzer behandeln können, da die Analogien hier überall deutlich sind.

Aus leicht verständlichen Gründen trennen wir hier wie später die Verba ל״י ganz von den übrigen, während wir die sonstigen schwachen mit den starken zusammenstellen.

Sg. 3. P. m. ܢܦܩ ging aus, ܢܦܠ fiel; ܩܒܠ oder ܩܒܠ empfing, ܫܕܪ oder ܫܕܪ sandte; ܐܬܛܝܒ bereitete, ܐܣܟܠ sündigte; ܐܬܥܒܕ ward gemacht, ܐܙܕܩܦ ward gekreuzigt, ܐܨܛܒܥ ward getauft; ܐܬܛܡܪ oder ܐܛܡܪ ward verborgen — ܐܦܩ brachte heraus, ܐܚܬ liess herabsteigen — ܥܐܠ oder ܥܠ trat ein; ܐܟܢܥ demüthigte — ܐܡܪ sagte; ܐܘܚܪ zögerte; ܗܝܡܢ glaubte; ܐܬܐܡܪ ward gesagt, ܐܬܚܒܫ ward geschlossen, ܐܬܬܓܪ erhandelte — ܐܘܠܕ oder ܐܘܠܕ zeugte; ܐܬܝܠܕ ward geboren — ܫܐܠ verlangte; ܫܐܠ fragte (Pael.) — ܩܡ stand; ܡܝܬ starb; ܐܬܩܢ rich-

1) Jedoch könnte man hierher ziehen ܐܓܘܪܘ ἀγόρευον (?)

tete auf; ܐܬܕܪܫ ward zertreten; ܐܣܪ verband — ܐܬܦܪܩ ward befreit — ܒܕܪ zerstreute — ܪܘܡܡ erhöhte — ܦܪܚ hüpfte — ܐܬܕܠܚ ward verwirrt.

3. P. f. ܢܦܩܬ; ܪܗܛܬ sie lief; ܫܡܥܬ; ܐܬܕܟܪܬ; ܐܫܟܚܬ ward gefunden — ܐܥܠܬ führte ein — ܐܬܝܗܒܬ sie ward gegeben — ܫܐܠܬ verlangte — ܐܚܕܬ fasste; ܚܙܬ — ܐܬܕܡܪܬ.

2. P. m. ܫܡܥܬ — ܫܠܚܬ — ܐܬܚܙܝܬ — ܥܠܬ tratest ein — ܐܡܪܬ sprachest — ܕܢܬ richtetest; ܐܥܢܝܬ antwortetest — ܝܗܒܬ gabst — ܫܡܠܝܬ vollendetest u. s. w.

2. P. f. ܐܫܟܚܬܝ fandest — ܐܡܪܬܝ sagtest u. s. w.

1. P. ܢܣܒܬ ich nahm; ܡܠܠܬ und ܡܠܠܬ redete, ܫܕܪܬ sandte — ܥܠܬ trat ein, ܚܫܬ litt; ܐܚܒܬ und ܐܚܒܬ liebte — ܐܬܬܓܪܬ erhandelte — ܝܗܒܬ gab — ܐܬܟܪܗܬ und ܐܬܟܪܗܬ war krank — ܕܢܬ richtete; ܐܫܝܓܬ wusch.

Pl. 3. P. m. *a*) ܨܠܒܘ sie kreuzigten, ܢܣܒܘ nahmen; ܢܗܪܘ leuchteten; ܐܬܟܢܫܘ versammelten sich, ܐܬܕܟܪܘ und ܐܬܕܟܪܘ erinnerten sich — ܢܦܠܘ fielen nieder — ܐܡܪܘ sagten; ܐܬܚܕܘ wurden geschlossen — ܫܟܚܘ und ܫܟܚܘ konnten; ܐܝܢܩܘ säugten; ܐܬܝܠܕܘ wurden geboren — ܐܚܕܘ fassten; ܐܥܢܘ antworteten, ܐܪܝܡܘ erhöhten — ܐܬܒܩܘ sahen ein.

b) ܢܛܪܘܢ bewahrten, ܚܫܒܘܢ dachten (S. 533)[1].

3. P. f. ܢܦܩܝ gingen aus, ܕܡܟܝ schliefen; ܐܬܦܬܚܝ wurden geöffnet; ܐܬܡܗܝ setzten in Verwunderung — ܥܠܝ traten ein — ܕܡܟܝ schliefen, ܐܚܕܝ fassten.

2. P. m. ܫܕܪܬܘܢ sandtet; ܐܠܒܫܬܘܢ bekleidetet — ܫܐܠܬܘܢ verlangtet — ܐܚܕܬܘܢ fasstet; ܐܣܡܬܘܢ legtet.

2. P. f. Kein Beispiel vorhanden.

1) Gleich darauf folgt ܚܫܒܘܢ, wodurch das auslautende N herbeigeführt sein könnte.

1. P.[1]) *a*) ܐܫܟܚܢ wir fanden; ܐܫܬܥܒܕܢ waren unterthan — ܐܟܠܢ assen — ܝܟܠܢ konnten u.s.w. — ܫܡܥܢ hörten; ܟܢܫܢ sammelten; ܐܠܒܫܢ bekleideten u. s. w.

b) ܫܡܥܢܢ; ܟܢܫܢܢ; ܝܟܠܢܢ; ܛܥܢܢ trugen (טען) — ܠܒܫܢ bekleideten (לבש) u. s. w.

Die Verba ל״י scheinen in der 3. P. *sg.* m. in allen abgeleiteten Verbalstämmen auf *î* auszugehen, vielleicht mit Ausnahme des Ethpaal, welches *ê* zu haben scheint. In der 3. P. sg. f. hält sich in ihnen das *î* vor dem ath der Endung stets als Y, so dass die Form auf yath auslautet, während das *û* der 3. P. pl. m. sich bald mit jenem *î* (das auch bei der intrans. Qal-Form vorhanden war) zu *iu* (ܝܘ, יו, jüdisch auch יאו, geschrieben, was keinen wesentlichen Unterschied macht) verbindet, bald dasselbe ganz verschlingt: vielleicht ist hier eine Einwirkung der Analogie des Qal. Formen auf N, die in einigen andern Dialecten gerade bei diesen Verben beliebt sind, fehlen ganz. In der 3. P. f. pl. haben wir, wie es scheint, stets *ai* (ܐܝ oder ܝ geschrieben), so dass hier die Analogie des Qal überwogen hat; dass hier ܝ erscheint ist ganz im Einklang mit der sonstigen Bildung. Die übrigen Formen gehn nach der bekannten Art.

Sg. 3. P. m. ܚܙܐ sah, ܗܘܐ war; ܚܕܝ freute sich (intr.); ܨܠܝ betete, ܬܢܝ erzählte, ܫܪܝ fing an; ܐܣܝ beschädigte (נזק), ܐܝܬܝ brachte, ܐܚܝ rettete; ܐܬܩܪܝ ward genannt, ܐܬܚܙܝ ward gesehn; ܐܬܓܠܐ entzog sich, aber ܐܬܢܒܝ prophezeite; ܐܬܐܣܝ und ܐܬܐܣܐ ward geheilt; ܐܘܕܥ bekannte u. s. w.

3. P. f. ܚܙܬ (חֲזָת), ܗܘܬ; ܚܝܬ ward gerettet; ܬܢܝܬ, ܫܪܝܬ, ܐܣܝܬ; ܐܬܓܠܝܬ glich, ܐܬܚܕܝܬ freute sich; ܐܬܐܣܝܬ ward geheilt.

2. P. m. ܚܙܝܬ, ܗܘܝܬ, ܐܬܝܬ kamest; ܓܠܝܬ offenbartest u. s. w.

---

1) Siehe § 12. Die beiden Formen ܢܣܒܢܢ wir nahmen und ܠܐܝܢ wir waren müde Lae. 5, 5 S. 173 sind syrisch; an derselben Stelle kommt auch das syr. ܗܘܝܢ vor (statt ܗܘܢ).

2. P. f. ܗܘܝܬܝ.

1. P. ܫܡܥܬ, ܗܘܝܬ oder ܗܘܬ, ܨܗܝܬ ich durstete.

Pl. 3. P. m. ܫܡܥܘ, ܗܘܘ und auch ܚܕܘ freuten sich (nicht ܚܕܝܘ von ܚܕܝ) und so ܠܐܘ mühten sich ab (das doch auch eigentlich intr. sein wird); ܫܪܝܘ und ܫܪܘ fingen an, ܬܢܘ erzählten; ܐܝܬܝܘ und ܐܝܬܘ (auch ܐܝܬܘ §. 8) brachten; ܐܬܚܙܝܘ und ܐܬܚܙܘ wurden gesehen, ܐܬܡܠܝܘ und ܐܬܡܠܘ wurden voll; ܐܬܢܒܝܘ prophezeiten.

3. P. f. ܗܘܝ̈ ܗܘ̈ܝ und ܗܘ̈ܝܢ, ܐܬܝ̈; ܬܢܝ̈ erzählten; ܐܬܝ̈ (sic, für ܐܝܬܝ̈) brachten; ܐܬܡܠܝ̈ wurden voll.

2. P. m. ܫܡܥܬܘܢ, ܗܘܝܬܘܢ, ܠܐܝܬܘܢ wurdet müde; ܐܫܩܝܬܘܢ tränktet.

2. P. f. Keine Beispiele.

1. P. *a*) ܫܡܥܢܢ, ܗܘܝܢܢ, ܐܬܝܢܢ = ܫܡܥܬܝܢܢ, ܐܫܩܝܢܢ tränkten, ܐܬܢܝܢܢ u. s. w.

b) ܫܡܥܢܗ, ܗܘܝܢܗ, ܐܬܝܢܗ, ܐܫܩܝܢܗ u. s. w.

§. 30. Imperativ. In den abgeleiteten Verbalstämmen lautet der Imperativ sg. m. (abgesehen von den Wurzeln ל״י) wie die 3. Pers. sg. m. im Perf., und auch die verlängerten Formen folgen der Analogie des Perfects. Im Qal ist für den Imperativ, wie für das Imperf. zu merken, dass der Unterschied der alten Aussprachen mit *o*, *e*, *a* fast ganz aufgehört hat. Die zahlreichste Klasse, die mit *o*, hat die übrigen, auch die der auf Gutturale ausgehenden und der intransitiven ganz in ihre Analogie herübergezogen.

Im Pl. m. erscheint selten hier ܘܢ für ܘ; das Fem. geht im Pl. auf ܝ oder ܝܢ aus, in einzelnen Fällen aber auch auf ܢ.

Wir stellen hier auch das Qal der abweichend formierten Verba פ״נ und פ״י besonders.

Sg. m. ܙܩܘܦ kreuzige, ܫܒܘܩ und ܫܒܘܩ lass (§. 6); ܦܬܘܚ öffne, ܫܡܘܥ höre; ܐܣܘܪ binde, ܐܡܘܪ sprich; ܐܟܘܠ iss; ܥܒܘܕ und ܥܒܕ (ܥܒܕ?) thu — ܗܠܟ wandle; ܐܦܩ bring heraus; ܐܬܕܟܪ erinnere dich; ܐܬܪܚܡ erbarme ܥܘܠ tritt ein; ܐܥܠ führe ein — ܐܘܪܟ verlängere; ܗܝܡܢ

glaube — ܐܘܕܥ melde — ܩܘܡ steh auf; ܐܣܩܘܡ lege; ܐܬܪܝܡ hebe dich.

f. ܚܕܘܢܝ sei heiter; ܐܟܘܠܝ iss — ܗܝܡܢܝ glaube — ܫܐܠܝ frage — ܩܘܡܝ steh auf; ܐܬܢܝܚܝ sei ruhig; ܐܬܚܝܠܝ sei stark.

Pl. m. *a*) ܟܢܘܫܘ sammelt an, ܕܚܠܘ fürchtet, ܕܠܘܘ schöpfet, ܦܠܘܚܘ arbeitet, ܥܒܕܘ thut — ܒܪܟܘ segnet; ܐܥܡܕܘ taufet; ܐܦܩܘ bringt hinaus. ܐܨܬܘܬܘ merket auf, ܐܬܥܫܢܘ strengt euch an — ܥܘܠܘ tretet ein; ܐܚܒܘ liebet — ܫܐܠܘ fraget — ܐܪܥܘ begegnet — ܩܘܡܘ steht auf; ܐܪܝܡܘ hebt weg; ܐܬܚܝܠܘ seid stark — ܠܡܕܘ lehret, ܪܩܘܕܘ hüpfet.

b) ܕܡܘܟܘܢ schlafet; ܐܚܒܘܢ liebt.

f. *a*) ܙܒܘܢܝ kaufet; ܐܡܘܪܝܢ und ܐܡܪܝܢ sagt.

b) ܐܬܕܟܪܝ gedenket.

Eine Form auf *e* haben wir sicher in ܐܙܠ, ܐܙܝܠ geh f. ܐܙܠܝ Pl. ܐܙܠܘ f. ܐܙܠܝ und ܐܙܠܝܢ. Nur einmal mit Abfall des ܐ f. sg. ܙܠܝ.

Die Verben נפ verlieren auch in unserem Dialect immer ihr נ im Imperativ Qal. Wir haben so ܛܘܪ bewahre, ܚܘܬ steige nieder, ܣܩ steig auf, ܦܩ tritt aus; f. ܦܘܩܝ Pl. ܦܘܩܘ (mit ܘ, wo man ܘ erwartete), ܣܩܘ, ܣܩܘܢ esst. Von ܢܣܒ haben wir wahrscheinlich eine intransitive Aussprache in ܣܒ nimm (sab) Pl. ܣܒܘ, wofür aber auch zweimal ܣܘܒܘ geschrieben wird (S. 369 und 443).

Die Verba יפ verlieren nur noch zum Theil ihr ܝ im Imperativ Qal und nehmen dazu nicht selten sogar die Vocalisation mit o an. Ganz nach alter Weise haben wir noch ܗܒ gieb (hab), ܗܒܝ, ܗܒܘ, ܗܒܝ (Matth. 25, 8 S. 575) oder ܗܒܝ (S. 299 in derselben Bibelstelle). Neben ܬܒ setz dich (teb), ܬܒܘ steht schon ܝܬܒ S. 165. ידע bildet schon ܘܕܥܘ und wisset

und ܘܕܘܫ. Ferner haben wir ܐܨܦܝ b e ś o r g e, ܐܠܦܘ l e r n e t, ܐܪܬܘ e r b e t. Dieses Verschwinden alter Unterschiede zeigt sich auch im Impert. der Verba ܦ̈ܐ.

Die Verba ܠ̈ܐ, welche in den aram. Dialecten ihre Imperative nicht gleichmässig bilden, haben in unserm Dialect im Sg. m. fast stets ܝ und man hätte überall die Aussprache *î* anzunehmen, wenn nicht eine Pael- und eine Afelform auf ܐ ausginge, so dass, wenn diese richtig sind, im Pael und Afel *ê* zu sprechen ist. Im Sg. f. ist wie im Syr. *ai*. Im Pl. m. herrscht überall *ô*, und nur in einer Form finden wir noch das ursprünglichere *ûn*; einmal auch ܘܢ. Der Pl. f. hat am meisten Aehnlichkeit mit der entsprechenden syr. Form. Also

Sg. m. ܡܚܙܝ, ܗܘܝ, ܫܪܝ w i r f w e g; ܫܪܝ f a n g a n, ܐܣܝ h e i l e, ܥܘܝ b l e n d e, aber ܦܪܩܐ b e f r e i e (S. 233); ܐܚܝ r e t t e, aber ܐܝܬܐ b r i n g (419, zweimal); ܐܬܪܡܝ w i r f d i c h; ܐܬܕܟܝ w e r d e r e i n, ܐܬܢܒܝ p r o p h e z e i e.

f. ܩܪܐܝ r u f, ܐܫܬܐܝ t r i n k.

Pl. m. ܡܚܙܘ, ܗܘܘ; ܬܢܘ e r z ä h l e t; ܐܥܠܘ m a c h t o b e n, ܐܝܬܘ b r i n g e t; ܐܬܦܨܘ f r e u t e u c h. Daneben ܦܨܘܢ f r e u t e u c h (auch ܦܨܘ) und ܕܟܘ r e i n i g e t.

f. ܡܚܙܝܢ s e h e t, ܬܢܝܢ e r z ä h l e t.

Von ܐܬܐ geht der Sg. m. (infolge der alten Gutturalnatur des Auslauts)[1] auch in unserem Dialect auf *â* aus. Der Anlaut wird überall bewahrt: also ܐܬܐ, ܐܬܐܝ, ܐܬܘ, ܐܬܝܢ oder, wie Adler dafür hat, ܐܬܝܢ.

§. 31. D a s I m p e r f e c t. Die auffallendste Erscheinung beim Imperativ ist die schon oben (§. 11) besprochene Uebereinstimmung der 1. Pers. sg. mit der 3. Pers. sg. m. Leider fehlen uns sichere Beispiele für jene von Verben wie ܐܘܕܐ, ܐܩܝܡ u. s. w., denn ܢܘܕܐ welches Matth. 10, 32 (S. 119) für ὁμολογήσω steht, ist wahrscheinlich nur durch das vorhergehende ܢܘܕܐ ὁμολογέσει hervor-

1) Neusyr. Gramm. S. 244 Anm. 1.

gerufen. Dass auch im Afel [illegible] für die 1. Pers. erscheint, ist kein Einwand gegen die oben versuchte Erklärung, denn wie [illegible] (3. Pers.), [illegible] herauswerfen zeigen, wird auch im Anlaut des Afel *ya* zu *i* oder *e* (siehe §. 3), und so kann auch hier für die erste Person [illegible] *e* aus *a* stehn. Wie man aber auch von dieser Erscheinung denken mag, fest steht sie.

Die sonstigen Prae- und Suffixe bieten nichts wesentlich Neues; die 3. Pers. lautet natürlich bei diesem Dialect als einem palästinischen mit Y, nicht mit N an [1]). Im Qal ist das Verhältniss der o-Formen zu den andern wie beim Imperativ. Jener Laut wird hier durchgängig bei den Endungen *ûn*, *ân* in offener Silbe bewahrt (§. 6). Die übrigen Verbalstämme bieten fast nichts vom Bekannten Abweichendes.

Für das Qal stellen wir hier die Verben פ״ו und פ״א besonders, während wir die ל״ה wieder ganz für sich betrachten.

Sg. 3. P. m. [illegible] rettet; [illegible] fürchtet; [illegible] wird satt, [illegible] hört; [illegible] schämt sich, aber [illegible] thut (mit *e*); [illegible] lästert, [illegible] dient; [illegible] findet (§. 4); [illegible] wird gekreuzigt, [illegible] wird gethan; [illegible] wird verkauft — [illegible] zieht, [illegible] steigt hinab, aber [illegible] giebt (mit *e*) und selbst [illegible] aber auch (wohl richtiger) [illegible] (יִסַּב) nimmt; [illegible] oder [illegible] führt heraus — [illegible] tritt ein, [illegible] leidet; [illegible] liebt — [illegible] begegnet; [illegible] glaubt; [illegible] lehrt (יְאַלֵּף) — [illegible] ist gross, [illegible] wird erkannt; [illegible] wird hinzugefügt (Ettafal) — [illegible] stirbt; [illegible] antwortet; [illegible] wird getreten; [illegible] wird beschuldigt — [illegible] vollendet; [illegible]

1) Einmal finden wir freilich [illegible] lebt (S. 39), einmal [illegible] sie nennen (S. 485) und einmal [illegible] wird genannt (S. 493), doch ist dies entweder Schreib- oder Druckfehler, oder aber es ist eine der durch die spätern Schreiber unwillkürlich in den Text gesetzten syr. Formen. Dagegen kommen solche Bildungen mit N vor in den hie und da zu findenden syr. Stellen (siehe unten).

wird erhöht; [illegible] und [illegible] wird erniedrigt; [illegible] wird verwirrt u. s. w.

3. P. f. und 2. P. m. [illegible] stiehlst; [illegible] wunderst dich — [illegible] fällst; [illegible] führst aus — [illegible] trittst ein, [illegible] sie wird kalt; [illegible] liebst — [illegible] lehrst; [illegible] vernichtet — [illegible] brichst die Ehe, [illegible] sie br. d. E., [illegible] wirst alt[1] u. s. w. Die Vocalisation ganz wie in der 3. Pers. m. Wenn Matth. 26, 31 (S. 329) [illegible] sie wird zerstreut werden mit [illegible] geschrieben wird, so ist dies als Einfluss syr. Orthographie[2] anzusehn.

2. P. f. [illegible] näherst dich; [illegible] trittst ein; [illegible] glaubst.

1. P. m. ganz wie die 3. P. sg. m. [illegible] ich nähere mich; [illegible] thue, [illegible] rede; [illegible] und begrabe; [illegible] dass ich predige — [illegible] nehme, [illegible] gebe; [illegible] dass ich herausnehme — [illegible] leide, [illegible] dass ich mich bücke — [illegible] dass ich glaube — [illegible] dass ich richte, [illegible] dass ich wecke — [illegible] werde erhöht (Joh. 12, 32 S. 87); [illegible] dass ich trage u. s. w.

Aber [illegible] ich verleugne; [illegible] ich fasse; [illegible] (Joh. 12, 32 S. 307).

Pl. 3. P. m. [illegible] tödten, [illegible] dass sie kreuzigen, [illegible] schweigen, [illegible] hören, [illegible] satt werden, aber [illegible] thun, [illegible] wundern sich; [illegible] empfangen; [illegible] werden getrübt — [illegible] gehen aus, [illegible] fallen, aber [illegible] neh-

1) Die Vertheilung der Plenar- und Defectivschreibung auf die beiden Personen ist zufällig.

2) In diesem Falle halte ich allerdings auch das syr. [illegible] für ein bloss orthographisches Zeichen zur Unterscheidung der 3. Pers. sg. f. von der 2. Pers. sg. m., ohne dass hier je ein *î* ausgesprochen wäre.

men; ܢܦܩܘܢ führen aus — ܢܥܠܘܢ gehn ein; ܢܥܠܘܢ führen ein — ܢܗܝܡܢܘܢ glauben; ܢܬܥܩܘܢ werden betrübt — ܢܬܝܕܥܘܢ werden erkannt — ܢܕܪܘܢ fassen; ܕܢܩܛܠܘܢ dass sie tödten; ܢܬܪܡܘܢ werden erhoben (יתרמון). — ܢܬܛܡܘܢ werden verunreinigt — ܢܬܒܩܘܢ sehen ein — ܢܙܕܥܙܥܘܢ werden erschüttert — ܢܩܛܪܓܘܢ verklagen u. s. w.

3. P. f. ܢܙܒܢܢ kaufen, ܢܫܡܥܢ hören, ܢܦܬܚܢ öffnen, ܢܫܬܠܡܢ werden vollendet; ܢܣܟܢ warten; ܢܬܥܒܕܢ werden gemacht; ܢܬܕܒܪܢ werden geführt. Für die Form ܢܡܫܚܢ salben Marc. 16, 1 giebt Adler ausdrücklich ܢܡܫܚܢ (lies ܢܡܫܚܢ).

2. P. m. ܬܕܚܠܘܢ fürchtet, ܬܓܚܟܘܢ lacht, ܬܩܛܠܘܢ tödtet, ܬܬܡܗܘܢ wundert euch, ܬܥܒܕܘܢ thut; ܬܡܠܠܘܢ redet; ܬܬܟܫܠܘܢ nehmt Anstoss — ܬܐܙܠܘܢ, ܬܐܙܠܘܢ geht — ܬܥܠܘܢ oder ܬܥܘܠܘܢ tretet ein; ܬܪܚܡܘܢ liebt — ܬܬܦܢܘܢ kehret um, ܬܩܘܡܘܢ steht; ܬܕܚܠܘܢ habt Angst; ܬܬܕܝܢܘܢ werdet gerichtet — ܬܬܪܘܡܡܘܢ werdet erhöht u. s. w. ganz wie bei der 3. P. m.

2. P. f. ܬܕܚܠܢ und ܬܕܚܠܝܢ fürchtet beide mehrmals vorkommend; letzteres aber doch wohl Verwechslung mit der Singularform.

1. P. ܢܚܕܐ wir freuen uns; ܢܥܒܕ thun; ܢܬܩܢ bereiten; ܢܣܒܪ verkündigen — ܢܣܒ nehmen, ܢܬܠ geben — ܢܡܘܬ sterben u. s. w. ganz nach der Weise der 2. und 3. P. sg. m.

Die Verba פא haben im Qal in der ersten Silbe immer den Vocal ē, der durch ܐ, ܝ oder gar nicht ausgedrückt wird. In der zweiten Silbe hat אזל noch e (wie im Imperativ); die andern, so weit es zu constatieren, haben o. Die Verba פי richten sich im Imperf. Qal ganz nach den פא, mit denen sie ja schon von früher her im Aramäischen (z. B. in der Bildung des Afel) Aehnlichkeit haben. Ihren ursprünglichen Character verlieren sie so ganz

Die hier vorkommenden Verba sind ܐܡܪ sagen, ܐܓܪ miethen, ܐܒܕ untergehn, ܐܟܠ essen, ܐܣܪ binden, ܐܙܠ gehn — ܝܠܕ gebären, ܝܕܥ wissen, ܝܒܫ trocknen, ܝܬܒ sitzen, ܝܙܦ leihen, ܝܪܬ erben, ܝܟܠ können, ܝܩܪ schwer sein, ܝܥܦ erschöpft sein.

Sg. 3. P. m. ܢܐܡܪ, ܢܐܡܘܪ oder ܢܝܡܘܪ [1], ܕܢܐܟܘܠ dass er esse; ܢܐܙܠ — ܢܝܒܘܫ, ܢܝܕܥ, ܢܝܬܒ u. s. w.

3. P. f. und 2. P. m. ܬܐܡܘܪ oder ܬܝܡܘܪ oder ܬܡܘܪ, ܬܐܟܘܠ — ܬܝܠܘܕ, ܬܕܥ.

2. P. f. Keine Beispiele.

1. P. ܐܐܡܘܪ oder ܐܝܡܘܪ auch ܐܡܘܪ; ܐܐܙܠ und ܐܙܠ; ܕܐܐܟܘܠ dass ich esse — ܐܪܬ.

Pl. 3. P. m. ܢܝܟܠܘܢ essen, ܢܝܒܫܘܢ — ܢܝܪܬܘܢ, ܢܟܠܘܢ können, ܢܝܩܪܘܢ, ܢܝܥܦܘܢ.

3. P. f. ܢܐܡܪܢ, ܢܝܡܪܢ. — Keine Beispiele von ܝ.

2. P. m. ܬܐܡܪܘܢ und ܬܐܡܪܘܢ, ܬܐܣܪܘܢ; ܬܐܙܠܘܢ oder ܬܐܙܠܘܢ und selbst ܬܐܙܠܘܢ (S. 237) — ܬܝܪܬܘܢ und ܬܝܬܒܘܢ, ܬܝܟܠܘܢ könnt; aber ܬܬܒܘܢ.

2. P. f. Keine Beispiele.

1. P. ܢܐܡܘܪ, ܢܐܟܘܠ, ܢܐܙܠ oder ܢܙܠ und selbst ܢܐܐܙܠ (S. 263 zweimal) — ܢܝܬܒ.

Die Verba אתא, אמא u. s. w. siehe unten.

Die Verba ܠܐ haben in den Formen ohne Suffix im Imperf. stets ܐ; da die Schreibweise mit ܐ hier sehr überwiegt, wenn auch daneben zuweilen ܝ vorkommt. Die Behandlung der antretenden Suffixa ܘܢ, ܝܢ, ܐܢ hat nichts Befremdendes.

Sg. 3. P. m. ܢܩܪܐ ruft, ܢܨܗܐ durstet, ܢܫܪܐ löst; ܢܫܪܐ fängt an; ܢܫܩܐ tränkt, ܢܛܥܐ führt irre; ܡܬܩܪܐ wird

1) Matth. 5, 29 f. (117 f.) kommt ܢܝܡܪ als Qalform vor; obwohl man dies als eine hebraisierende Form für יֹאמַר erklären könnte, so halte ich es doch eher für eine Verschreibung statt ܢܝܡܘܪ das wir sonst finden.

geworfen, ܡܬܕܡܐ wird verglichen, ܡܫܬܪܐ wird aufgelöst — ܡܚܐ schadet — ܡܦܨܐ rettet, ܕܝܦܨܐ dass er rette — ܡܘܡܐ schwört; ܡܐܣܐ heilt; ܡܝܬܐ (einmal ܡܝܬܐ S. 571) bringt — ܡܘܕܐ bekennt.

3. P. f. u. 2. P. m. ܬܚܡܐ siehst, ܬܫܬܐ trinkst; ܬܫܬܕܐ wird weggeworfen, ܬܬܩܪܐ wird genannt — ܬܚܐ schadet — ܬܬܐ kommst, ܬܝܬܐ sie kommt.

2. P. f. ܬܒܟܝܢ weinst, ܬܚܡܝܢ siehst, ܬܩܪܝܢ rufst.

1. P. ܐܫܬܐ ich trinke; ܕܐܦܢܐ dass ich zurückgebe; ܡܨܠܝ bete; ܕܐܬܩܪܐ dass ich genannt werde — ܐܬܐ oder ܐܬܐ komme, ܕܐܬܐ dass ich komme; ܕܐܐܣܐ dass ich heile.

Pl. 3. P. m. ܚܡܝܢ sehen, ܪܘܘܢ werden trunken; ܡܨܠܝܢ beten; ܡܛܥܝܢ führen irre; ܡܬܚܡܝܢ werden gesehen — ܐܬܝܢ kommen.

3. P. f. ܡܬܡܛܝܢ kommen hin; ܡܬܓܠܝܢ werden offenbart — ܐܬܝܢ kommen, aber ܕܡܫܬܠܡܢ dass sie erfüllt werden.

2. P. m. ܬܒܟܘܢ weint; ܬܫܪܘܢ fangt an; ܬܬܦܪܥܘܢ bezahlt werdet, ܬܬܚܕܘܢ freut euch — ܬܐܬܘܢ kommt; ܬܐܠܠܘܢ jammert.

2. P. f. Keine Beispiele.

1. P. ܢܚܡܐ wir sehen; ܢܦܨܐ retten u. s. w.

§. 32. Von besonderen Anomalien ist beim Verbum nicht Viel vorhanden. Allgemein aram. ist es, dass ܣܠܩ steigen den Imperativ, das Imperf. und das ganze Afel von נפק bilden, dass ܐܙܠ im Qal auf das Perf. und den Imperativ beschränkt ist und sich durch ܗܠܟ ergänzt. Dass ܗܠܟ im Imperativ und Imperf. Qal seine Formen wie von הוך nimmt, sahen wir schon oben §. 10 (Imperativ ܗܘܟ, ܗܘܟܝ; Imperf. ܢܗܘܟ 3. und 1. Pers., ܐܗܘܟ, ܬܗܘܟܘܢ, ܕܢܗܘܟܘܢ); ebenso, dass das Afel von ܣܘܦ wie von סוד

gebildet wird (Perf. ܐܣܗܕ, ܐܣܗܕܬ 2. Pers.; Imperativ ܐܣܗܕ; Imperf. ܢܣܗܕ, ܕܐܣܗܕ dass ich zeuge).

Aehnlich wie in den meisten Dialecten hat ܗܘܐ im Imperf. eine verkürzte Form, mit welcher die ursprünglichen noch zum Theil ohne Unterschied der Bedeutung wechseln. Wir haben so

Sg. 3. P. m. ܢܗܘܐ und ܢܗܐ (auch ܕܢܗܐ dass er ist)[1].

3. P. f. und 2. P. m. ܬܗܘܐ und ܬܗܐ oder ܬܗܝܐ.

2. P. f. nur ܬܗܘܝܢ (einmal Joh. 8, 1).

1. P. nur ܢܗܐ (auch ܕܢܗܐ).

Pl. 3. P. m. ܢܗܘܘܢ und ܢܗܘܢ.

3. P. f. ܢܗܘܝܢ und ܢܗܝܢ (beide öfter; das ursprüngliche יֶהֶוְיָן kommt nicht mehr vor).

2. P. m. ܬܗܘܘܢ und ܬܗܘܢ oder ܬܗܝܘܢ.

2. P. f. Kein Beispiel.

1. P. ܢܗܘܐ und ܢܗܐ oder ܢܗܝ.

Aehnlich haben wir auch von ܚܝܐ die Formen ܕܢܚܐ dass er lebe, ܬܚܝܘܢ ihr lebt; vgl. ܢܚܐ lebt für ܚܝܐ (S. 39).

§. 33. Participia. Bei den Participien finden wir noch weniger Abweichungen vom Bekannten als beim Verbum finitum. Wir können uns daher in der Uebersicht ziemlich beschränken. Durch Feminin- oder Pluralendungen erweiterte Formen geben wir nur, wo diese ein besonderes Interesse bieten oder keine einfachen vorliegen. Die Vocalaussprache, namentlich was den Gegensatz der activen und passiven Participien betrifft, haben wir, soweit keine besonderen Zeichen dagegen sprechen, nach Analogie der verwandten Sprachen anzunehmen z. B. ܡܩܕܡ activ מְקַדֵּם, pass. מְקַדַּם. Die Participia von ל״י lauten stets auf *ē* aus.

Qal activ ܪܚܝܡ oder ܪܚܡ liebend, ܕܒܩ anhängend, ܐܡܪ sagend, ܐܙܠ gehend, ܝܕܥ wissend, ܝܟܠ könnend, ܩܐܝܡ oder ܩܝܡ stehend (Pl. ܩܝܡܝܢ, ܩܐܝܡܝܢ, ܩܝܡܝܢ § 11), ܫܐܠ fragend (ܫܐܠܝܢ, ܫܐܝܠܝܢ), ܒܥܐ oder ܒܥܝ bittend, ܗܘܐ seiend (ܗܘܝܐ pl. ܗܘܝܢ, ܗܘܝܢ). Zu beachten ist ܥܐܠ eintre-

---

1) Die Punctation ܢܗܐ (öfter) ist sehr auffallend, da man doch kaum eine andre Aussprache als יֶהֱוֵא oder יְהֵא annehmen kann.

tend (pl. [illegible]), [illegible] leidend (nicht [illegible], [illegible]). Neben [illegible] lebend steht [illegible] (§. 11).

Qal passiv [illegible] begraben, [illegible] bekannt, [illegible] gegeben (f. [illegible]), [illegible] gerichtet, [illegible] geworfen (f. [illegible] pl. [illegible]) [1].

Pael act. [illegible] wandelnd, [illegible] befehlend, [illegible] lehrend, [illegible] fragend, [illegible] bedeckend, [illegible] und [illegible] heilend (f. [illegible], pl. [illegible] erzählende).

Pael pass. [illegible] gesandt, [illegible] gegründet (f. [illegible] weggewälzt, [illegible] die unreinen pl. f.), [illegible] und [illegible] (§. 5) bedeckt, [illegible] erzogen, [illegible] angemessen (f. [illegible] angefüllt).

Afel act. [illegible] erhellend, [illegible] predigend, [illegible] findend, [illegible] herausbringend, [illegible] liebend, [illegible] oder [illegible] kund thuend, [illegible] vernichtend, [illegible] und [illegible] aufrichtend, [illegible] zeugend [2], [illegible] irre führend, [illegible] bringend, [illegible] beschwörend (f. [illegible], pl. [illegible] nützend).

Afel pass. Nur wenig Formen wie [illegible] überredet ([illegible]), [illegible] gelegt (Pl. f.).

Reflexivformen [illegible] getauft [3], [illegible] oder [illegible] oder [illegible] gesagt, [illegible] gerichtet, [illegible] hingelegt, [illegible] geworfen (f. [illegible] pl. [illegible]) — [illegible] befreit (pl.), [illegible] geheilt.

Längere Formen [illegible] vollendend, [illegible]

---

1) Vgl. [illegible] sitzend ([illegible]), [illegible] verloren — [illegible] todt.

2) Die Punctation [illegible] und [illegible] scheint anzudeuten, dass vorne noch ein Anklang von a blieb.

3) Genauer wäre natürlich die Uebersetzung „getauft werdend".

vollendet (pass.), ܡܫܬܥܒܕܝܢ geknechtet, ܡܫܘܕܝܐ und ܡܫܘܕܝܢ bekennend — ܡܣܬܟܠܝܢ verständige, ܡܪܘܡܡܐ erhöhend (act.), erhaben (pass.) — ܡܣܝܒܪ aushaltend, ܡܚܒܘܫܝܐ umfassend (f.) — ܡܢܙܦܝܢ scheltend (√נזף), ܡܦܪܫܐ erklärend, ܡܦܪܫܐ erklärt (מְפָרְשָׁן), ܡܒܠܒܠܝܢ verwirrt, ܡܬܚܝܒܝܢ angeklagt.

Ueber die ganz einzeln vorkommenden Zusammenziehungen des Partic. mit den selbständigen Personalpronomen (wie ܐܡܪܢܐ, ܗܠܟܝܢ siehe §. 12).

§. 34. **Infinitive.** Der Gebrauch der Infinitive wird fast vollständig vermieden. Ich glaube, dass dies mehr eine Folge bestimmter Uebersetzungsgrundsätze als eines wirklichen Sprachgebrauches ist. Da gerade in der Infinitivbildung die verschiedenen Dialecte stark auseinander gehn, so ist dieser Mangel sehr zu bedauern. Glücklicherweise werden wenigstens ein paar Infinitivformen als Abstractnomina gebraucht.

Qal ܒܡܗܠܟܗ auf seinem Gange. Vrgl. noch ܝܩܝܪ ܠܡܛܥܢ schwer (*βαρεῖαι*) zu tragen (Matth. 23, 4 S. 159 und 289, nicht ܠܡܛܥܘܢ).

Pael Ein wirklicher Inf. ist ܠܡܨܠܝܐ zu beten (Matth. 14, 23 S. 143, ganz wie im Syr., verschieden von der jüd. pal. Form auf אָה ‑ ‑, אֵי ‑ wie von der ostaramäischen auf ‑ָיֵי).

Afel ܐܦܩܘܕܐ *δόγμα* (Luc. 2, 1; mit Suff. ܐܦܩܘܕܗ Luc. 2, 42); ܐܟܪܙܘܬܗ seine Predigt; ܠܚܡܐ ܐܣܡܟܘܬܐ *ἄρτος τῆς προθέσεως*; ܩܠܐ ܐܫܘܝܘܬܐ *συμφωνία*. Für ܐܬܝܒܘ Antwort Joh. 1, 22 (3); 19, 9 (371) hätte man ܐܬܝܒܘ (אֲתָבָה) erwartet.

§. 35. **Verbum mit Objectsuffixen.** Auch die Verbindung des Verbum fin. mit Objectsuffixen ist auffallend selten, offenbar weil der Uebersetzer die selbständigen griechischen Wörter auch durch selbständige aramäische (wie ܠܗ, ܝܬܗ) wiedergeben wollte. Die dennoch vorkommenden Formen sind also theils aus einer Inconsequenz in diesem Puncte zu erklären, theils entspricht ihnen im Original ein blosses Verbum (z. B. einigemal in Relativsätzen, wo im Griech. ὅν . . . steht, im Aram. ܕ — ܗ).

Am häufigsten ist ein solches Suffix noch am Perfect; aber hier finden wir nur die der 3. Pers. sg. m. und f. Wir haben so

an der 3. Pers. sg. m. Qal ܝܗܒܗ gab ihn, ܢܣܒܗ nahm ihn, ܥܒܪܗ ging ihm vorbei, ܛܡܪܗ bedeckte ihn — ܨܕܗ fasste ihn. Pael ܢܓܕܗ geisselte ihn, ܫܠܚܗ schickte ihn, ܩܒܠܗ empfing ihn, ܩܕܫܗ heiligte ihn, ܩܕܡܗ kam ihm zuvor, ܟܪܟܗ wickelte ihn ein, ܫܠܛܗ gab ihm Gewalt — ܫܐܠܗ fragte ihn. Afel ܐܫܟܚܗ fand ihn — ܐܪܥܗ begegnete ihm — ܐܩܝܡܗ richtete ihn auf, ܐܫܟܒܗ legte ihn.

f. ܓܝܪܗ trieb Ehebruch mit ihr; ܨܕܗ fasste sie.

Am Plur. haben wir ganz den sonstigen Formen entsprechend ܝܗܒܘܢܗ gaben ihn Marc. 15, 17; ferner ܐܝܬܝܘܗ brachten ihn Marc. 9, 20 (wie ܐܩܒܘܗ neben ܐܩܒܘܢܗ und ܐܩܒܘܢ)[1].

Auch am Imperativ haben wir nur Suffixa der 3. Pers. sg. nämlich ܟܣܘܗ *ἔλεγξον αὐτόν* (also mit ܗ..., nicht ܝܗܝ wie im Syr. — ܩܛܥܝܗ schneide sie ab, ܫܠܦܝܗ reisse sie aus.

Die wenigen Formen des Suffixes am Imperfect lassen uns doch noch erkennen, dass auch dieser Dialect wie die andern palästinischen das sog. Nûn epentheticum anwandte. Wir haben hier ܢܪܚܡܢܗ liebt ihn; ܢܫܐܠܢܟܘܢ fragt euch (das einzige Beispiel eines Suffixes einer andern als der 3. Person), von ܫܬܐ ܐܫܬܝܢܗ ich trinke sie und deutlicher ܢܪܥܝܢܗ weidet ihn.

Statt der Form ohne Nûn ܢܫܟܚܝܗ findet ihn Matth. 24, 46 (S. 457) steht ebend. S. 297 ܢܫܟܚ ܝܬܗ.

Dies sind sämmtliche Formen des Objectsuffixes, die in unsrer Quelle vorkommen; wenigstens glaube ich kaum, dass mir eine entgangen ist.

3. Syntactisches.

§ 36. Da die Syntax unseres Dialects wesentlich mit der der anderen ältern Dialecte übereinstimmt, so müssten wir, um jene vollständig zu geben, eine Darstellung der aram. Syntax überhaupt

---

1) In ܩܪܝܬܗ ܝܬܗ ܠܒܪܝ ich habe meinen Sohn gerufen Matth. 2, 15 (491) ist ohne Suffix ܩܪܝܬ ܝܬܗ ܠܒܪܝ zu lesen (§ 42).

liefern, eine Arbeit, die freilich noch nicht gemacht ist und sehr dankenswerth wäre, aber uns hier doch etwas zu weit führen würde. Dazu kommt, dass die Abweichungen vom Gewöhnlichen zum Theil offenbar aus der ängstlichen Rücksicht des Uebersetzers auf Wörtlichkeit entspringen und dem lebendigen Sprachgebrauch nicht entsprechen. Wir werden uns daher hier auf die Hervorhebung ganz einzelner Puncte beschränken.

§ 37. Anwendung der Status des Nomens. Der st. abs. steht in unserem Dialect noch durchaus in seiner ursprünglichen Weise zur Bezeichnung des Unbestimmten, ganz wie im Biblisch-Aramäischen, während sonst die spätern aram. Documente alle mehr oder weniger Abweichungen hiervon zeigen. Meistens entspricht daher einem griechischen Wort ohne Artikel ein st. abs., dagegen der st. emph. einem Nomen mit dem Artikel. Zum Theil geht der Uebersetzer in dieser Hinsicht sogar zu weit, während er auf der andern Seite allerdings auch nicht selten diese Strenge aufgiebt.

Allerdings finden wir nun aber in dem uns vorliegenden Text sehr häufig den st. emph., wo wir den abs. erwarteten, aber in der grossen Mehrzahl der Fälle haben wir hier spätere Verderbniss. Wir sahen schon oben (§ 3), dass die Abschreiber, des syr. Sprachgebrauches kundiger als des einheimischen, an dem st. abs. oft Anstoss nahmen, und so werden sie auch mitunter ein ܐ hinzugefügt haben. Dies können wir noch deutlich in Min.'s Facsimile sehn, nach welchem Matth. 27, 35 *κλῆρον* durch ܦܣܐ übersetzt, wozu aber eine spätere Hand ein ܐ gefügt hat; ebenso hat Adler's Abschrift Matth. 27, 7 ܠܡܩܒܪ mit ausdrücklicher Angabe, dass ein ܐ erst dazu gesetzt sei. Andere Verstösse sind wohl Min. zuzumessen; wenigstens haben Adler's Facs. und Abschrift Matth. 27, 16 richtig ܒܪ ܐܒܐ, wo Min. ܒܪܐ ܐܒܐ giebt. Incongruenzen wie ܓܒܪ ܩܫܝܐ *σκληρὸς ἄνθρωπος* Matth. 25, 24 S. 301 (lies ܩܫܝ) oder ܝܪܚܐ ܫܬܝܬܝܐ *μὴν ἕκτος* Luc. 1, 36 S. 537 (lies ܝܪܚ) sind sicher nicht ursprünglich. In der grossen Mehrzahl der Fälle ist der wirkliche Sprachgebrauch der Uebersetzer in dieser Hinsicht noch unverwischt erhalten.

Der reine st. cstr. ist dagegen schon viel weniger üblich; dieser wird meistens durch ܕ (mit oder ohne Hinzufügung des Possessivsuffixes beim ersten Nomen) umschrieben, kann jedoch noch ohne Weiteres gebraucht werden.

§ 38. Geschlecht und Zahl. Die Congruenz der Geschlechter und Zahlen herrscht zwar im Allgemeinen durchaus; doch macht sich bei den Formen des Pl. f. schon zuweilen die Vertre-

tung durch die des Pl. m. bemerkbar. So steht nicht selten ܗܘܢ für ܗܝܢ, ܗܢܘܢ für ܗܢܝܢ, und auch beim Adjectivum finden wir diese Erscheinung, jedoch wohl kaum beim Verb. fin. Beispiele sind Joh. 10, 27 (zweimal auf derselben Seite 75) ܐܡܪܬܝ ... ܗܢܘܢ ܫܡܥܝܢ meine Schafe hören, worauf dann wieder regelrecht ܘܐܢܐ ܚܟܡ ܠܗܘܢ ܘܐܬܝܢ ܗܢܝܢ (unten ܗܢܘܢ) ܒܬܪܝ ܘܗ und ich kenne sie und sie folgen mir u. s. w.: ܬܪܬܝܢ ܗܘܝܢ ܛܚܢܝܢ zwei (Weiber) werden mahlen Matth. 24, 41 u. dgl. m. Zwar mag hier Manches erst von den Abschreibern herrühren, aber bei der weiten Verbreitung dieser Tendenz in den aram. Dialecten, die auch schon im Hebräischen erscheint, wage ich ihnen doch nicht die ganze Schuld zuzuschreiben.

Bei den Zahlwörtern wird das Geschlecht nach der alten Weise durchgängig unterschieden.

Rein adverbial und daher inflexibel sind ܣܓܝܐ viel und ܙܥܝܪ wenig. So z. B. ܣܓܝܐ ܦܐܪܝܢ und ܦܐܪܝܢ ܣܓܝܐ viele Früchte, ܐܬܝܢ ܣܓܝܐ viele Zeichen, ܣܓܝܐ ܥܣܒ viel Kraut, ܙܥܝܪ ܟܪܝܗܝܢ wenig Kranke [1].

Collectiva, wozu auch ܣܓܝܐ Viele, ܟܘܠܐ Alle u. s. w. gehören, werden häufig als Plurale construiert. So ܥܢܘ ܐܢܫܘܬܗ seine Aeltern antworteten und so immer ܐܢܫܘܬܐ Aeltern (eigentlich Menschheit), ܟܘܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ ܒܗ Alle glauben an Ihn, ܗܘܘ ܕ ܣܓܝܐ ܐܡܪܝܢ Viele aber sagten u. s. w.

§ 39. Die gewöhnliche Stellung des attributiven Adjectivs ist natürlich die nach dem Substantiv. Aber ganz nach syr. Weise heisst es ܐܘ ܚܝܠܬܢܐ ܬܐܘܦܝܠܐ ὦ κράτιστε Θεόφιλε Luc. 1, 3 (Pesh. ܢܨܝܚܐ ܬܐܘܦܝܠܐ). ܐܚܪܢ steht nicht selten voran z. B. ܒܕܡܘܬ ܐܚܪܢ in andrer Gestalt, ܐܚܪܢܝܢ ܐܠܦܝܢ andre Schiffe u. s. w. Doch ist auch die gewöhnliche Wortstellung bei ܐܚܪܢ üblich z. B. ܐܟܪܝܢ ܐܚܪܢܝܢ andre Gärtner [2]. Ueber die Stellung von ܣܓܝܐ siehe den vorigen §.

---

1) Vgl. aber solche Wörter im Aram. meine neusyr. Grammatik S. 270.

2) Bei ܐܚܪܢܐ u. s. w. ist die Voranstellung auch im Syr. beliebt (Neusyr. Gramm. S. 269, Anm. 1).

§ 10. Gebrauch der Demonstrativpronomina ܗܘܐ, ܗܝܐ, ܗܠܟܝܢ werden ungefähr gebraucht wie die entsprechenden Formen in den andern Dialecten. Sie stehn allein (substantivisch) und verbunden (adjectivisch), und zwar im letzteren Falle bald vor, bald hinter dem Substantiv. Sie entsprechen bald einem *ἐκεῖνος*, bald dem blossen Artikel *ὁ*. Also ܗܘܐ jener (Mensch), ܗܠܟܝܢ jene (Leute) *ἐκεῖνοι*; ܒܪܢܫܐ ܗܘܐ und ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ beides für *ὁ ἄνθρωπος*; ܡܢ ܗܘ ܝܘܡܐ *ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας* neben ܝܘܡܐ ܗܘܐ; ܒܗܝܐ ܕܝܢ ܫܥܬܐ aber in jener Stunde; ܗܠܟܝܢ ܓܒܪܝܐ *οἱ ἄνδρες*; ܗܠܟܝܢ ܐܦܣܛܝܐ jene (*ἐκεῖνοι*) Gärtner.

Das nur im Sg. vorkommende ܗܗܘ lässt sich, wie oben gesagt, am besten durch ein nachdrückliches der wiedergeben; es entspricht bald einem *ἐκεῖνος*, bald einem *ὁ*, bald einem *αὐτός*. Substantivisch steht es selten wie in ܗܗܘ ܓܢܒܐ ܐܝܬ ܗܘ *ἐκεῖνος κλέπτης ἐστι* Joh. 10, 1; ܗܗܘ ܗܘ ܗܢܘ ܕܪܚܡ ܠܝ *ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με* Joh. 14, 21 (S. 34 und 95); ܐܬ ܬܠܡܝܕܗ ܕܗܗܘ ܐܬ bist du der Schüler Jenes? (*ἐκείνου*) Joh. 9, 28; häufig aber adjectivisch und zwar immer voranstehend. So ܗܗܘ ܐܘܟܠܘܣܐ *ὁ ὄχλος* Joh. 6, 22; ܗܗܘ ܐܢܬܬܐ *ἡ γυνή* Joh. 4, 9; ܗܗܘ ܝܘܡܐ *τὴν ἡμέραν ἐκείνην* Joh. 1, 14; ܡܢ ܕܝܢ ܗܗܘ ܩܪܝܬܐ *ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης* Joh. 4, 39; ܒܗ ܒܗܗܘ ܝܘܡܐ *ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ* Luc. 24, 13; ܒܗܗܘ ܥܕܢܐ in der Zeit (oft in den Ueberschriften) u. s. w. Vrgl. noch ܗܗܘ ܕܡܢ ܡܠܟܘܬܐ *ὁ βασιλικός* Joh. 4, 46.

ܗܢܝ, ܕܝ, ܗܕܐ (ܕܐ), ܗܠܝܢ sind = dieser, diese, dieses. Ein wesentlicher Unterschied zwischen ܗܢܝ und ܕܝ ist nicht vorhanden. Beide stehn adjectivisch und substantivisch; doch erscheint ܕܝ, das überhaupt seltner ist, nicht so oft adjectivisch und, ausser im adverbialen ܝܘܡܕܝܢ heute, wohl nie nachgesetzt, während die andern Formen vor, und nachtreten. ܕܐ kommt nur an einer einzigen Stelle (Matth. 26, 60 S. 331) vor, welche ein andres Mal (S. 363) ܗܕܐ hat. Wir haben nun ܠܗܢܐ ܕܗܢܝ ܡܢ ܠܗܘ dieser

ist nicht von Gott Joh. 9, 16; ܡܢ ܚܛܐ ܗܢ ܐܘ ܐܒܗܘܗܝ wer hat gesündigt, dieser oder seine Aeltern? Joh. 9, 2; ܠܐ ܗܢ ܐܚܛܐ ܘܠܐ ܐܒܗ̈ nicht dieser hat gesündigt, noch seine Aeltern v. 3; ܐܡܪ ܗܢ ܗܠܝܢ *ταῦτα εἰπών* v. 6 — ܡܢ ܗܢ ܥܠܡܐ und ܥܠܡܐ ܗܢ ܡܢ von dieser Welt; ܒܥܐܕܐ ܗܢ unmittelbar neben ܗܢ ܒܥܐܕܐ dies Fest Joh. 7, 8; ܡܠܬܐ ܗܕܐ dies Wort; ܗܕܐ ܚܕܘܬܝ ܕܝܢ diese meine Freude nun.

Auffallend ist nun aber, dass dies Pronomen ganz besonders gern vor Relativsätzen steht, namentlich zur Umschreibung griechischer Participien, wozu im Syr. ܗܘ, ܗܝ verwandt werden, die hier nur einzeln so vorkommen wie in ܗܝܕܐ ܕ ea (navis) quae Joh. 6, 22. Wir haben so ܗܢ ܗܘ ܗܘ ܕ dieser ist der, welcher Joh. 1, 33; ܗܢ ܕܐܬܐ ܘܡܗܝܡܢ *ὁ ἐρχόμενος καὶ ὁ πιστευόμενος* Joh. 6, 35; ܗܢ ܕܪܚܡ ܠܝ *ὁ ἀγαπῶν με* Joh. 14, 21; ܐܢ ܠܗܢܘܢ ܐܡܪ ܐܠܗ̈ ܗܠܝܢ ܕܠܘܬܗܘܢ ܗܘܐ *εἰ ἐκείνους εἶπε θεούς, πρὸς οὓς κ. τ. λ.* Joh. 10, 35; ܡܠܬܐ ܗܕܐ ܕܟܬܝܒܐ *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος* Joh. 15, 25; ܥܒܕ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܐܢܐ ܥܒܕ die Werke, welche ich thue. Das in diesem, wie gesagt, sehr häufigen Falle adjectivisch gebrauchte Demonstrativ steht unmittelbar vor dem Relativ, also nach dem Substantiv.

§. 41. Solch wird durch die weitläufige Construction ܕܓܢܣܗ ܗܠܝܢ und ähnlich welch? durch ܕܓܢܣܗ ܡܢ u. s. w. umschrieben „vom Geschlechte" (*γένος*) dieses u. s. w. So ܕܓܢܣܗ ܗܠܝܢ ܐܬܘܬܐ solche Zeichen Joh. 9, 16; ܠܓܢܣܗܘܢ ܕܗܠܝܢ *τοιαύτας* Joh. 8, 5 vrgl. ܕܓܢܣܗ ܡܢ ܗܠܝܢ ܛܠܝܐ *ἓν τῶν τοιούτων παιδίων* Marc. 9, 37; ܘܕܓܢܣܗ ܗܠܝܢ *τοσαῦτα* Joh. 12, 37 — ܕܓܢܣܗ ܡܢ ܗܘ ܗܢ *ποταπός ἐστιν οὗτος* Matth. 8, 27; ܕܓܢܣܗ ܡܢ ܗܘ ܗܢ ܫܠܡܐ ܗܢ *ποταπὸς εἴη (ἐστιν) ὁ ἀσπασμὸς οὗτος* Luc. 1, 29.

Der Gebrauch des übrigens nicht sehr häufigen ܗܝܕܝܢ wird klar durch die Beispiele ܗܝܕܝܢ ܦܘܩܕ welches Gebot? (öfter);

aber auch ܥܠܠ ܗܝܕܝܢ ܥܒܕܐ wegen welcher That? S. 75 (st. emph.): ܒܗܝܕܐ ܡܛܪܐ in welcher Wache S. 297; ܒܗܝܕܐ ܫܘܠܛܢܘ in welcher Vollmacht? S. 275. Substantivisch ܒܗܝܕܐ wodurch? S. 175. Vrgl. noch ܟܠ ܗܝܕܐ ܕܡܝܬܝܐ jede die da bringt S. 97.

§. 42. Der Objectsausdruck ist fast ganz wie im Syr. Vor bestimmten Substantiven, die als Object dienen, kann ܠ stehn, welches aber auch oft fehlt. Ist das Object ein Personalpronomen, so wird dasselbe als Suffix entweder an ܠ oder an ܝܬ gehängt, welches letztere nie mehr ohne ein solches Suffix vorkommt; im Ganzen steht nach einem Participium (wegen dessen nicht so rein verbaler Natur) lieber ܠܟܘܢ u. s. w., nach einem Verb. fin. ܝܬܟܘܢ u. s. w. z. B. ܗܘ ܓܝܪ ܐܒܐ ܪܚܡ ܠܟܘܢ ܕܐܢܬܘܢ ܪܚܡܬܘܢ ܝܬܝ denn der Vater liebt (Part.) euch, weil ihr mich geliebt habt Joh. 16, 27. Niemals ist ܗܢܘܢ, ܗܢܝܢ Objectsform.

Die in den andern Dialecten übliche Hervorhebung eines bestimmten Objects durch ܠ mit Voranschickung des entsprechenden Objectsuffixes am Verbum wird in unserm Dialect durch die Voranschickung von ܝܬ mit dem Possessivsuffix ersetzt z. B. ܕܝܦܪܘܩ ܝܬܗ ܠܐܝܣܪܐܝܠ dass er Israel erlöse Luc. 24, 21; ܝܪܬܘܢ ܝܬܗ ܠܐܪܥܐ werden die Erde ererben Matth. 5, 4; ܣܢܐ ܝܬܗ ܠܢܘܗܪܐ hasst das Licht Joh. 3, 20 und so oft.

§. 43. Die Copula zwischen Subject und Prädicat wird zwar auch in unserm Dialect nicht selten durch das Pron. der 3. Pers. ܗܘ, ܗܝ, ܗܢܘܢ, ܗܢܝܢ ausgedrückt vrgl. (ausser den in §. 40 und 41 schon gegebnen Beispielen) noch ܡܢ ܗܢܘܢ ܗܠܝܢ ... ܕ wer sind die, welche ...? und ܘܡܢ ܗܘ ܕܗ... wer ist der, welcher ...? S. 47; ܐܢܬܘܢ ܗܢܘܢ ܗܠܝܢ ܕ ihr seid die, welche S. 317; ܐܢܐ ܗܘ ܠܚܡܐ ich bin das Brot; ܠܐ ܗܢܘ ܗܘ ܝܫܘܥ ist dies nicht Jesus? u. s. w. u. s. w. Aber auch ܐܝܬ ܗܘ ist schon ganz zur Copula herabgesunken, und entsprechend wird seine Negation ܠܝܬ gebraucht. Letztere ist besonders beliebt in den aus dem Participium und dem davor stehen-

den Personalpronomen gebildeten Aussagen z. B. ܠܝܬ ܐܢܬܘܢ ܡܗܝܡܢܝܢ ihr glaubt nicht; ܠܝܬ ܐܢܐ ܡܦܩ ich bringe nicht heraus u. s. w.[1]. Die alte Verbindung von ܐܝܬ und ܠܝܬ mit Pronominalsuffixen kommt fast gar nicht mehr vor. Zwar steht Joh. 17, 14 (S. 355) ܐܢܐ ܠܝܬܝ ܡܢ ܥܠܡܐ ich bin nicht von der Welt, aber da es schon oben v. 16 heisst ܐܢܐ ܠܝܬ ܐܢܐ ܡܢ ܥܠܡܐ, so ist die Richtigkeit jener Lesart nicht ganz sicher. Joh. 6, 4 (S. 37) haben wir ܗܢܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܨܒܝܢܗ dies ist sein Wille, wo vielleicht ܐܝܬ ܗܘ (oder ܐܝܬܘ?) zu lesen.

Freilich hat ܐܝܬ noch oft eine stärkere Bedeutung (existiert), aber wie sehr es doch zum Theil schon zum Flickwort herabgesunken ist, erhellt besonders aus seinem öfter wiederkehrenden Gebrauch im Nachsatze zu einem Vordersatz mit ܐܠܘ z. B. ܐܠܘ ܕܝܢ ܠܐ ܐܝܬ ܐܢܐ ܐܡܪ wenn es aber (nicht) so wäre, so würde ich sagen Joh. 14, 2 S. 91 und 339; ܐܠܘ ܗܘܝܬܘܢ ܪܚܡܝܢ ܠܝ ܐܝܬ ܚܕܝܢ liebtet ihr mich, so freutet ihr euch Joh. 14, 28. Selbst bei der 3. Pers. in Fällen wie ܐܠܘ ܗܘܐ ܝܕܥ ܡܪܗ ܕܒܝܬܐ ... ܐܝܬ ܗܘ ܗܘܐ ܥܝܪ wenn der Hausherr wüsste ..., so wäre er wachsam Joh. 24, 43 ist ܐܝܬ in dieser Verbindung fast bedeutungslos.

§. 44. Der Gebrauch der Verbalformen bedarf keiner näheren Darstellung. Die Feinheiten, in welchen er sich nicht mit dem gewöhnlichen Usus deckt, entspringen durchgängig aus Rücksicht auf die consequente Wiedergabe der griechischen Tempora[2].

Zu bemerken ist nur, dass das Participium (zum Ausdruck des griech. Präsens) viel lieber hinter als vor dem Personalpronomen steht z. B. lieber ܐܢܬܘܢ ܥܒܕܝܢ als ܥܒܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ihr macht, auch wo gar kein Nachdruck auf ihr liegt. So steht z. B. in Land's alttestamentlichem Fragment (no. 1) Ps. 62, 2 ܐܢܬܘܢ ܡܬܚܝܛܝܢ, wo

1) Ganz so im Jüd. pal. z. B. לית אנא יָכֵיל ich kann nicht Midr. Esther 1, 1.

2) So wird das griech. Praesens indic. fast regelmässig wiedergegeben durch das aram. Participium activ., das Imperf. durch dies Partic. mit ܗܘܐ, das Praes. Conj. durch das aram. Imperf. u. s. w.

Pesh. ܨܒܝܢ ܐܢܬܘܢ hat. Aehnlich auch im jüd. Pal. z. B. אתין בעיין ihr wünscht Echa R. 3, 59.

Vom Wortschatz.

§. 45. Noch stärker als in der Grammatik ist die Aehnlichkeit unseres Dialectes mit dem jüd. paläst. (resp. samar.) im Lexicalischen. Dies erhellt schon aus den oben gegebnen Partikelverzeichnissen. Da aus leicht erklärlichen Gründen die verschiedenen semitischen Dialecte, in denen bis zur arabischen Zeit Juden zu schreiben pflegten, ihre lexicalischen Bestandtheile noch mehr vermischten als ihre grammatischen Formen[1], so trifft das Chr. pal. nun auch mit nicht palästinischen jüdischen Werken mannigfach im Wortvorrath überein, so entschieden auch die Aehnlichkeit mit der Sprache der Jerus. Targûme, der Rabbôth u. s. w. überwiegt. Schon den starken Gebrauch griechisch-lateinischer Wörter hat es mit dieser gemein, und wenn unsre unzulänglichen Hülfsmittel uns auch einige dieser Wörter nicht in jüd. Quellen nachweisen, so werden sie doch vielleicht noch zum Theil in ihnen aufzufinden sein. Solche Wörter sind ܕܝܣܩܘܣ δίσκος[2]) Schüssel (דיסקוס Tischplatte), ܐܘܣܝܐ οὐσία Vermögen (אוסיא, auch syr.), ܐܢܢܘܢܣ annonas (אנונס, auch syr.), ܐܓܝܠܐ αἰγιαλός Matth. 13, 48, (Min. „vallis, torrens, fluctus, unda ... syr. ܓܝܠܐ"!), ܒܪܒܪܝ βαρβία, ܩܝܪܘܣ καιρός Zeit (wie im Jüd. aram.; syr. ist ܩܐܪܘܣ [böse Zeit] Noth, Gefahr Gen. 42, 4, 38 u. s. w. und insbesondere Krieg), ܢܡܘܣܐ νόμος (נימוסא syr. ܢܵܡܘܣܐ) und so noch manche andere Vrgl. oben die Partikeln §. 27.

Ein Theil der Wörter ist so offenbar hebräischen Ursprungs, dass in ihnen nicht einmal die aram. Lautgesetze beobachtet sind. So haben wir ܣܢܗܕܪܝܢ oder (wohl richtiger) ܣܢܗܕܪܝܢ Pl. ܣܢܗܕܪܐ συνέδριον d. i. eine äusserliche Aramaisierung von סנהדרה[3]); ܨܘܩܐ Angst, ܐܨܝܩ Angst haben (häufig) צוק, dessen wirklich aram. Form auch noch vorkommt in ܐܬܥܩܬ Luc. 16, 25; vrgl. auch √ ܨܥܩ hier immer wie im Hebr. mit ܨ gegenüber rein aram. ܙܥܩ. Spe-

1) In lexicalischer Hinsicht kann man daher mit mehr Recht den allgemeinen Ausdruck jüdisch oder jüd. aram. gebrauchen als in grammatischer.

2) Von diesem Worte stammt bekanntlich auch unser Tisch.

3) Die rein aram. Form der Wurzel ist עוק.

cifisch jüdische, zum Theil direct aus dem Hebräischen stammende, Wörter sind noch ܡܘܥܕܐ Fest מוֹעֵד, ܦܘܩܕܢ Gebot פִּקּוּד, ܦܛܪ sich scheiden, ܦܛܘܪܝܢ Scheidung (פְּטוּרִין), ܐܪܘܣܐ Verlobte, ܐܬܐܪܣ war verlobt (ארס eigentlich ארש), ܐܡܪ ὑμνεῖν Matth. 26, 30; Luc. 2, 20 von שיר, ܐܬܒܘܢ einsehen (התבונן aus dem Hebr. auch im Samar.), ܪܘܡܡ erhöhen (רומם). Vrgl. noch ܐܝܣܪܝܠܝܐ Ἰσραηλίτης Joh. 1, 48 (S. 11 und 245) ganz wie im Mischnahebräisch von einem Einzelnen. Auch ܩܗܠܐ Gemeinde, Volk ist hierher zuzählen, obwohl ܩܗܠܐ auch im Syr. vorkommen soll (ܐܬܩܗܠ versammelt werden Barh. 588).

Im Folgenden wollen wir eine, allerdings nicht vollständige, alphabetische Aufzählung von Wörtern geben, welche in unserem Dialect, aber auch im Jüd. aram. oder Samar. vorkommen, dagegen im Syr. zu fehlen scheinen. Ich bezeichne die auch im Hebr. des A. T. vorkommenden mit *h*.

ܐܒܐ mein Vater, wie aus dem aram. Familiengebrauch schon in der Mischna (syr. immer ܐܒ mit Personalsuffix).

ܐܦܝܬܐ Saum des Kleides.

ܐܪܝܣܐ Gärtner (Min. vergleicht حارث).

ܥܕܢ Zeit (jerus. Targ.).

ܐܬܝܒ antworten[1]) (auch sam.).

ܡܓܝܪܘܗܝ seine Nachbaren (מגירי, auch sam.).

ܦܪܥ bezahlen (in den Midraschen).

ܣܗܪܐ Mond (in den jerus. Targg. סיהרא, sam. זהרה)[2]).

ܓܪܡ herabstürzen, davon ܡܓܪܡܬܐ Abhang.

ܫܠܚ ausziehen (jerus. Targ. Rabb. Nach Min. noch im Libanon حلش ausziehn).

---

1) Dies Wort soll auch syr. sein; doch ist mir bis jetzt blos das Reflexiv und zwar nur in dem von Cast. angeführten Verse Joh 4, 12 vorgekommen, wo es allerdings schon Kir. las, der es durch ܐܫܬܘܕܝ erklärt (II, 3 F), wo aber ursprünglich gewiss ܐܬܦܢܝ stand.

2) Nicht direct aus ܣܗܪܐ, sondern die Wurzeln ܣܗܪ (arab. شهر) und ܙܗܪ (زهر) sind verwandt.

h. ܚܡܪ begehren.

ܚܙܐ sehen[1] (nur selten neben diesem specifisch palästinischen Wort ܚܡܐ, welches übrigens auch bei den Samaritanern herrscht).

h. ܚܣܕܐ *χάρις* und ܡܚܣܕܬܐ *κεχαριτωμένη* nach der hebr. Bedeutung, die freilich auch den syr. Bibelübersetzungen nicht ganz fremd ist, wie andrerseits wiederum in unserem Dialect ܚܣܕܐ in der echt aram. Bedeutung Schande vorkommt Luc. 1, 25.

ܚܦܣ ausgraben (targ. jerus. und sam.; vrgl. hebr. חפש).

h. ܚܨܒ aushauen.

h. ܚܬܪ einbrechen.

h. ܝܟܠ können (auch sam.).

h. ܟܝܦ Ebne (auch sam.).

h. ܠܚܘܬܐ Feuchtigkeit Luc. 8, 6 ἰκμάς (לֵחָה von √ לחח, wie schon Adler sah: Min. „de quo viveret", als käme es von חיא!).

h. ܠܚܨ drängen, quälen; verschiedene Formen (auch sam.).

h. ܥܡܡܐ Volk. Es steht ganz allgemein z. B. ܥܡܡܝܐ die Völker, Heiden, aber auch ܥܡܡܢ unser (jüdisches) Volk (Luc. 7, 5), ܡܛܠ ܥܡܡܐ für das Volk (Joh. 11, 50 f.) u. s. w., also anders als das jüd. עממין u. s. w.[2].

ܦܣܐ Loos (Sam. Gen. 43, 11; Ex. 15, 2; Lev. 16, 8; auch im jerus. Talmud, siehe Buxt. s. v. פיסין).

ܣܥܕ essen, ܣܥܘܕܐ Mahl (jüd. pal.).

ܐܬܢܩܫ berühren (Sam. נקש. Die Grundbedeutung stossen, auch aus dem Syr. noch nachweisbar).

h. ܐܟܪ erkennen (sehr beliebt wie auch im Sam.; selten im Jüd. aram.)[3].

---

1) Ueber dies Wort siehe neusyr. Gramm., Einleitung XXXVIII Anm. 2.

2) Das angeblich syr. ܥܡܡ in der Bedeutung prosapia ist unbelegt, denn Ferr.'s Verweisung auf Jes. 48, 1 ist ein Irrthum.

3) So ist natürlich auch Joh. 14, 9 S. 339 für ܐܟܪܬ *ἔγνωκας* zu lesen ܐܟܪܬܢܝ (Min., der vides übersetzt, scheint an ראה zu denken). Syr. ist ܐܟܪ nicht anerkennen, verschmähen Efr. II, 551 D; Land anecd. I, 67 (mehrmals).

h. ܦܢܝܐ rein[1].

h. ܦܘܬܘܢ u. s. w. Gaben (§. 9; 17, 5).

ܦܟܪ umwenden (auch sam. — syr. nur in abgeleiteten Bedeutungen).

ܨܛܘܪܝܢ Ohrfeigen von סטר schlagen (schon in der Mischna; nach Min. im Libanonarabischen سطّ Ohrfeigen geben).

h. ܨܥܘܬܐ Schale (verwandt ist ܨܥܝܢܬܐ Schiff; vrgl. צי und manches Aehnliche).

h. ܨܦܠ schliessen (syr. ܩܦܠ).

ܩܛܘܦܬܐ Sprössling, Rebe.

h. ܥܟܪ trüben (syr. ܥܟܪ hindern, aufhalten ist wohl = עקר).

ܥܟܡ niederknieen (sam. und in den Targg.; syr. bloss ܩܡܛ).

ܥܡܠ verwerfen.

ܦܩܝܚ klug (eigentl. mit offnen Augen פִּקֵּחַ).

ܦܪܘܛܐ Münzen.

ܦܪܥ entblössen, aufdecken (selten so im Syr. z. B. Lev. 13, 45; Jes. 47, 2 Hex.

ܦܫܦܫ durchsuchen, forschen.

ܨܒܚܪ, ܨܘܒܚܪ wenig (sam. צבחר; die Schreibart dieses Wortes mit ח wird durch unsre Form gesichert; es ist wohl aus ציר [Fleisch-] Striemchen und חד).

h. ܨܠܐ braten.

ܨܢܢ es ist kalt (צנן; sam ܨܢܬܐ Gen. 31, 40 Kälte).

ܨܘܦܬܐ Säume (jerus. Targ.).

ܩܒܠܐ Finsterniss.

ܩܦܨ (nicht ܩܦܣ, wie im Glossar geschrieben ist) hüpfen, (jüd. pal.).

ܩܪܝܨܐ Morgen (jüd. pal. und sam.).

ܐܩܝܡ tollere im Sinne von auferre z. B. mit ܢܦܫ den

1) Grundbedeutung leer, von der aus sich auch verschiedene syr. Bedeutungen erklären.

Kopf abhauen (so oft im Jüd. pal.; doch auch zuweilen im Syr. z. B. Martyr. II, 328; Passiv Efr. I, 338 D; II, 247 E u. im Syr. Hex.).

h. ܫܘܪܟܐ Rest (שְׁאֵרִית). Das Verb auch sam.

ܫܘܬܩ *γαλήνη* corrigiert Min. mit Recht für ܫܘܬܩ Matth. 8, 26 und hält es zu שתק ruhig werden (auch sam.).

ܫܝܘܦ Ende (das Verb. auch sam.)

ܫܪܝܬܐ Balken (paläst.-jüd.; ausser den bei Buxt. s. v. angeführten Stellen siehe Ber. R. sect. 69; Echa R. 1, 1 שריא Balken; das von Min. angeführte سارية ist gewiss dasselbe Wort).

ܡܠܚ salzen.

Einige dieser Wörter kommen zwar, wie wir sahen, auch im Syr. vor, aber selten, während sie in unserm Dialect wie im Jüd. pal. und Sam. sehr beliebt sind. Vom Judenthum aus geht auch die freilich auch in der Pesh. zum N. T. (wie manches andre Jüdische) adoptierte Bezeichnung der Heiden *Ἕλληνες* als Aramäer (ܐܪܡܝܐ oder ܐܪܡܝܐ Joh. 12, 20; ܐܪܡܝܬܐ Marc. 7, 27).

Viel geringer ist die Anzahl der Wörter unseres Dialects, die wir im Syr., aber nicht im Jüd. aram. nachweisen können. Hierher gehört ܡܚܡܬ, ܡܬܚܡܬܝܢ erzürnt (Denominativ von חמתא Hitze, Zorn), ܫܘܪܟܐ Rest (ܫܘܪܟܐ), ܩܪܬܐ Kälte, ܒܪ ܫܥܬܗ sogleich (eigentlich „Sohn seiner Stunde", aber ohne dass ܒܪ nach Geschlecht und Zahl verändert würde), ܥܦܪܐ Staub (vrgl. ܐܬܥܦܪ in Staub zerfallen, verwesen Efr. II, 394 A; III, 320 A u. ö.; aber auch sam. עפיר Gen. 19, 27). Fast ganz fehlen in unserm Dialect Wörter, die sonst nirgends vorkommen; von den wenigen derartigen Beispielen beruhen noch vermuthlich einige auf falschen Lesarten wie z. B. ܩܪܝܒܘܣ *ἀκριβῶς* Luc. 1, 3; ܪܚܫܝ *θαρσεῖ* Matth. 9, 2 (welches natürlich mit dem ziemlich häufigen syr. ܪܚܫ nichts zu thun hat, denn dieses bedeutet sich stark bewegen, wimmeln) und so noch einige[1]).

---

1) Wörter, die sicher herzustellen sind, obwohl Min. sich durch sie hat irre führen lassen, sind ܡܣܟܠ Matth. 13, 15 S. 111 *ἁμαρτεῖν* lies ܡܣܟܠܘ (ܐܣܟܠ immer sündigen); ܠܡܦܝܕܝܢ Joh. 18, 3 S. 357 *λαμπάδων* lies ܠܡܦܕܝܢ ܩܢܢܝܢ Luc. 9, 58 S. 199 Nester lies einfach ܩܢܢܝܢ oder ܩܢܢܝܢ; ܛܠܠܝ Matth. 8, 8 S. 127 mein Dach lies (wie Marc. 2, 4 S. 249) ܛܠܠܝ

Dagegen wendet begreiflicher Weise unser Dialect einige bekannte Wörter in eigenthümlicher Weise an, und hier haben wir mehrere besonders interessante Fälle.

ܛܘܪܐ ist zwar auch Berg ὄρος (und so ܛܘܪܢܝܬܐ ὀρεινή Luc. 1, 39), aber nicht selten bedeutet es Feld ἀγρός z. B. Luc. 15, 25; Matth. 27, 7. Liegt in diesem Sprachgebrauch ein Hinweis auf die Heimath des Uebersetzers, in welcher etwa die höher gelegnen Striche allein zum Ackerbau taugten?

ܨܝܪ heisst ganz allgemein fassen, nehmen z. B. ܨܪ ܒܐܝܕܗ er fasste seine Hand, ܥܝܢܝܗܘܢ ܗܘܘ ܨܝܪܢ ihre Augen wurden gehalten ἐκρατοῦντο Luc. 24, 16 u. s. w. Ganz unbekannt ist dieser Gebrauch auch den jüd. Quellen nicht vrgl. Ber. R. zu Cap. 3, 18 יהיה צוידה בידיה, und ähnlich steht ציר auch im Sam. z. B. Num. 5, 13; aber hier herrscht er so vor, dass ܐܣܪ nur noch in der Bedeutung schliessen vorkommt.

ܐܨܛܒܥ ist taufen (so ܡܨܛܒܥܘܬܐ Taufe, ܡܨܛܒܥܢܐ Täufer). Das syr. Wort für diesen Begriff ist bekanntlich ܐܥܡܕ (ܡܥܡܕܢܐ kommt vor Matth. 16, 13; Marc. 6, 14 und Marc. 16, 16 steht auch ܡܬܥܡܕ, Marc. 1, 8 ܝܥܡܕ neben ܐܨܛܒܥ), das jüdische הטביל (z. B. Midr. Ruth zu 1, 4). Dagegen ist das Qal צבא das stehende Wort für Taufen im Mandäischen. Ist hier irgend ein verborgner geschichtlicher Zusammenhang zwischen dem Vaterlande des Täufers Johannes und seinen Verehrern im fernen Osten?

ܪܗܘܡܝܐ Römer steht durchaus geradezu für στρατιῶται; sehr bezeichnend für Zeit und Ort [1].

Für sündigen gebrauchen die Evangelien stets ܐܣܟܠ (nie

ܪܘܦܣ d. i. ὄροφος: ܦܟܠ Matth. 5, 13 S. 115 μωρανθῇ lies ܦܟܠ; ܥܩܝܪ Matth. 7, 14 S. 117 τεθλιμμένη lies ܥܩܝܩ; ܥܩܝܩ Matth. 5, 19 S. 519 ἐλάχιστος lies ܥܩܠ; ܥܩܪܐ Luc. 13, 19 S. 202 δένδρον lies ܐܝܠܢܐ. (Man macht in solchen Fällen gewöhnlich einen ganz unzulässigen Gebrauch vom Arabischen und ist immer mit seinem „lexicis addendum“ u. drgl. m. bei der Hand.

1) Dieser Sprachgebrauch hat aber überhaupt in dem der römischen Herrschaft unterworfenen Aramäerlande geherrscht und findet sich daher auch in syr. Schriften, welche aus diesem stammen, natürlich aber nicht in Literaturerzeugnissen anderer Gegenden. Vrgl. Martyr. II, 361, 391; Land, anecd. I, 34, 4 v. u.; 43 ult.; 45, 14; 52, 6; Wright, apocr. 22, 8; ferner mehrere Stellen bei Johannes von Ephesus (im Sing. und Plur.).

ܣܟܠܐ) und so auch ܚܒܠܐ Sünde, Sünder[1]). Eine absichtliche Abschwächung darf in diesem Ausdruck wohl nicht gesucht werden.

ܫܢܐ steht oft für Fels, auch wo es sich gar nicht um eine scharfe Klippe oder Spitze (wofür er im Syr. wie Hebr. steht z. B. Iob 39, 28; Efr. I, 357 F.) handelt z. B. Marc. 15, 46.

Das Wort ܫܘܝܗ seine Sohle Joh. 1, 27: Pl. ܫܘܐܝܢ Luc. 10, 4; ܫܘܝܢ Luc. 3, 16 und ܫܘܝܘܢ Matth. 3, 11 seine Sohlen (griech. immer *ὑπόδημα*) betrachte ich als = שִׁוִּי, das zwar sonst Decke, Bett heisst, eigentlich aber nur das eben Ausgestreckte bedeutet, mithin so gut eine Platte, Sohle wie eine Decke bedeuten kann. Dass dies richtig, ergiebt sich aus ܫܘܝܐ ܕܟܐܦܐ *λιθόστρωτον* Joh. 19, 13. ܫܘܐܝܢ steht dann für ܫܘܝܝܢ oder ܫܘܝܢ (§ 11) und in ܫܘܝܘܢ ist das erste ܝ zu streichen. Mit ܡܣܐܢܐ (welches in der Parallelstelle Marc. 1, 7 erscheint) u. s. w. hat das Wort natürlich nichts zu thun.

ܡܫܒܚܬܐ *ψαλμοί* Luc. 24, 44 scheint auf תושבחא zu beruhen (syr. ܐܘܫܒܚܬܐ Hymnen Trans. Mariae pg. 35; 1 Macc. 13, 51). Die von Min. angenommene √ מלל plaudere beruht auf einer einzigen Stelle sehr ungewisser Auslegung (Targ. Jes. 55, 12).

ܦܬܘܬ *βραχύ τι* Joh. 6, 7 ist gewiss das syr. ܦܬܘܬܐ (Fleisch-) Stück 2 Sam. 6, 19; Barh. Chron. 260; also ein ähnlicher Tropus wie ܘܡܣܝܡ (s. oben S. 516). Min. führt aus dem Vulgärarabischen von Baghdâd فتة oder فتّة Brotkrume an, das gewiss dasselbe Wort ist.

ܐܪܒܝܬܐ Lamm, ist zu vergleichen mit dem jüd. paläst. רִבְיָא puella. Sonst haben wir im Aram. in den entsprechenden Wörtern immer die √ רבי, nicht רבב. Genau entspricht allerdings das von Min. angezogne altarab. رَبِيبٌ, das aber eine speciellere Bedeutung hat.

ܐܢܫܘܬܐ die Aeltern (syr. oft Menschheit, Volksmasse, doch auch specieller Familie, siehe ܡܢ ܐܢܫܘܬܐ ܕܒܝܬ ܐܒܗܘܗܝ Trans. Mariae 12, wofür eine andre Version in Wright's Apocr. ܫܪܒܬܐ hat. Geradezu ܐܢܫܐ Aeltern Clem. 140 ff.).

---

1) Auch in dem alttestamentlichen Bruchstück bei Land I, nr. 1 steht ܚܒܠܐ für Sünder.

ܚܘܣܢ fassen, *χωρεῖν* (z. B. ܡܚܣܢܝܢ Joh. 21, 25; ܡܚܣܢܐ Joh. 8, 37 u. öfter) ist vielleicht mit dem samar. כחן für חכן zusammenzuhalten.

ܐܦܟܫ anpochen hängt wohl mit dem jüd. aram. כורתקא Faust zusammen.

In ܕܩܪܘ ܦܩܘܥܠܐ ruderten (*ἐληλακότες*) Joh. 6, 19 ist, wenn die Lesart richtig, das zweite Wort = בקיסא Holzstück, dann Ruder.

Eine merkwürdige Bildung ist ܦܣܩܠ *συμφωνεῖν* (bedingen). Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, dass es aus ܦܣܩ ܩܠ zusammengesetzt ist, dessen ܩܠ dem *φωνή* in *συμφωνεῖν* entsprechen soll (sam. מקפל Bündniss). Aber daraus ist ein förmliches Quadrilitterum geworden, indem zu der 3. Pers. ܦܣܩܠ Luc. 20, 2 die erste ܦܣܩܠܬ v. 13 kommt.

Ueber den christlich-palästinischen Dialect im Allgemeinen.

§. 46. Aus dieser Darstellung ergiebt sich die grosse Aehnlichkeit unseres Dialects mit den in den entschieden jüdisch-palästinischen Schriften[1]) und im samaritanischen Targûm angewandten. Dass Palästina die Heimath desselben ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Aber freilich für die Stadt Jerusalem als Ort der Mundart spricht bis jetzt kein specieller Grund, und es ist zu bedauern, dass Miniscalchi, der sehr mit Unrecht von dem trefflichen Adler gelegentlich mit einer gewissen Geringschätzung spricht (Prol. S. V), diesen hauptsächlichsten Missgriff seines Vorgängers durch seine Titulierung des ganzen Werkes sanctioniert hat. Die genauere Bestimmung der geographischen Heimath des Dialects ist leider mit Sicherheit noch nicht zu geben. Dass er ein local sehr beschränkter war, scheint mir kaum zweifelhaft. Hätten sich alle Christen Palästina's seiner bedient, so wäre er gewiss wohl kaum so fast spurlos verschollen.

Allerdings ist anzunehmen, dass in der Gegend des Eliasklosters Kaukab (ܟܘܟܒ oder ܟܘܟܒ), dessen Nachbaren die

1) Während ich mich mit der Sprache der sog. jerusalemischen Targûme eingehend beschäftigt und mich auch mit der der sog. Rabbôth einigermassen bekannt gemacht habe, war es mir bis jetzt leider nicht möglich, die des jerusalemischen Talmûd's näher zu untersuchen. Allerlei Differenzen bestehen immer noch innerhalb dieser jüdisch palästinischen Schriften, die uns übrigens, soweit meine Kunde reicht, alle nur in stark entstellten Texten vorliegen.

ܐܒܘܗܝ ܕܟܘܟܒ (اهل عبود) waren und dem der aus diesen entsprossne Abt Elia ܐܒܐ ܐܠܝܐ ܕܟܘܟܒ oder ܟܘܟܒܐ (ل) die von ihm als Mönch eines andern Klosters[1]) angefertigte, im August 1341 Seleuc. (= 1030 n. Chr. Geb.) vollendete Handschrift geschenkt hat, einst diese Mundart gesprochen war; denn nur in ihrem Heimathsbezirke konnte man ein Interesse daran haben, sie nach ihrem Aussterben noch liturgisch zu verwenden und darin abgefasste Bücher abzuschreiben. Wüssten wir nur, wo dies „Sternkloster" (wenn der Name richtig) gelegen hat! Bei 'A b û d, dessen Einwohner nach der letzten Unterschrift das Kloster ihres Landsmanns reich beschenkt hatten, denkt man zunächst an das im nördlichen Judäa gelegne A b û d (nach Van de Velde's Karte gerade unter dem 32° N. B.), dessen Lage sonst wohl passte[2]). Denn mir scheint die Mundart schon wegen ihrer Bewahrung der Gutturale eher nach Judäa als nach Galiläa zu gehören. Doch haben wir hier keine Sicherheit, bis auch die anderen in den Beischriften genannten Orte festgestellt sind[3]).

Die, welche diesen Dialect geredet und darin Bücher geschrieben haben, waren C h r i s t e n[4]). Die nach sicheren Zeichen (siehe unten) Jahrhunderte hindurch währende liturgische Benutzung dieser Evangelien entscheidet dagegen, dass es sich hier um einen gelegentlichen Versuch zur Bekehrung von Juden oder zur Befestigung des Glaubens neugetaufter Christen handelt. Auch die sonstigen literarischen Reste der Mundart, mit welchen uns Land hoffentlich bald genauer bekannt machen wird, sind christlich: es sind noch weitere Evangelien-

---

1) Im Kloster des Abbâ Mûsâ (ܐܒܐ ܡܘܫܐ) in der Stadt, welche in einer der arabischen Beischriften, denen wir diese Notizen entnehmen ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܥܪܒ (Letzteres القرب oder العرب?), in einer andern ܡܕܝܢܬܐ ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܐܘܪܫܠܡ (hier mit N) genannt wird. Aber welche Stadt ist dies? Das grosse Antiochia natürlich nicht, wie schon die Zusätze zeigen. ܐܘܪܫܠܡ, zu dessen ܬܚܘܡ die Stadt gehört, übersetzt Min. mit Jerusalem (als stände da القدس ܕܐܘܪܫܠܡ). Ob hier ein Versehen des Schreibers oder Druckers vorliegt, kann ich nicht entscheiden. Ueberhaupt möchte ich all diese Namen gern in vollkommen urkundlicher Treue vor Augen haben!

2) Ob es 'A b h û d ist, welches in den Marâṣid als „Berg in Syrien" aufgeführt ist? Leider hat, wie mir Wüstenfeld mittheilt, auch Yâqût nichts Weiteres über die Abbûd. — Ungefähr kämen wir so allerdings wieder in die Gegend von Jerusalem (die gerade Entfernung ist nur 4 Meilen).

3) Man könnte sonst auch an K a u k a b e l H a w â im südlichen Galilaea denken, von dem nicht ganz weit ein Ort e l - A b â d î y e h entfernt liegt. Ein anderes K a u k a b liegt mitten in Galilaea beim alten Jotapata.

4) Was ich Mandäer S. 77 Anm. 3 über diesen Punct gesagt habe, beruht auf ungenügender Beobachtung des schon damals zur Beantwortung dieser Frage ausreichenden Materials.

stücke (das Fragment Nr. 2 bei Land, ein Palimpsest, enthaltend Matth. 9, 33 sqq. und einen Rest von Matth. 10, 1; dieselbe Uebersetzung wie unsere, aber mit Varianten und in andrer Abtheilung), Stücke aus einer Uebersetzung der Septuaginta, aus christlichen Homilien und einem Heiligenleben [1]). Ferner ist, wie wir bereits oben (§. 1) bemerkten, schon in den Schriftzügen ein entschiedener Gegensatz gegen das Judenthum ausgedrückt. Dazu kommt denn endlich, dass sich in dem Dialect doch auch Allerlei findet, was wir in der Sprache jüdischer Schriften vergeblich suchen würden und darunter Einiges, was mehr zum Syrischen stimmt. Auf den letzteren Umstand lege ich allerdings kein grosses Gewicht für unsere Frage [2]).

Aber auf der anderen Seite finden wir in unseren Evangelien auch Anklänge an Jüdisches, die auf mehr als auf eine blosse räumliche Nachbarschaft der Dialecte schliessen lassen. Wir haben hier nämlich eine Reihe entschieden hebräischer Wörter. Zwar dürfen wir von diesen die nicht besonders betonen, welche mehr den Character religiöser oder juristischer Kunstausdrücke haben (dahin kann man rechnen Wörter wie ܦܛܘܪܝܢ Scheidung, ܦܩܘܕ Gebot, auch allenfalls ܐܫܒܚ Hymnen singen, ܡܘܥܕ Fest), denn dergleichen haben wir aus erklärlichen Gründen selbst in der neutestamentlichen Peschîtâ (vrgl. Perles, Meletemata Peshitt. S. 21 Anm. b), aber wohl sind in einer in einem Vulgärdialect geschriebnen, auf allgemeines Verständniss berechneten Schrift in jeder Hinsicht bedeutsam hebräische Bildungen der Art wie ܐܬܦܩܕ einsehn, ܪܘܡܡ erhöhen, ܙܘܥܐ Angst mit ܐܙܘܥ, ܥܝܨܬܐ Rath. Diese können kaum von Andern gebraucht sein, als solchen, die aus dem Judenthum hervorgegangen waren. Aber dies ist auch gar kein Gegensatz zu dem christlichen Character der Schriften. Denn woraus sollte die grosse Masse der aramäisch redenden Christen in Palästina wohl hervorgegangen sein als aus der jüdischen Bevölkerung? Wir haben in jener die Abkömmlinge der עמי הארץ zu sehn, welche sich vielfach der neuen Religion zuwandten, die sie aus der in jeder Hinsicht peinlichen Lage befreite, zu dem Hohn und dem Druck von Seiten der weltlichen Herrschaft noch die Geringschätzung der gelehrten Glaubensgenossen tragen zu müssen, welche sich allein für das wahre Israel hielten [3]). Bei diesen können wir, ebenso wie

---

1) Siehe Land, Anecd. syr. I. pag. 44.

2) Es kommt mir jedoch vor, als ob sich die Sprache gewisser, im eigentlichen Syrien verfasster, volksthümlicher (nicht aus dem Griech. übersetzter) syrischer Schriften in einigen Puncten mehr der Sprache unserer Evangelien und der jüd. pal. Literatur näherte, so z. B. das missverständlich dem Kosmas beigelegte Leben des Simeon Stylites im 2. Bande des syr. Martyrologium (ed St. Ev. Assemani).

3) Vrgl. selbst Grätz IV, 76 f.

wir es bei den Samaritanern finden, immer noch einige Reste der alten, wenn auch seit Jahrhunderten verdrängten, Nationalsprache annehmen, welche sie in das Christenthum mit herübernahmen. Die Uebersetzer mochten ausserdem noch eine etwas genauere Kenntniss des jüdischen Gesetzes haben; daraus erklärt sich vielleicht der Gebrauch gewisser technischer Ausdrücke.

Aber in welcher Zeit lebte diese Sprache? aus welcher Zeit stammen die darin abgefassten Documente? Hätten wir alle erhaltenen Bruchstücke derselben vor uns, so könnten wir diese Frage vielleicht noch etwas sicherer beantworten. Jetzt vermögen wir sie nur im Allgemeinen zu lösen, denn es bedarf für deutsche Leser keines Beweises, dass die trotz alles Wustes gelehrter Citate sehr naive Art, mit der Min. aus dem Mangel an Regel und Eleganz ein sehr hohes Alter erschliesst, ganz unzulässig ist. Wir müssen aber annehmen, dass zwischen dem Datum unserer Handschrift (1030 n. Chr.) und der Abfassung der Uebersetzung eine sehr lange Zeit verflossen ist. Als die Handschrift geschrieben ward, war die Sprache schon geraume Zeit ausgestorben: denn sonst hätte es keinen Sinn gehabt, gerade die Gebrauchsanweisungen in den Ueberschriften und sonst bei einem Buche, das zu kirchlichen Zwecken diente, arabisch zu schreiben. Und zwar hat wohl nicht Abba Elia die arabische Sprache hier zuerst angewandt, sondern aus den Verderbnissen in den arab. Beischriften scheint zu erhellen, dass er schon arabische Vorlagen benutzte, dass mithin schon vor seiner Zeit Erläuterungen in einer anderen Sprache wünschenswerth und dass also schon damals dieser Dialect den Vorlesern (also Clerikern!) nicht mehr recht verständlich war [1]. Aber auch ältere Bemerkungen in aramäischer Sprache [2]) zeigen schon eine grosse Unsicherheit im Gebrauch derselben. Theils finden wir in ihnen eine Hinneigung zum Syrischen, welches als die gemeinsame Kirchen- und Schriftsprache aller semitischen Christen Asiens jedem etwas gebildeten Geistlichen auch noch zu einer Zeit einigermassen bekannt sein musste, in welcher

1) Eine arabische Glosse haben wir selbst im Text Math. 9, 18 S. 133 (ich umschreibe der Deutlichkeit wegen in arabische Schrift) صرخ الى يسوع und Math. 7, 24 S. 143 لسمعان وأصمو; Math. 10, 5 S. 469 steht nach einer Lücke von mehreren Versen, die vielleicht beabsichtigt war: ܗܘܐ ܡܦܩܕ ܗܘܘܢ d. i. قاولاء بعثهم (S. 555 ist dieselbe Stelle ganz richtig aramäisch). Ausserdem ist Joh. 8, 1 S. 459 geschrieben ܐܬܐ ܝܫܘܥ ܐܠܐ ܛܘܪܐ (mit إلى), wofür S. 100 ganz richtig steht ܘܐܙܠ ܝܫܘܥ ܕܝܢ ܐܙܠ ܠܗ ܠܛܘܪܐ.

2) Zu ihnen gehört u. A. gewöhnlich das häufige ܘܒܗ ܒܙܒܢܐ „und in der Zeit“ im Anfang der Abschnitte.

der christlich-palästinische Dialect ausgestorben war [1]), theils sind sie ganz regelwidrig. So lesen wir z. B. als auf den Inhalt bezügliche Ueberschrift ܐܡܪ ܡܪܝ ܗܘܐ ܡܡܠܠ S. 157 (für ܗܘܝ) und gar ܗܘܐ ܡܡܠܠ S. 161, 167 und noch öfter.

Nun deutet überhaupt die grosse Masse von Entstellungen des Textes in der Handschrift auf ziemlich viele Mittelglieder zwischen derselben und der ursprünglichen Uebersetzung, also auf einen nicht ganz kurzen Zeitraum zwischen beiden. Denn auch ein nachlässiger Abschreiber würde eine einigermassen gute Vorlage nicht in der Art verdorben haben, wie wir es hier sehen; vielmehr haben wir eine allmählige Verderbniss anzunehmen, welche zum Theil auf unrichtigem Verständniss von nachträglichen Verbesserungen beruhen wird [2]). Hie und da finden wir sogar dieselben Bibelstellen an mehreren Stellen des Buches mit denselben Fehlern, woraus hervorzugehn scheint, dass diese schon in dem Buch der vier Evangelien,

---

1) Wir haben schon in der grammatischen Darstellung mehrfach auf Syriasmen in unserem Texte hingewiesen, welche sicher von Abschreibern herrühren, denen das Syrische etwas geläufiger war als die Mundart ihrer Vorfahren. Min. hat ferner schon gesagt, dass die Stelle Luc. 8, 9 ff. S. 181 f. mehrere syr. Formen enthält; dasselbe gilt aber noch von andern Stellen wie Luc. 5, 5 S. 175. Eine grosse syr. Glosse haben wir Luc. 24, 44 S. 385, eine kleinere Matth. 14, 14 (ܟܪܝܗܘܢ) vrgl. v. 14 (ܟܪܝܗܐ). Geradezu aus der Pesh. ist Matth. 15, 21—28 S. 577 f. (schon von Min. bemerkt) und Luc. 24, 12 S. 5, aber an beiden Stellen ist das Syrische wieder mit palästinischen Formen gemischt.

2) So erkläre ich den Fehler, dass ein Buchstabe an einer falschen Stelle steht, was namentlich bei ܘ und ܝ häufig ist. Ein Corrector hatte hier die fehlenden oder doch zur Deutlichkeit erwünschten Buchstaben beigeschrieben (wie z. B. nach Adler's ausdrücklicher Angabe Matth. 27, 15 Min. S. 375 das zweite ܘ in ܐܠܘܣܛܘܣ übergeschrieben und wie nach Min.'s Facsimile Matth. 27, 40 in ܙܩܝܦܐ das ܝ unten hinzugefügt ist; Min. giebt beide Buchstaben im Text). Wir haben neben diesen oft sehr störenden Umstellungen (z. B. Matth. 5, 32 S. 117 ܕܐܝܬܘܗ für ܕܐܬܝܘܗ μοιχεύεσθαι) ferner alle Arten von sonstigen Corruptelen, Doppelschreibungen von Wörtern, Buchstabengruppen und einzelnen Buchstaben, Auslassungen grösseren und kleineren Umfanges zum Theil durch Homoeoteleuton herbeigeführt, gänzliche Verwechslung von Buchstaben, selbst solchen, die gar keine besondere Aehnlichkeit mit einander haben (vrgl. v. 45 S. 517 Anm.) und endlich hie und da unberechtigte Zusätze von Buchstaben (besonders ܝ) und ganzen Wörtern. Das unmittelbare Original unseres Abschreibers oder eins der Mittelglieder scheint einige verwischte Stellen gehabt zu haben.

aus denen diese Pericopen genommen sind, vorhanden waren[1]. Aber aus allen diesen Indicien lässt sich doch durchaus nicht auf einen bestimmten Zeitabschnitt schliessen, und höchstens können wir aus ihnen das auch sonst Gewisse folgern, dass wir die Uebersetzung in der vorarabischen Zeit annehmen müssen[2]. Die bedeutenden Reminiscenzen an das Hebräische führen uns aber doch wohl mit einiger Sicherheit höher hinauf. Wir können unbedenklich bis in's 4te Jahrhundert gehn, in welchem ja der römische Erdkreis allgemein christlich wurde. Wenn sich bestätigt, was Land (anecdota I, 90) andeutet, dass die palästinische Uebersetzung der Septuaginta nicht hexaplarisch ist, so würde auch dieser Umstand für ein verhältnissmässiges Alter sprechen. Auch das Verhältniss des Dialects zu den in den jüdisch-palästinischen angewandten lässt ungefähr auf die Zeit zwischen 300—600 schliessen. Dagegen dürfen wir daraus, dass unser Evangelienbuch dem melkitischen Ritus angehört, nicht mit Sicherheit folgern, dass die Uebersetzung selbst im Gegensatz zum Monophysitismus entstanden sei, wie wir ja auch in dem engen, hie und da viel zu engen, Anschluss an das Griechische[3] keinen ausschliesslich melkitischen Zug finden dürfen, indem gerade in dieser Hinsicht monophysitische Schriftsteller am weitesten gegangen sind. Vielleicht findet aber ein genauer Kenner der Dogmengeschichte in der Uebersetzung einiger Stellen Anzeichen von der kirchlichen Parteistellung und dem Zeitalter des Uebersetzers.

Jedenfalls ist diese Mundart längere Zeit hindurch als Schriftsprache benutzt; denn es wäre unnatürlich, wenn in einem kurzen Zeitraum die Bibel beider Testamente übersetzt[4] und ausserdem

---

1) So z. B. steht Joh. 19, 26 an drei Stellen (S. 387; 445; 541) ܐܗܘ für ܗܐܘ jener und Joh. 14, 2 fehlt S. 91 und 339 nach ܐܠܐ das ܠܐ *εἰ δὲ μή*.

2) Vrgl. den Ausdruck **Römer** für **Soldaten** (s. 45).

3) Auch in den Eigennamen wird zum Theil die griechische Form geradezu ausgedrückt wie namentlich in ܗܪܡܘܣ *Ἑρμᾶς*, zum Theil erscheint bei ihnen ein seltsames, aber in orientalischen Uebersetzungen nicht beispielloses, Gemisch griechischer und semitischer Aussprache; vrgl. z. B. ܚܢܢܣ *Ἄννας* חנן, ܝܘܚܢܢܣ *Ἰωάννης* יוחנן, ܪܒܒܥܐ *Ῥαββιθά* רבבם, ܝܗܘܕܣ *Ἰούδας* יהודה.

4) Ich zweifle auch kaum daran, dass an der Evangelienübersetzung Mehrere thätig gewesen sind. Wenn z. B. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bald durch ܒܪܗ ܕܓܒܪܐ, bald durch ܒܪܗ ܕܒܪܢܫܐ (wie auch bei Efrem II, 511 F. ܒܪ ܐܢܫ für den „Menschensohn" Dan. 7, 13 steht) wiedergegeben wird, so ist das ein Anzeichen dieses Verhältnisses. Freilich vermischt unsere Hand-

noch allerlei sonstige Literaturwerke (Homilien, Heiligenleben) verfasst wären. Eine von Land erwähnte palästinische Homilie des Johannes Chrysostomus führt uns frühestens in's 5te Jahrhundert.

Nach dem, was wir oben sahen, war dieser Dialect nun aber in der ersten Hälfte des 11ten Jahrhunderts schon geraume Zeit vom Arabischen aus dem Leben verdrängt, wie denn die Arabisirung Palästina's noch weit rascher vor sich gegangen zu sein scheint als früher die Aramaisierung desselben. Mit dem im Orient nicht seltnen Hängen am Aeusserlichen der Ueberlieferung bewahrte man aber die Sprache in ihrer Heimath noch beim Cultus und gebrauchte auch die alte Schrift, wenn man die neuangenommene Sprache, das Arabische, schrieb. Dagegen zweifle ich, ob dieser Dialect nach seinem Aussterben noch als Schriftsprache benutzt ist. Dazu hatte er doch gewiss zu wenig literarische Vergangenheit, und dazu bot sich ja jetzt den Christen Palästina's die hoch entwickelte syrische Literatursprache, die ihnen nun nicht ferner mehr stand als ihre ausgestorbene heimathliche Mundart.

Fragt man nun, wie diese in der Zeit ihres Lebens genannt ward, so können wir zwar keine völlig sichere Antwort ertheilen, doch zweifle ich nicht, dass man, da der Name aramäisch in Miscredit gekommen war[1], sie eben so nannte wie den Dialect der jüdischen Landsleute und den der Bewohner des nördlichen Syriens und Mesopotamiens, nämlich syrisch (סורסי d. i. σύρσι schon in der Mechiltha zu Exod. 12, 4 = Pes. 61 oder ܣܘܪܣܝܐ). Wenn Hieronymus und andre Kirchenväter von der syrischen Sprache bei Christen in Palästina reden, so haben wir da unseren Dialect oder eine wenig davon abweichende Schattierung zu suchen. So unterscheidet denn auch noch ein Späterer, der arabisch schreibt, aber durch den Gebrauch der palästinischen Schrift als Palästinenser zu erkennen ist[2], das eigentliche Syrisch als سرياني رهوي „Edessenisches Syrisch"[3]) genauer vom Palästinischen. Und wiederum

---

schrift zuweilen die beiden Ausdrücke und giebt gar denselben Bibelvers an einer Stelle mit dem einen, an der anderen mit dem zweiten, aber dies ist deutlich eine spätere Nachlässigkeit. Namentlich der Uebersetzer des Marcus scheint mir von den andern verschieden zu sein.

1) Allerdings kommt der Name Aramäisch, namentlich im Gegensatz zum Griechischen von der Sprache der christlichen Syrer (nicht aber von ihrem Volksthum überhaupt) in älterer Zeit noch einige Male vor; vrgl. Martyr. II, 170 (im griech. Original wird ἀραμαϊστί gestanden haben); Land, anecd. syr. I, 30 Ueberschrift; Th. Bostr. Ueberschrift (dagegen im Trans. Mariae p. 8 syrisch). Aus rein gelehrter Erinnerung gebrauchen dann gelegentlich auch Spätere die alte Bezeichnung z. B. Barhebr. in der metrischen Grammatik 2 v. 8.

2) Land, anecdota I. tab. XVIII nr. 88; vrgl. Wright's Recension im Journ. of sacred lit. April 1863 zu der Stelle.

3) In dem seltsamen Büchlein „über den Stern", angeblich von Eusebius, scheint diese Sprache als „Sprache von Mesopotamien" bezeichnet zu werden (S. 7, 4).

bezeichnet Barhebraeus in der bekannten Stelle diese Mundart als eine Unterabtheilung der syrischen Sprache (اللغة السريانيّة) mit dem Namen „die palästinische" (الفلسطينيّة). Wir können mit Sicherheit annehmen, dass dem Barhebraeus oder seinem Gewährsmann, welche gewiss keine jüdischen Schriften gelesen hatten, die palästinische Sprache hauptsächlich eben aus Schriften wie unserem Evangelienbuche bekannt war; und so passt ja auch seine Characteristik der Stellung des Palästinischen zum eigentlichen Syrisch sehr gut auf das Wesen der Sprache jenes. Im Ganzen ist aber der nie zur rechten Blüthe gelangte Dialect selbst im Orient wenig beachtet worden, und seine Spur wäre gänzlich erloschen, wenn nicht hie und da einige Reste in den Winkeln orientalischer Bibliotheken liegen geblieben wären, aus denen sie in neuerer Zeit nach Europa gerettet sind.

Nachträge.

Zu S. 443 Anm. 2. Erst nachträglich erfahre ich, dass Tischendorf unsre Evangelien bereits mit für den Text des N. T. benutzt hat. Doch sind seine Angaben weder vollständig noch fehlerlos und können daher nur irre führen. Die zu einer genügenden textkritischen Verwerthung dieser Evangelien nöthige Arbeit ist eben nicht so leicht, wie sie auf den ersten Blick scheinen könnte; siehe das oben Gesagte.

Zu S. 451 f. Ueber die Punctation, namentlich in Rücksicht auf den Unterschied zwischen ܘ̣ *u* und ܘ̇ *o*, vrgl. jetzt Merx, gramm. syr. p. 45 sqq.

Zu S. 521 Anm. 1. Land theilt mir seine Vermuthung mit, dass der fragliche Ort Taijibe (etwa $2\frac{1}{2}$ Meilen nördlich von Jerusalem) sei. Die Handschrift hat dann wohl ܐܛܝܒܘܬܐ und ܠܛܝܒܘܬܐ (الطَّيِّبة). Die Lage würde sehr gut zu 'Ahûd passen.

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VII.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Wenn die kümmerlichen Ueberreste der Samaritaner wüssten, dass unter uns so mannichfache Bücher, Abhandlungen, Mittheilungen über ihre Geschichte, Literatur und religiöse Besonderheit erscheinen; so würden sie in ihrer naiv-engen Anschauungsweise sich dem Wahne hingeben, sie zählten in unsern Gegenden zahlreiche und treue Glaubensbrüder, und sie würden sich wohl wieder wie ihre Vorfahren veranlasst sehn, „an ihre Brüder in Europa“ zu schreiben mit der Bitte um nähere Nachrichten und um — Unterstützung. Glücklicher Weise erfahren sie von allen diesen Arbeiten Nichts, auch nicht davon, dass ich mich jetzt anschicke, einen siebenten Artikel einzelner Betrachtungen über ihre Literatur auszuarbeiten. Wir sind nun freilich nicht ihre Glaubensbrüder, aber wir suchen eben überall zu lernen, und die Samaritaner, wenn auch ein verkümmerter Stamm, bieten uns doch vielfache Belehrung, weil sie einer sehr alten Wurzel entsprossen sind und so Manches aufbewahrt haben, was wir sonst entweder gar nicht finden oder was sonstige Erkenntnisse sprachlich wie sachlich mehr aufklärt oder doch bestätigt. Darum registriren wir auch sorgsam jede Nachricht über neue Hülfsmittel zur genaueren Belehrung über sie, und zwar ebensowohl die Kunde von Werken, die von ihnen herrühren und noch nicht bekannt geworden, selbst wenn wir vorläufig weiter Nichts als ihr Vorhandensein erfahren, wie auch die Veröffentlichung ihrer Schriftstücke und die Untersuchungen über ihre bereits bekannte Literatur.

Die Erwartungen zwar, mit welchen man auf die von Firkowitsch mitgebrachte und in Petersburg deponirte Sammlung hinsieht, ist noch immer nicht befriedigt. Die Kisten bleiben noch verschlossen; über ihren Inhalt erfährt man nur das Allerdürftigste (vrgl. jüd. Zeitschrift f. Wissenschaft u. Leben IV S. 282 f.). Unterdessen erlangen wir jedoch nähere Nachricht über das in einigen öffentlichen Bibliotheken aufgespeicherte, wenn auch kärgliche Gut. Der vor einigen Monaten erschienene Katalog über die hebräischen Handschriften in den kaiserlichen Bibliotheken zu Paris enthält,

gewissermassen als Anhang (S. 235—237), die kurze Beschreibung von 11 samaritanischen Handschriften. Von ihnen erregen zwei die besondere Aufmerksamkeit, und da der Herausgeber des Katalogs es unterlassen hat, aus ihnen ausführliche Auszüge zu geben, so wäre es höchst wünschenswerth, wenn wir von Anderen genauere Mittheilung über sie erhielten, am besten freilich, wenn diese beiden Schriften, die wohl von geringem Umfange sind — leider wird nicht einmal der Umfang beschrieben —, vollständig durch den Druck zum Gemeingute gemacht würden. Die eine Schrift (ancien fonds 6, Peiresc) ist ein hebräisch-arabisch-samaritanisches Wörterbuch. Das Werk hat nach dem Epigraph den samaritanischen (hebräischen) Titel: המליץ, der Dollmetsch, ein Verfasser scheint nicht genannt zu sein; in drei Columnen enthält es neben einander das hebräische, das entsprechende arabische und das entsprechende samaritanische Wort, Alles mit samaritanischen Buchstaben, doch einige arabische Wörter mit arabischer Schrift. Beendet (תמתה) ist das Buch — wohl seine Abfassung, vielleicht auch die Abschrift — am 10ten Rebi' I des J. 881 der Hedschra = 1476. Mag auch das Buch wirklich erst zu dieser späten Zeit abgefasst sein, so würde es, bei dem festen Beharren der Samaritaner auf dem Ererbten, doch treu genug auch die alte sprachliche Auffassung derselben uns vorführen, und es ist mir unzweifelhaft, dass wir aus ihm sehr viel zur klareren Einsicht gewinnen können, wie die Samaritaner, und zwar zu allen Zeiten, den Pentateuch verstanden haben. Gerade an der Hervorhebung ihrer eigenthümlichen Erklärungen wird es sicher darin auch nicht fehlen. — Die zweite Schrift befindet sich am Ende einer Chronik des Abu'lfath (von S. 270 an, ancien fonds 5, Peiresc) und ist ein Abrégé de la loi mosaïque selon les Samaritains von Abu 'lfaradj ben Ishak ben Kemar, arabisch, gemischt mit samaritanisch, datirt (Abschrift oder Abfassung?) vom J. 930 der Hedschra = 1523. Weiter wird uns Nichts mitgetheilt, nicht einmal der Originaltitel — wenn es einen solchen hat, was doch wohl zu erwarten ist. Aber selbst wenn auch das ganze Buch aus später Zeit herrührte, so bleibt wiederum eine Zusammenfassung des gesetzlichen Inhalts aus dem Pentateuch nach samaritanischer Auffassung für uns von um so grösserem Werth, da wir bis jetzt eine solche noch nicht haben, in ihr aber — wie in dieser Zeitschr. Bd. XX S. 527 ff. nachgewiesen ist — gerade der Schwerpunkt des ganzen eigenthümlichen samaritanischen Wesens liegt und auch hier wieder die neuste Auffassung treu genug die ältere wiedergeben wird. Möchte daher, was vor zwei Jahrhunderten durch wissenschaftlichen Eifer nach Paris gebracht worden, nun endlich auch genügend verwerthet werden!

Auch von den Handschriften des britischen Museums in London habe ich Mittheilungen erhalten durch die Güte des Herrn Prof. Chwolson. Auf einer Reise, die der genannte Gelehrte in diesem Sommer gemacht und auf der er auch London berührte, hat

er Einsicht von den dortigen hebr. und samarit. Handschriften genommen; und theilt er mir über die letzteren Folgendes mit:

„Unter den arabischen Manuscripten des brit. Museums sind einige Samaritanica, die von Interesse sein dürften. Add. N. 19657 (im noch nicht edirten Catal. 1139), ein 1753—4 n. Chr. abgefassten Commentar zum Pentateuche, 312 Bl. in 4., betitelt: كتاب الكاشف عن اسرار المواهب, verfasst von غزال ¹) بن ابي السرور الصفوى اليوسفي المسمى الغزى. Add. N. 19656 (Catal. 1140) 237 Bl. in 4., enthält zwei Werke: 1) fol. 1—28a einen anonymen Comm. zu dem Moses zugeschriebenen und samaritanisch abgefassten Werke كتاب الاساطير, Patriarcharum genealogiam et historiam ab Adamo ad Mosis obitum, in compendium redactam enthaltend; Comm. wie Text unbedeutend. 2) ein Werk von مذهب الشيخ يوسف بن سلامة ابن يوسف العسكري, der 1040 n. Chr. schrieb, enthaltend eine Art von samaritanischem „Schulchan aruch“, in dem so ziemlich alle Punkte behandelt werden, von denen in dem Mischneh Thorah des Maimonides gehandelt wird. Der Titel dieses Buches ist: كتاب الكافي جمع فيه ما يلزم بالمعرفة لكتاب الله موافق. Add. N. 19021 (Catal. N. 1141) ein anderes samaritanisches Werk, betitelt משה אדוני: مولد النبي, verfasst von الشيخ اسماعيل بن بدر بن ابي العز بن رميح, 72 Bl. in kl. 4. Fol. 1—67 (nach dem Catalog): Sermo panegyricus in laudem Mosis prophetae, in quo natura ejus divina gloriatur, natalitia ejus et miracula celebrantur. Der übrige Theil enthält samaritanische Gedichte“. Auch in Beziehung auf diese Werke möchten wir die Aufforderung aussprechen, dass uns Umständlicheres über sie und aus ihnen bekannt werde. Von einigen dieser Schriften zeigen die Verweisungen, die ich im mehrfach angeführten Pentateuchcommentar des Ibrahim aus dem Stamme Jakub gefunden, dass sie unter den Samaritanern grosses Ansehn geniessen. Der صاحب الاساطير wird als Autorität für alle Legenden über die biblischen Personen angeführt; besonders finde ich ihn stark für Chanoch benützt. So berichtet Ibr., Chanoch habe, als er dreizehn Jahre alt gewesen, aus dem ספר האותות, das Adam verfasst, gelernt und bemerkt im Namen des Ṣâḥib Alasatîr, Ch. habe die 24 Schohamsteine kennen gelernt (oder: festgestellt ثقف), von denen zwölf לרחמות, d. h. لايام الرحمات, für die Tage der göttlichen Gnade (nämlich für den Brustschild des Hohenpriesters) bestimmt sind, die andern zwölf לבחירי שבטי בני ישראל, d. h. لخيار اسباط بني اسرائيل.

1) Das ist wohl auch bei Firkowitsch (vgl. a. a. O.) unter גזל, l. גזל vorhanden.

was mir nicht klar ist. Begraben [1]) sei Chanoch, berichtet er ferner im Namen dieses Buches, auf dem Berge Ebal, dem جبل الاحرار. — Auch das Buch des Jusuf العسكري [2]) citirt Ibrahim gelegentlich der Erklärung, warum für einen gestohlenen Ochsen das Fünffache, für ein Lamm das Vierfache zu erstatten ist (vgl. d. Ztschr. Bd. XX S. 566 f.): والشيخ يوسف العسكري له كلام في كتاب الكافي في ذلك في باب قتل النفس من اراد الاطلاع على ذلك يطلبه من هناك. Auch das Mosesbuch von Isma'il ben Ramih ist Ibrahim sehr wohl bekannt. Sogleich bei der Geburt des Moses unterlässt er natürlich nicht von dessen Auszeichnung zu sprechen, sagt dann aber: ومن اراد الوقوف عليها فهي كتاب المولد المنسوب الى المعلم المرحوم الشيخ اسماعيل الرميحي راع فيه الكفاية. Später spricht er darüber, dass die Engel sich bei der Geburt des Moses betheiligt haben; darüber haben sich zur Genüge ausgesprochen Abdallah ben Salamah in einer מימר, auch Abischa b. Pinchas بالمصنف العروف [3]), mit dem Beinamen: „der Verfasser", desgleichen Ibrahim ابن قابص — vergl. oben in der Anmerkung [4]) — und dessen Schüler Isma'il الرميحي in seiner Schrift شرح الاثنتين وسبعين توريت. Diese letztgenannte Schrift ist wohl nicht identisch mit dem Mosesbuche, und wir erfahren hiermit noch von einem andern Werke des Mannes, wenn auch der Titel: Erklärung der 72 Lehren (תורות) unklar bleibt (etwa der 72 nach der Annahme der Mohammedaner bestehenden Secten?). Zugleich lernen wir seinen Lehrer kennen. Auf das Mosesbuch verweist hingegen noch sonst Ibrahim. So berichtet er, dass Abdallah ben Salamah ein Gedicht verfasst habe über die sieben Töchter Jethro's, auch اسماعيل الرميحي صاحب المولد الشريف في خطابه. Später bemerkt er im Namen Markah's, Moses sei 20 Jahre alt gewesen, als er zu Jethro gekommen, und sei 60 Jahre hindurch bei ihm geblieben, dasselbe sage سماعيل الرميحي في كتاب مولد الرسول الشريف. Er fügt dann noch die mir sonst woher nicht bekannte Angabe hinzu, die Propheten seien alle erst

1) Auch unter den Samaritanern sind verschiedene Ansichten über die Stellung Chanoch's. Während Einige behaupten, dass er der zu erwartende التائب, der Messias sei — was auch die Meinung des grossen Lehrers Ibrahim القباصي ist, vgl. aber den noch weiter unten — behauptet Zadakah, er sei gestorben, und der Vfr. des Asatir sagt wie oben.

2) Auch bei Firkowitsch a. a. O., wohl irrthümlich עסכרי.

3) So ist auch in der in dieser Ztschr. Bd. XX S. [illegible] Z. 4 angef. Stelle zu lesen st. المصنف, worauf mich Derenbourg aufmerksam machte.

4) Bei Firkowitsch a. a. O. אברהם קבאצה מבני אבי הנפרש בן והר

nach vollendetem 72ten Jahre zur Stufe der Prophezeiung gelangt, dieser Lebensabschnitt bilde erst die volle Weihe nach Anleitung des Verses 2. Mos. 23, 26: die Zahl Deiner Tage will ich voll machen, wo das Wort אמלא an Zahlenwerth 72 betrage! واعلم ان الانبيا عليهم السلام ما كانو يبلغو لدرجة النبوة الا من بعد الاثنين وسبعين سنة وصاعدًا من بلاغة في العمر بدليل قوله تعالى את מספר ימיך אמלא . . . واعلم ان ترجمة אמלא اثنين وسبعين. Bei Moses ist dies jedoch nicht der Fall gewesen.

Während nun die Schriftsteller, deren Werke das britische Museum aufbewahrt, so auch anderweitig vielfach genannt werden, so ist auch der Eine, dessen Werk in Paris liegt, noch sonst zu finden, wenn nämlich der Name desselben berichtigt wird. Der Catalogist nennt ihn Abulfaradj b. Ishak b. Kenar; meine Vermuthung, dass Kethar zu lesen ist (كثار st. كنار), finde ich eben beim Nachschlagen in Vilmar's Ausgabe von Abulfath's Chronik vollkommen bestätigt. Vilmar hat nämlich das Pariser Manuscript der Chronik beschrieben (S. XI) und bemerkt, dass am Ende von S. 270—462 (wir erfahren hiermit auch den Umfang des Werkes) beigeschrieben sei, und zwar von derselben Hand, eine dogmatica (?) legis Mosaicae adumbratio, deren Vfr. (scriptor!) ابو الفرج ابن اسحق ابن كثار sei. Derselbe Schriftsteller ist nun auch schon in dem Zusatze, welcher sich im Pariser Codex der Chronik findet und den Vilmar gleichfalls hat abdrucken lassen, einmal genannt, und zwar S. 180 unter dem Namen نفيس الدين ابو الفرج ابن كثار. Es wird dort nach ihm ein altes, sehr mildes Urtheil über Mohammed mitgetheilt, nämlich בחסד גבר טב מהימן באזה מיטב לכל עבדיא. Auch der Commentator Ibrahim kennt ihn und führt ihn vielfach an. So wird seiner gedacht in der über Joseph handelnden Stelle des Segens Jacobs mit dem Namen: نفيس الدين ابي الفرج ابن كثار في شرح אם בחקותי, ein ander Mal wieder als ابو الفرج ابن كثار وهو الملقب بنفيس الدين. Am Ende dieses Cap. 49 der Genesis bemerkt Ibrahim, ימות und ויגוע bedeute eines und dasselbe; wenn beide Ausdrücke dennoch zuweilen vereinigt vorkommen, so sei dies eine Erweiterung der Redeweise, dasselbe gelte von ואספו ואקבצו (soll wohl heissen: האספו והקבצו vrgl. V. 1 und 2), welche beide Worte „einsammeln" bedeuten, ohne dass in ihrer Zusammenstellung eines dem andern etwas Neues im Sinne hinzufüge. Andere aber behaupten, es gebe keinen überflüssigen Ausdruck in der H. S., eine jede Wiederholung durch scheinbar dasselbe bedeutende Worte drücke immer etwas Besonderes aus. So werde מות von allen Menschen, ja selbst vom Thiere gebraucht, גוע nur von den Edleren unter den Menschen. So werde אסף von Solchen gebraucht, die an einem Orte zerstreut leben, קבץ aber von solchen, die weit-

getrennt an verschiedenen Orten sich befinden, was die Stelle 5. Mos. 30, 4 beweise. Darüber habe Nefis eddin ibn Kethar eine besondere Abhandlung:

وانما تغاير اللفظ هو اتساع في اللغة كما ذكرنا ولذلك ورد امثال منها قوله ויאספו ויקבצו فلا يفيد تغاير هذا اللفظ سوى الاجتماع وقال بعضهم نعم له فائدة ولا كلمة في الكتب القدس وردة بالتكرير الا ولها فائدة مخصوصة بها فاما قوله וימת اي ومات هذه كلمة مستعملة في موت كل شي من ناطق وصامط (وصامت .l) واما كلمة ויגוע اي وتوفا لا تقال الا في حق اشراف الناس هذا عن וימת ויגוע اي ومات وتوفا وايضا (واما .l) معنى ויאספו ויקבצו نعم انها ترجمة واحدة ترجموها المترجمين ولاكن تترجم ايضا اجمعو وتجمعو الاولة رمز الى الدولة الاولة اجمعو الى الناس حاضر في مكان واحد والثانية وتجمعو الى الناس مفرقين في امكنة عديدة وهذا القول يوافق قوله تعالى משם יקבצך יהוה אלהיך ... وفي هذه المعاني كلام مفرد للشيخ نفيس الدين ابن كثار...

Diese Unterscheidung der Synonyme ist nicht ohne richtiges Sprachgefühl vorgenommen [1]), wenn sie auch nicht auf alle Stellen streng angewendet werden kann; so wird גוע bei der überschwemmenden Fluth von allen lebenden Wesen gebraucht (1 Mos. 6, 17 u. 13, 21) und אסף von weithin Zerstreuten Jes. 11, 12. Uns ist es zunächst hiebei um die Auffindung unsers Ibn Kethar zu thun. — So berichtet Ibr. ferner später نفيس الدين ابن الحكيم (? ابو الفرج) ابن كثار habe ausführlich gehandelt über die grosse Anzahl, zu der die Israeliten während der kurzen Zeit ihres Aufenthalts in Aegypten herangewachsen seien. Auch über den Gottesstab, welcher in der Hand Mosis gewesen, wird seine Ansicht mitgetheilt, und da heisst er Nefis eddin Ishak ben Kethar.

Wenn alle die hier mitgetheilten Stellen sich in dem „Auszug des mosaischen Gesetzes", welcher in Paris befindlich ist, vorfinden sollten, so wäre die Angabe über Titel und Inhalt nicht ganz genau, denn er behandelt in ihnen mehr Sprachliches und Geschichtliches. Aber auch der Titel, wie er an einer Stelle bei Ibrahim lautet, ist an sich unklar und stimmt nicht recht mit den Angaben des franz. Catalogs und Vilmars. „Die Erklärung zu אם בחקתי" bedeutet wohl: zum letzten Abschnitte des Leviticus von 26, 3 an, und es dürfte demnach eher zu vermuthen sein, Ibn Kethar habe überhaupt einen Pentateuch-Commentar geschrieben. — Auch das

1) In Betreff von גוע bemerkt dasselbe die bab. Gemara Baba bathra 16, b, vgl. Nachmanides 25, 17, und jedenfalls ist diese Annahme richtiger als die umgekehrte des Abraham Bedarschi in Chotham Tochnit S. 96. Hingegen macht dieser denselben Unterschied zwischen אסף und קבץ, vgl. das. S. 21.

wird klar, dass das Datum des Pariser Exemplars sich lediglich auf die Abschrift beziehen kann, während das Buch selbst weit älter ist.

Jedoch verlassen wir nunmehr die bibliographische Mittheilung, die nur vom Vrf. und vom Titel des Buches handeln kann und sich in Betreff des Inhalts auf schwache Vermuthungen beschränken muss. Von neuen Erscheinungen sind, soweit mir bekannt, nur drei liturgische Lieder von Markah, Pinehas und Abischa zu verzeichnen, welche von Heidenheim im ersten Hefte des dritten Bandes seiner „Vierteljahrsschrift für deutsch- und [1]) englisch-theologische Forschung und Kritik" S. 96—118 veröffentlicht sind. Jenen abenteuerlichen Einfall zu bekämpfen, wonach Markah im vierten nachchristlichen Jahrhundert gelebt habe, ist eine unnütze Arbeit. Zum Ueberflusse widerspricht dem die Form seines Gedichtes selbst. Es ist in vierzeiligen Strophen abgefasst, von denen drei Glieder, nämlich 1, 2 und 4, unter einander reimen, während für das dritte derselbe Reim sämmtliche Strophen verbindet. Ist schon der Reim kaum im vierten Jahrhundert bei den Samaritanern zu erwarten, so noch um so weniger der Mowascheh, der von den Arabern erst im 9. Jahrh. eingeführte Gürtelreim, noch dazu in dieser seltsamen Form, dass ein Mittelglied ihn bildet; diese Künstlichkeit ist das Product einer späten Zeit. Der Mowascheh ist — wie überhaupt der samaritanische Reim — freilich unbeholfen genug hier angewendet; es bildet ihn bloss der Buchstabe Schin. Ausserdem aber bilden die Anfänge der vier Zeilen der ersten Strophe — wie Hr. H. richtig erkennt — den Namen des Verfassers מרקה; dass im 4. Jahrh. die Samaritaner bereits das Akrostichon bei ihren liturgischen Dichtungen gebraucht hätten, ist kaum glaublich. Die Frage über den Gebrauch des Akrostichon wird für die zu jener Zeit weit schöpferischere syrische Literatur an einem andern Orte noch an uns herantreten. Auch das zweite Lied trägt den Namen seines Vfrs. פינחס, akrostichontisch und zwar an der Spitze seiner fünf ersten Strophen, die vier Glieder einer jeden seiner Strophen reimen unter sich, und die Aufmerksamkeit auf den Reim bestätigt uns theils bereits sonst gemachte Wahrnehmungen und bietet theils Handhaben zur Berichtigung des überhaupt sehr incorrect abgedruckten Textes. In der 12ten Strophe nämlich (S. 104) bietet die zweite und dritte Zeile den Reim מה, dennoch enden die erste und vierte beide mit dem Worte יהוה. Erinnern wir uns jedoch, dass die Samaritaner das Tetragrammaton שמא „der Name" aussprechen, so ist der Reim vollkommen hergestellt. In der 14ten Strophe (das.) begegnen wir auf den drei letzten Zeilen der Reimsylbe מי oder אי in [illegible], die erste jedoch schliesst mit dem Worte [illegible]. Das ist unmöglich; es muss entweder [illegible]

---

1) So lautet vom dritten Bande an der Titel statt des frühern: Deutsche V. f. englisch etc.

oder רחים, wohlwollend, gnädig, gelesen werden. In der letzten Strophe, 21 (S. 106) schliessen drei Zeilen mit dem Worte יהוה; wenn die dritte Zeile mit אמריה schliesst, das Hr. H. ganz wider alle Sprachregel mit: ich sagte, übersetzt, so stört das Wort den Reim und giebt auch keinen Sinn. Es ist offenbar in zwei Worte zu theilen: אמר יה, alle Zeilen schliessen nun mit dem ganzen oder getheilten Gottesnamen, der שמה ausgesprochen wird, und die Uebersetzung lautet nun: und ehrfürchte Deine Vorfahren, von denen Gott (in der Bibel) sagte: Und das Volk fürchtete Gott. — Das dritte Lied hat wiederum das Akrostichon des Verfassers, אבישע, in den vier Zeilen der ersten Strophe, indem die dritte Zeile die beiden Buchstaben שע zugleich hat; die drei ersten Zeilen einer jeden Strophe reimen unter sich, während der Reim der vierten Zeile durch das ganze Lied hindurchgeht, wiederum mit blos einem Buchstaben, Resch!

Sehr störend sind die vielen Schreib- oder Druckfehler, durch welche א und ה, ב, כ, ם und ־ udgl. mit einander verwechselt sind; meistens freilich erkennt man dieselben aus der beigegebenen Uebersetzung. Zuweilen ist aber auch diese dem Schreibfehler gefolgt — mag dieser nun bereits in den Codex eingeschlichen sein oder von Hn. H. herrühren , und da können wir ihn nur durch Conjectur errathen. In Markah's Lied heisst es VIII, 4 (S. 98): וירוח אבן צרותיכון; das übersetzt H.: und er erleichtere (o möge es wahr werden) euere Bedrängniss, und in einer Anmerkung meint er, אבן sei eine spätere Einschaltung. Es ist vielmehr תמן, dort, zu lesen, nämlich in den Häusern, von denen früher die Rede war: und er erweitere dort eure Engen, Bedrängnisse. Im Liede des Pinchas heisst es XIII, 1. 2 (S. 104): יתהלל אלהינו האל בכל, ובכל לאל. Das übersetzt Hr. H.: Gepriesen sei unser Gott, der Gott, in Allen und durch Alle, der Gott. Abgesehen von der schleppenden Redeweise, wie kann לאל der Gott heissen? Offenbar ist אלל oder הלאל, Lob, zu lesen: Es werde gepriesen unser Gott, die Allmacht, durch alle verschiedenen Arten von Lob. In Abischa's Lied lesen wir bei der Aufzählung der ägypt. Plagen, V, 1 (S. 108): וערב כבר סגי לספר nach H.: „und schwerer Arob, genug um seiner zu gedenken", als stände לזכר, und dabei ganz sinnlos; man lese מספר, und Gethier zahlreich, zu viel zu zählen d. h. um gezählt werden zu können. In der 11ten Strophe (S. 112) heisst es: Heil Ihr, wenn Du aufmerkst, Israel, die ihr beobachtet (שמורי wie XII, 1) das Gebot Gottes דאתבחרת על יד הנבי המסגל, H.: welches durch den auserkornen Propheten offenbart wurde. Allein wieso soll דאתבחרת diese Bedeutung haben? Wahrscheinlich ist דאתכרת zu lesen und an die Phrase כרת ברית gedacht, der Bund, welcher geschlossen wurde.

Auch wo der Text richtig ist, fehlt es nicht an Uebersetzungsfehlern; ich will jedoch bloss auf einiges Wichtigere aufmerksam machen. Markah stellt in der fünften Strophe (S. 96) die ägypti-

schen Plagen zusammen: Schlange, Blut, Frösche, Ungeziefer, Gethier und Pest לברע, Geschwüre, Hagel im Feuer, Heuschrecken und Finsterniss למה ירע, und darauf folgt das Sterben der Erstgeburt. Hr. H. lässt die im Original hier aufgenommenen Wörter unübersetzt, meint, sie gäben keinen Sinn, sie scheinen ihm (wohl von einem Abschreiber) „zugefügt zu sein, um den Raum auszufüllen“. Diese seltsame Aushülfe ist durchaus falsch, denn gerade diese Worte enthalten den Reim der zweiten und vierten Zeile. Das erste Wort ist nun ganz einfach; לברע heisst nämlich nicht, wie Hr. H. meint: zum Bösen, sondern: unten. Es ist allerdings ein Reimflickwort, giebt aber doch den Sinn, dass die vorangegangenen Plagen alle die Erde betrafen — was freilich nicht so recht von der Pest gilt —, während die folgenden mehr in der Luft sich befanden oder von dort herabkamen. Schwieriger sind die Worte למה ירע, sie scheinen auf 2. Mos. 10, 23 anzuspielen und von der Finsterniss auszusagen: so dass man nicht erkannte (Einer den Andern). — Hierbei macht übrigens bereits Hr. H. auf den interessanten Umstand aufmerksam, dass die Verwandlung des Stabes in die Schlange mit zu den Plagen gerechnet wird, wie es denn auch in Abischa's Lied III, 4 (S. 108) ausdrücklich heisst: אותות מספרם אחד עשר „Zeichen, deren Zahl elf ist“. Hier zeigt sich wieder, wie die Samaritaner mit weit grösserer Consequenz das Ausgleichungsverfahren ausgeführt haben als die Juden. In meiner „jüd. Zeitschrift für Wissenschaft und Leben“ Bd. IV S. 31 f. habe ich nämlich nachgewiesen, dass die Verwandlung des Stabes zur Schlange ursprünglich bloss zur Beglaubigung des Moses vor den Israeliten bestimmt war und ebensowenig wie das Zeichen mit der aussätzig und wieder gesund werdenden Hand vor Pharao vorgenommen werden sollte (vgl. 2. Mos. 4, 1—8). Erst später nahm man an, dass das Zeichen vom Stabe, und zwar dieses allein, auch vor Pharao wiederholt wurde und fügte demgemäss die Stelle 7, 8—12 ein. Dem entsprechend zählten denn auch die Samaritaner elf Zeichen; war auch die Verwandlung des Stabes in eine Schlange keine Plage, so blieb sie doch ein Wunderzeichen. Die Juden jedoch bleiben bei den ursprünglichen עשר מכות, die sie nicht bloss als solche, sondern auch als עשרה נסים, die zehn Wunder in Aegypten bezeichnen (Aboth 5, 5), und der alte Lehrer Juda giebt gerade in der Agadah die Abkürzungsformel דצך עדש באחב (die Anfangsbuchstaben der zehn Plagen) an, um der Meinung, es seien elf zu zählen, wie die Samaritaner thun, entgegenzutreten.

Wenn Moses dann XII, 3 (S. 104) קטף כל נשמה genannt wird, so heisst dies natürlich nicht „der Sprössling aller Seelen“, sondern: der Balsam, die Würze aller Seelen. Ferner kann XIV, 1 (das.) (l. רחום vgl. oben) יתודי אל רחום nicht übersetzt werden: der barmherzige Gott machte bekannt, sondern: es werde Dank dargebracht dem u. s. w. Bei der Aufzählung der Plagen sagt Abischa nach der Erwähnung der Pest VI, 2 (S. 110): ואשבות

מופת השחין. Was ist ואשבות? H. conjicirt ואשפות mit Pe, und übersetzt: Und der Staub, das Wunder des Aussatzes! Der Strich jedoch über dem Waw lehrt, dass dasselbe als Consonant zu lesen ist, also בְּוָת, wie, אשבות ist wohl zusammengesetzt aus אֲשֶׁר בְּוָת und bedeutet: dessgleichen, ebenso. — Indem ich Untergeordnetes übergehe, möge nur noch ein oft wiederkehrender Ausdruck ins Auge gefasst werden. Die letzte Strophe im Liede Merkah's S. 98 lautet: תנים יומה לך את עם רם, לזה המועד הרם, was H. übersetzt: Einen Tag gebe er (Gott) dir, o hohes Volk, an diesem hohen Feste u. s. w., ebenso im Liede des Pinehas (S. 106) תנים יומה את עם יהוה, wo wieder H.: Tage gebe er dir, o Gottesvolk! Einen solchen Schluss finden wir noch in vielen Liedern. Ein anderes Pessachlied des Pinehas, das in Heidenheim Bd. I mitgetheilt ist, schliesst (S. 118): ich Pinehas, Knecht Gottes und euer Priester, sage euch: תנים יומה מאה שנה בחייכם, wo H. übersetzt: wünsche euch hundert Jahre lang zu leben, und in der folgenden Strophe: תנים יומה בשלמה, בזה מועד הפסח übersetzt er: er gebe euch friedliche Tage an diesem Passahfest. Ein anderes Lied schliesst (das. S. 430): תנים יומה הדים, Uebers.: gebe (er euch) freudige Tage, das des Nenah ben Markah (das. 437): תנים יומה, בני עמה, ברן יומה, Uebers.: Gieb Tage den Söhnen des Volkes an diesem Festtage, das des Meschalmah aus Daphne (das. S. 442): תנים יומה, לך את עמה, בשלמה, Uebers.: Möge er dir Tage (gewähren), Dir, o (mein) Volk in Frieden, und der Gruss, mit dem Abischa die Erzählung seines Traumes beginnt, lautet (II S. 82): eure Jahre mögen beglückt sein von Gott ותנים יומה מאה שנה, Uebers.: und hundert Jahre zutheilen. Man ersieht aus der hier gegebenen Zusammenstellung, dass zur richtigen Auffassung die Erklärung des Wortes תנים entscheidend ist. Dieses nun ist offenbar nicht von נתן, geben, wie H. meint, sondern von תנה, wiederholen, abzuleiten und bedeutet demnach als Wunsch: Wiederholungen oder adverbialiter: wiederholentlich, also durchgehends ist zu übersetzen: wiederholt, d. h. noch recht oft komme euch dieser Tag, zuweilen mit dem Zusatze: zu dieser Festzeit, oder: noch hundert Jahre während eures Lebens. Davon wird dann auch ein Verbum תנה wieder gebildet: den Wunsch einer solchen Wiederholung aussprechen, wie wir es in dem Liede bei Heid. I S. 115 lesen: ויתנה כל אחד אחיו מאה שנה בחייך את אדוני בטוב, und Einer wünsche dem Andern die öftere Wiederkehr: (noch) hundert Jahre während Deines Lebens (möge der Tag sich wiederholen), mein Herr, im Guten!

Herr Dr. S. Kohn, dessen Schrift: de Pentat. Samarit. u. s. w. in unserm vierten Artikel besprochen worden (vgl. Bd. XIX S. 611 ff.), hat im diesjährigen Bande der Franckel'schen Monatsschrift eine Abhandlung begonnen: Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexikographie. Da dieselbe jedoch noch nicht zu vollständigem Abdrucke gelangt ist, so verschieben wir deren Besprechung bis zum Zeitpunkte, da sie uns vollendet vorliegen

wird. Mögen uns bis dahin noch andere reiche Stoffe zugeführt werden!

Nachschrift vom 27. Jan. 1867. Ueber das Abrégé de la loi Mosaïque des Ben-Kethar, welches in Paris liegt, entnehme ich einer Mittheilung des Hrn. Dr. J. Derenburg daselbst folgendes Nähere, das aber sehr wenig tröstlich ist: „Die Handschrift ist leider unvollständig in der Mitte und am Ende, der grösste Theil dessen was wir besitzen, leider scholastischen Inhaltes, bezieht sich auf die bekannten Mutakallemun-Fragen mit der Prätension, immer die Grundsätze durch den Verstand und من الشريعة zu beweisen. Er kennt die Aufstellung von 613 Geboten mit der Vertheilung in 365 Verbote und 248 Gebote, von denen erstere den Tagen des Sonnenjahres, diese der Anzahl der Glieder entsprechen sollen; er kennt ferner die Distinction zwischen den Gesetzen, die an Zeit und Ort geknüpft, und solchen, die davon unabhängig, allgemeingültig sind. — Alles in Uebereinstimmung mit den Angaben der Rabbinen". Hr. Dr. D. giebt die Hoffnung, dass er über das Buch, soweit es ihm vorliegt, eine ausführliche Notiz im Journal asiatique erscheinen lassen werde.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Einige Bemerkungen zu des Herrn Dr. Merx Erklärung der Inschrift von Umm-el-'Awâmîd I.

(Bd. XXI, S. 477 ff.)

Von

Prof. Dr. M. A. Levy.

Es hat uns freudig überrascht einen neuen Arbeiter auf dem Gebiete der phönizischen Wissenschaft in Herrn Ad. Merx gefunden zu haben. Der genannte Gelehrte hat in dieser Zeitschrift (XXI, S. 477) die Inschrift von Umm-el-Awamid einer neuen Untersuchung unterzogen und ist zu Resultaten gelangt, die ganz und gar von seinen Vorgängern abweichen. Er kennt als solche nur Renan und den Unterzeichneten, es ist ihm aber entgangen, dass der erstere eine zweite Erklärung [1]) gegeben hat, nach dem Versuche Bargès' [2]) und meiner Erklärung. Ausserdem sind noch von anderer Seite kurze Bemerkungen über dieselbe Inschrift veröffentlicht worden [3]), die ebenfalls Herrn Merx unbekannt geblieben sind. Alle Erklärer aber sind vollständig mit der von Renan gegebenen Entzifferung einverstanden, bis auf Einzelheiten, welche Herr Bargès und wir berichtigt, und die auch zum Theil den Beifall Renan's in seiner zweiten Erklärung gefunden haben. Eine ganz andere Lesung und Erklärung jedoch versucht Herr Merx, welche, wie wir gleich hinzuzusetzen uns gedrungen fühlen, uns ganz und gar verfehlt zu sein scheint. Herr Merx hat die Lesung nicht nach dem Originale, das wir kürzlich zu prüfen Gelegenheit gehabt haben, sondern nach der ziemlich misslungenen Photographie des Journal Asiatique zu Stande gebracht, und so dürfen wir uns nicht verwundern, wenn Resultate

---

1) Addition au mémoire de M. Renan sur les inscriptions d'Oum-el-Awamid. Journal asiatique, Nov.-Déc. 1863, p. 517 fg.

2) Daselbst Août-Sept. 1863, p. 161.

3) Études religieuses ... des Pères de la Compagnie de Jésus X, Nov.-Déc. 1863 par Bourquenoud; ferner Ewald: Abhandlung über die grosse karthagische Inschrift, Göttingen 1864, p. 36 u. O. Blau in dieser Zeitschr. XIX, S. 353. Den letztern Gelehrten nennt Herr Merx in seinem „Archiv für wissenschaftliche Forschung" I. S. 109.

ans Licht gebracht worden, von denen der ursprüngliche Verfasser keine Ahnung gehabt haben konnte.

Nach allen Erklärern handelt die Inschrift (um das Allgemeine hervorzuheben) von einem Weihegeschenk, bestehend aus einem Thore und den Thüren, das ein gewisser Abdelim in dem und dem Jahre gebaut habe; nach Herrn Merx aber soll der Abdelim „ein Thor und den Doppelvorhang für die Baaltis bestimmt und auf seine Gesammtkosten 180 Bamoth (Höhen) dem Herrn Milkom und 243 Cisternen dem Volke von Tyrus erbaut haben, für (die Heilung des) Beines seines Vaters“.

Wie schon gesagt, wir haben in dem Museum des Louvre kürzlich die Inschrift des Originals geprüft und können die Versicherung geben, dass unsere Copie, welche wir in unsern phönizischen Studien (Heft III) veröffentlicht haben, ganz mit demselben übereinstimmt; kleine Abweichungen, die jedoch auf die Lesung ohne Einfluss sind, können wir dabei ausser Acht lassen. Daher kann der Anfang von Zeile 3 mit Herrn Merx nicht בן לבנא דן[1]) etc. gelesen werden, sondern nur בפלג לארך; ebenso der der folgenden nur אשלם‥‥‥‥בשת. Dies בשת, aus dem Herr M. במת „Höhen“ macht, kann gar keinen Anstoss erregen in der Bedeutung „im Jahre“, es findet sich in dieser Contraction nicht nur „auf den Münzen von Marathus, Aradus etc. Gesen. Mon. Tab. 35. 36 aus dem Bedürfniss den Raum zu sparen“, sondern auch auf Steininschriften z. B. Carth. 11 „שת ארנבעל[2]) ונרעשתרת“, ferner Melit. 2 „בשת חנבעל“, Sidon II, Z. 1 (s. unsere phön. Stud. III, S. 26) und Sard. triling. Z. 3 (s. das. S. 40 und diese Zeitschr. XVIII, S. 53 fg.)[3]). Somit sind die „Höhen“ fortgeschafft und werden auch die Gruben nicht bestehen können. Abgesehen davon, dass שת (=שית) nimmermehr „ausgemauerte Cisternen“ sein können, deren Abdelim nicht weniger den Tyriern, als 243 gebaut haben soll, so giebt der Text ganz deutlich „שת“ Jahr. Somit ist offenbar eine doppelte Aera in unserer Inschrift vorhanden, deren Ausgleich und Bestimmung freilich noch nicht ganz klar ist, deren Existenz aber doch nicht geleugnet werden kann. Vollends ist uns ja לארן מלכם als Aera nach unserer Erklärung der grossen sidoni-

---

1) Dies Wort vom Stamme דין soll nach Herrn M. bedeuten: „er hat bestimmt“, aber im Hebräischen findet sich für dies Wort nie eine solche Bedeutung, und das Phönizische soll doch mit dem Hebräischen nach Herrn M. ganz übereinstimmen.

2) So lesen wir jetzt diese Zeile.

3) Was Herr M. mit seiner Bemerkung S. 478 sagen will „in der Ztschr. XVII, S. 110, wo Levy falsch שנין hat“ ist uns unerklärlich. Ein solch absprechendes Urtheil sollte doch irgend wie motivirt sein. An dem angef. Orte ist im Gegensatz nicht שנין, sondern שנת zu lesen, was Jeder, der nur eine geringe Uebung in der Lesung palmyrenischer Schrift hat, zugestehen wird. Ohnehin passt auch שנת vollkommen vor der Jahreszahl, und ist nicht auf die Lebensjahre zu beziehen.

schen Inschrift (s. phön. Stud. I, 43 vgl. auch das. III, 35) nicht mehr ganz fremd ist. Endlich steht im Original Z. 7 nicht אבני (nach Herrn M. = אבני „mein Vater"), sondern ארני, so dass in unserer Copie nicht „stark zu Gunsten dieser Lesart nachgeholfen ist". Uebrigens wird binnen Kurzem ein deutliches Abbild der Inschriften von Umm-el-'Awâmid erscheinen in dem grossen Werke von Renan „Mission de Phénicie" und jeder Leser, den es interessirt, kann sich überzeugen, ob Herr Merx wohl gethan hat nach der unvollkommenen ersten Copie die Deutung zu versuchen. Auf einzelne Punkte der Erklärung wollen wir an diesem Orte nicht weiter eingehen, es wird sich dazu bald eine andere Gelegenheit finden. Jedenfalls wird es mir Herr M. nicht verargen, wenn ich einstweilen die Wörter S. 487, mit denen ich mein phön. Wb. bereichern sollte, aufzunehmen Anstand nehme, bis auf das דל, das ich jedoch noch immer nach der Auffassung von Renan = Thür nehme und nur aus Versehen übergangen habe; ebenso ist es mir mit den Worten חבר (חברן Mass. Z. 19) und צרעת das. Z. 3. u. 5. ergangen [1]; dagegen ist der erste Artikel עתר S. 39 zu streichen. Sonst ist auch durch neuere Funde manches neue Nom. prop. nachzutragen, was ich später nachzuholen gedenke.

Proben neuerer gelehrter Dichtkunst der Araber.

Mitgetheilt von

Dr. G. Rosen.

(Vgl. Bd. XX, S. 589 ff.)

VI. Vom Imam Scheich Muhammed As'ad, ein Lugz über eine Schwierigkeit des islamitischen Erbrechts.

يا سيّدى مفتى العراق وبدرها   أفديك لتمّ الراحتين مسلّما

لبك سمعت بماجدكم فهويتكم   ووجدت بعدًا ما سمعت وأعظما

---

1) Vgl. Geiger, Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. und Leben II, S. 286. Auf das fehlende צרעת bin ich durch Herrn Blau (s. diese Zeitschr. XIX, 356) aufmerksam gemacht worden. Die übrigen daselbst aufgezählten Wörter, die Aufnahme finden sollten, muss ich als zweifelhaft noch heute ausschliessen. Unbegreiflich bleibt mir jedoch der Vorwurf desselben Gelehrten, dass ich Melit. 2. הדר בת עלם קבר nach Gesenius, נגד (jedoch als sehr zweifelhaft!) nach Meier und בלח nach eigener Erklärung genommen hätte. Die vier ersten Worte kann Niemand anders deuten, und wenn ich für das übrige Schwerverständliche mich nach andern Erklärungen umgesehen, so habe ich nur gethan, was alle Interpreten thun. Dass „נקי ganz fehlt" rührt daher, weil mir die Lesung und Deutung dieses Wortes nicht genügend aufgehellt zu sein scheint.

وحقارتي منعت مباشرتي فِنا ... أجَمٍ به ليثُ الرجال تهجّما
فأرومُ منك جوابَ ما ألغزتُ في ... فنّ الفرائض منّةً وتكرّما
إن كنتَ في فنون الشريعة ماهرا ... بل في العلوم جميعها بحرا طما
مَهْلًا وعطفًا أشتهي أن أرتوي ... من بحرِ نيلك ما يزول به الظما
عوّدتَ أهلَ العصر غضًّا عن جنًا ... فلذا سألتك خاضعا متعلّما
ورثتْ مع أمٍّ جدّةٌ نصفا ولم ... يكُ مانعٌ في بنتها كي تعدما
ومن العجائب أنّهم فرضوا لها ... مع بنتها نصفَ الجميع منهما
والأمُّ نالت سدسَها مع إخوة ... للميت حازوا ثلثهم وبكوا بما
فأمننْ لأسعدَ بالجواب تفضّلا ... إذ كنتَ في كلّ العلوم مقدّما
واعذرْ فتى بهوى علاك قاصرا ... أو ناظما فالمدحُ بذرك يعقما
لا زلتَ للطلّاب بدرا نيّرا ... دومًا تحلّ المشكلات معظّما
وحباك ربّك رفعةً ومهابةً ... عدا وطِبْ بكمالِ عزٍّ واسلما

Uebersetzung.

O Herr, Mufti und Mond von Irak [1]), mit einem Kuss auf deine beiden Hände bringe ich dir meinen Gruss dar.

Schon früher hörte ich von deiner Grösse und liebte dich; später lernte ich selbst kennen was ich gehört, und noch weit mehr.

Aber meine Niedrigkeit hielt mich ab, tollkühn die Umgebungen des Röhrichts, wo der Löwe unter den Männern hauste, zu betreten.

So trage ich nun Verlangen, du wollest aus Güte und Gnade ein Räthsel von mir über das Erbrecht lösen.

Du bist ja im Entscheiden nach göttlichem Gesetze wohlbewandert, ja ein überfluthendes Meer in allen Wissenschaften.

Mit Vergunst, von dem Meere deiner Wissensspenden [2]) möchte ich trinken, meinen Durst zu löschen.

---

1) Der Angeredete, der Mufti der Hanefiten von Bagdad, ein in dem Rufe grosser Gelehrsamkeit stehender Mann, hatte vor einigen Monaten, von seiner Pilgerfahrt nach Mekka heimkehrend, auch Jerusalem besucht, woselbst er von den hanefitischen Ulemâ mit grosser Ehrerbietung aufgenommen wurde. Scheich As'ad hatte ihn nicht besucht, war aber später mit ihm in der Akṣâ-Moschee bekannt worden, und überreichte ihm in Folge dessen die vorliegende Dichtung. Eine Beantwortung derselben ist bis jetzt nicht eingegangen.

2) Der Ausdruck بحر نيلك, zunächst بحر نَيْلك zu lesen, enthält eine تورية (Amphibolie), indem er in Schrift und Aussprache an den Nil, den Strom der Ströme für den Araber, erinnert.

An Nachsicht gegen Fehler hast du deine Zeitgenossen gewöhnt; darum frage ich dich demüthig und lernbegierig.

Eine Grossmutter erbte noch bei Lebzeiten der Mutter die Hälfte der Verlassenschaft (ihres Enkels), ohne dass hinsichtlich ihrer Tochter ein Behinderungsgrund vorhanden gewesen wäre dass diese (ihres Antheils) hätte verlustig gehen müssen.

Es ist aber doch verwunderlich, dass die Rechtsgelehrten ihr (der Grossmutter) noch bei Lebzeiten der Mutter die volle Hälfte des Ganzen zusprachen.

Die Mutter erhielt ihr Sechstel neben einigen Brüdern (Geschwistern) des Verstorbenen, die ihr Drittel bekamen und blutige Thränen weinten [1]).

Nun gewähre aus besonderer Gnade dem As'ad [2]) eine Antwort, da du in jeglichem Wissen an der Spitze stehst,

Und entschuldige einen Mann, der deine Rede liebt, in gebundener wie in ungebundener Form. So schenke uns deine Perlen, in welcher Weise es auch sei.

---

1) Das Räthsel erklärt sich folgendermassen. Der Erblasser Zeid ist der Sohn des 'Amr von seiner Enkelin Zeinab, der in seinem Hause lebenden Tochter seiner Tochter Chadîğe. Nach islamitischem Recht unterliegt es keinem Zweifel, dass Zeid, in 'Amr's Harem geboren, dessen rechtmässiger Sohn ist; ja es wird der greise Erzeuger wegen der Umarmung seiner Enkelin sogar mit muthmasslicher Unwissenheit entschuldigt, und nur die letztere trifft der Vorwurf der Blutschande. Nach 'Amr's Tode hatte Zeid von ihm den ihm zustehenden Vermögensantheil ererbt; seine Mutter Zeinab war inzwischen anderweit verheirathet worden und hatte mehrere Kinder geboren. Unter diesen Verhältnissen stirbt Zeid, und hinterlässt ausser seiner Mutter Zeinab und deren jüngern Kindern, die Chadîğe, welche von mütterlicher Seite seine Grossmutter, von väterlicher dagegen seine Halbschwester ist, in dieser letzteren Eigenschaft, als Schwester und zwar einzige, des Erblassers erbt nun die Chadîğe die Hälfte des Vermögens nach der Koranstelle Sur. 4, 12: وإن كانت واحدة فلها النصف — Die Mutter ist zwar nicht durch einen legalen Verhinderungsgrund, etwa als Sklavin oder Idiotin (a. a. O. ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) von der Erbschaft ausgeschlossen; aber sie war nicht die Gattin des Vaters ihres Sohnes, und ausserdem lastet auf ihr der Vorwurf zu dem Incest Anlass geboten zu haben, weshalb sie nur ein Sechstel, als den ihr unter allen Umständen zustehenden Pflichttheil erhält: a. a. O. ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد, ferner ebenda. فإن كان له إخوة فلأمه السدس. Den Rest, nämlich $^4/_{12}$, nach Abzug der $^6/_{12}$ für die Chadîğe und des $^1/_6$ für die Zeinab, erhalten, über die Ungunst des Gesetzes jammernd, die mütterlichen Halbgeschwister des Zeid.

2) لأسعد kann auch als Conjunctiv: „damit ich glücklich werde", gefasst werden: die Anbringung solches Doppelsinns wird ebenfalls تورية genannt.

Mögest du den Wissenschaftsbeflissenen unwandelbar ein leuchtender Mond sein, stets als hochgepriesener Gelehrter Schwierigkeiten lösend;

Möge dir dein Herr (Gott) hohes Ansehn und ehrfurchtgebietende Würde verleihen! Also geschehe es; erfreue dich vollkommener Ehre und bleibe wohlbehalten!

Paläographische Kleinigkeiten

von

Dr. J. P. N. Land in Amsterdam.

1. Die Inschrift des Maḳâm Ibrahîm in Mekka.

Dass Dozy in seiner Schrift: „die Israeliten in Mekka" trotz des glänzendsten Scharfsinns doch nur ganz unhaltbare Resultate zu Tage gefördert hat, dürfte jetzt kaum noch Jemand in Zweifel ziehen. Dennoch giebt es wenigstens zwei unter den dort aufgestellten Behauptungen, welche soviel mir bekannt, bis heute unwiderlegt blieben; nämlich die des nicht-arabischen Ursprungs gewisser zum mekkanischen Cultus gehörigen Ausdrücke, und die andere, dass eine Inschrift auf dem Maḳâm Ibrahîm bei der Ka'ba in hebräischer Sprache und in einem bunten Gemisch von semitischen Schriftarten von Juden verfasst sei. Den letzteren Ausspruch wollen wir im Folgenden näher untersuchen.

Wie bekannt, ist die Inschrift nur aus der einzigen leydener Handschrift von Fâkihî's Geschichte Mekka's aus dem funfzehnten Jahrhundert im Facsimile bekannt, und bereits von Osiander als eine unrettbar verstümmelte ḥimjarische oder solcher ähnliche erkannt worden. Fâkihî versichert, die Schrift so zu geben „wie er sie sah" (كما رأيته); und Hr. Dozy stützt sich auf diese Versicherung, um die Zuverlässigkeit der Nachzeichnung zu vertheidigen, deren Buchstaben so gross und deutlich, eckig und vierschrötig dastünden, dass die Abschreiber sie mit einiger Aufmerksamkeit leicht hätten nachbilden können. Allein es ist die Frage, ob Fâkihî die Buchstaben so sah, wie der Steinhauer selbst sie gesehen, und ob er sie nicht anders gesehen hätte wenn er sie hätte lesen können. Es ist ferner die Frage, ob die Abschreiber die nöthige Aufmerksamkeit wirklich gehabt haben, und sich nicht vielmehr begnügten mit der allgemeinen Physiognomie der ihnen unverständlichen Züge, wo der europäische Gelehrte auch die kleinsten Einzelnheiten verlangen wird.

Der Stein war sehr spröde, und mehr als einmal hatte man die zersprungenen Stücke zusammenfügen müssen. Ein solcher Stein

war begreiflicherweise mehr als andere der Verwitterung ausgesetzt, und durch die Verkehrtheiten von Unkundigen konnte er leicht noch mehr gelitten haben. Es ist also von vorn herein nicht wahrscheinlich, dass der Zeichner im Jahre 870 n. Chr. die Schrift ganz unbeschädigt vor Augen hatte. Er selbst sagt: „Dies ist es was ich aus den Zeilen herausbringen konnte; das Uebrige konnte ich nicht herausbringen und habe es also nicht abgeschrieben". Nun braucht man sich nur einmal selbst mit dem Facsimiliren ernstlich beschäftigt zu haben, um zu wissen wie äusserst schwierig es ist, eine brauchbare Zeichnung zu erhalten von dem was Einem nicht ganz verständlich ist. Sogar ein Seetzen[1]) hat einmal „bei hinlänglicher Musse mit der grössten Sorgfalt und wie es scheint in ihrer natürlichen Grösse" eine Inschrift abgezeichnet, ohne zu bemerken, dass was er für die Buchstaben hielt, die Zwischenräume zwischen den Buchstaben waren. Aus älterer Zeit brauchen wir nur die Keilschriften bei dem Maler Cornelis de Bruyn (Reizen, Amst. 1711) anzuführen. Es wird ja immer allgemeiner anerkannt, dass Gypsabgüsse, Abklatsche, Durchzeichnungen und Photographien viel brauchbarer sind als die beste Nachbildung aus freier Hand.

Wie es demnach um die Zuverlässigkeit des Facsimile bei Fâkihî stehen muss, wo ein ungeübter Zeichner ihm Unverständliches von einem alten, spröden, mehr als einmal zusammengekitteten Stein auf Pergament zu bringen unternahm, und in stetiger Gefahr schwebte, halb Ausgelöschtes zu übersehen, kleine Risse, Flecke und Unebenheiten der Grundfläche für Schriftzüge zu halten, ist deutlich genug. Dazu liegen sechs Jahrhunderte zwischen der Zeit jenes Zeichners und der des Schreibers jenes leydener Exemplars; und bei jeder neuen Abschrift entstanden durch ein vielleicht beschädigtes Original und ungeübte, wo nicht nachlässige Hände neue Gefahren. Man vergleiche nur etwa die ḥimjarischen Alphabete aus arabischen Handschriften (Wellsted II, Tafel; Zeitschr. f. d. K. d. Morg. V, Taf. 2), oder die Ziffern des Abacus und die indisch-arabischen in mittelalterlichen lateinischen Quellen[2]). Wenn schon einzelne Buchstaben so sehr verstümmelt wurden, wieviel eher ein ganzer Text, wo der Unkundige das Zusammengehörige zu trennen, das Auseinanderstehende zu verbinden alle Gefahr hatte.

Dennoch muss man gestehen, dass auch das Unwahrscheinliche zuweilen wahr ist. Der Verdacht, dem das Facsimile unterliegt, wäre beseitigt, wenn es gelänge, es nach richtigen paläographischen Grundsätzen zu enträthseln. Es muss also gefragt werden, ob der Hr. Verfasser dies wirklich zu Stande gebracht.

In welchem Charakter ist die Inschrift aufgezeichnet? Die einzigen unzweifelhaften Buchstaben sind ḥimjarisch; schon Ozian-

1) Rödiger in Wellsted's Reisen in Arabien II, 370—1.

2) Cantor, Mathem. Beitr. zum Kulturleben der Völker. Fig. 39—41, Friedlein, Gerbert, die Geom. des Boethius und die indischen Ziffern, Taf. VI.

der hat das ב, צ und ח erkannt, und Hr. Dozy stimmt seiner Deutung bei. Dazu kommt bei dem Letztern das ל im zweiten Buchstaben der zweiten Zeile, welches aber auch ein נ sein könnte. — Weiter das Dreieck △, mit welchem D. das althebr. und samar. (aber auch altäthiop., s. d. Tafel in Dillmann's äthiop. Grammatik) ▽, d. i. ע, vergleicht. Indessen, während kein Beispiel von solchem umgekehrten ע bekannt ist, bietet das berliner Alphabet (s. Rödiger zu Wellsted) ein himjar. ∧ als ע, und das leydener (ebenda) eine Zwischenform zwischen diesem und dem gewöhnlichen rautenförmigen ע. — Ferner finden wir ein Φ, welches himjar. ר oder י, in einzelnen Fällen (Zeitschr. XIX, Taf. I, 6te Zeile) aber auch ק bedeuten kann. — Das Zeichen, welches bei D. für צ gilt, ist vielmehr das äthiop. ፀ, nur eckig statt rund gezeichnet.

Bisher hatten wir es lediglich und allein nur mit südsemitischen Schriftzeichen zu thun. Das Natürlichste wäre also, auch in den unleserlichen Zügen verzerrtes Himjarisch anzunehmen. Und wirklich gelingt es, ganze Stücke, nur leider jedesmal in mehr als Einer Weise, auf jene Schrift zurückzuführen. Die hohe und schmale Gestalt der Buchstaben in den guten ḥimjarischen Copien zeigt, wie gar leicht es hier war, die Linien, zumal wenn sie auf einem schadhaften Steine standen, falsch zusammenzudenken. Ein Blick auf die mekkanische Inschrift führt auf den Gedanken einer rohen Nachbildung von ungeschickter Hand nach einem südsemitischen Original.

Allein Hr. Dozy hatte eine historische Hypothese, und dieser zu Liebe hat er eine andere paläographische gewagt. Schon zuvor überzeugt, dass der Cultus in Mekka hebräischen Ursprungs sei, musste er die Urheber der Inschrift für Juden halten, und that darauf hin einen beherzten Griff in die aramäischen Alphabete. Was er sich zu thun getraute, ist etwa dem Unternehmen eines Erklärers zu vergleichen, der, mit Berufung auf den gemeinschaftlichen Ursprung der griechischen und italischen Schrift, ein altes Document als musivisch aus althellenischen, mittelalterlich-deutschen und modernen lateinischen Buchstaben zusammengesetzt geltend machen wollte. Nur einen Beweisgrund hat er, um eine so unerhörte Theorie zu rechtfertigen; und dieser besteht in einer später zurückgenommenen Vermuthung eines Neuern. Denn obgleich auf den Layard'schen Tongefässen hebräische Quadratschrift, Mandäisches und Syrisches vermischt erscheinen, so sind dies ja alles Varietäten des Einen Aramäischen. Es bliebe also nur die Redactionsbemerkung auf S. 343 des XII. Bandes d. Zeitschr., wo die Inschriften aus dem Ḥaurân theils den ḥimjaritischen, theils den palmyrenischen, theils auch den sinaitischen ähnlich genannt werden. Allein es hat ja Dr. Blau im XVten Bande die sämmtlichen Charaktere auf ḥimjarische zurückgeführt, bis auf fünf, welche aber durchaus

nicht wie nordsemitisch aussehen; und es ist bekannt, dass die dortige Bevölkerung aus Südarabien eingewandert war.

Es ist zu bedauern, dass die Blau'sche Arbeit Hrn. Dozy drei Jahre nach ihrem Erscheinen unbekannt geblieben war; und überhaupt mehrere Hülfsmittel zur richtigen Erkenntniss der Schriftarten ihm nicht zu Gesichte gekommen zu sein scheinen. Für das Syrische hält er sich offenbar an die skizzenhaften Holzschnitte in der Hoffmann'schen Grammatik, während doch Adler's Kupferstiche und die Lithographien im ersten Bande der Anecdota Syriaca vorlagen. Mit Kopp setzt er die Vollendung der hebräischen Quadratschrift erst in das 4te Jahrhundert. Mit Levy lässt er die alphabetische Schrift aus Babylon abstammen, während diese ja grosse Verwandtschaft mit der ägyptischen zeigt und in Babylon vielmehr hauptsächlich eine Keilschrift im Gebrauche war. Um für gewagte Vermuthungen Raum zu gewinnen, wird der Zustand der semitischen Paläographie möglichst schlecht gemacht. So oft neue Urkunden ans Licht traten, sollen die Theorien, welche man von der Schriftgeschichte gemacht hatte, umgestossen worden sein. Gesetzt einmal, diese Behauptung wäre bewiesen und liesse sich beweisen; wäre damit jede neue Theorie gerechtfertigt, und jede Meinung gleich wahrscheinlich geworden?

Denn das einzige bekannte Beispiel der Vermischung nord- und südsemitischer Schriftzeichen wäre unser mekkanischer Text. Dass darin Südsemitisches vorhanden, steht ganz fest. Ob auch das nordische Element, welches Hr. Dozy darin zu sehen glaubt, wird die Durchmusterung der von ihm angeführten Parallelen lehren.

א. Das nestorianische bei Hoffmann ist modernsten Ursprungs, und ist, wie das Nest. überhaupt, aus dem Estrangelo entstanden. — Das sogen. Estrang. duplicatum bei Hoffmann ist keine eigene Schriftart, sondern dem analog, was man wenigstens in Holland unter „weissen Lettern" versteht (A B C); überhaupt nur in Aufschriften später melkitischer und jakobitischer Exemplare gebräuchlich. Das nicht ganz genau aus Hoffm. nachgezeichnete Beispiel zeigt dennoch die Estrangelogestalt, und ist, wie das nest., vom sogen. mekkanischen א ganz verschieden. — Was dieses letztere eigentlich bedeuten soll, lässt sich schwer entscheiden; vielleicht äthiop. ה oder die Sylbe ሖ der äthiop. Inschriften (Dillm. äth. Gr. Taf. II).

ב Im Layard'schen Facsimile (Nineveh and Babylon p. 513) ist der Querstrich höher angesetzt und linker Hand viel länger als bei D., sodass die Figur dem ersten palmyr. ב bei Gesenius, und nicht dem 6ten Buchst. der 3ten Zeile unserer Inschrift gleicht. Südsem. ב sieht anders aus. Vielleicht ist diese Figur verzeichnetes X (ח) oder äthiop. ሐ (ח).

ה Himjarisch, aber ganz der gebräuchliche Worttheiler.

ו und י sind nach der D.'schen Erklärung gar nicht von einander

zu unterscheiden. Der Augenschein lehrt, dass von den angeführten Parallelen nur das äthiop. *wé* ganz, weniger schon die äth. und himj. ו, die nordsemitischen aber gar nicht zutreffen.

ז fehlt.

ח stimmt mit keiner der angeführten Parallelen genügend überein. Wenn die Figur so richtig ist, möchte man eher an ein verzeichnetes himj. ב denken.

ט fehlt.

כ beruht erstens auf einer hypothetischen Analyse der dritten Gruppe des Textes. — Das samar. כ der codd. Goth. (Gesen. Mon. Phoen. tab. III) ist dem Anscheine nach verzeichnet aus dem gewöhnlichen, jedenfalls daraus entstanden, und das gewöhnliche zeigt einen ganz anderen Typus. Auch das palm. und „chald. Lay." haben den obern Nebenstrich links und dazu einen andern unterhalb, dem alten ℵ analog.

ל Das erste anerkannt ḥimjar.; es würde jedoch eher als נ gelten. Das zweite gleicht vielmehr einem aram. כ, wenn nur der untere Strich nicht fehlte; allein noch mehr einem ḥimjar. Y (mit kleinem Kopfe), d. i. ,.

מ Das erste könnte aus ḥimjar. מ, doch auch aus כ verzeichnet sein. Das zweite scheint in der That ḥimjar. מ zu sein, wenn man nur sicher wäre, dass nicht ein senkrechter Strich (ס) oder ein wagerechter (ص) aus der Mitte verloren gegangen.

נ Das citirte mandäische נ ist eine späte Verschiebung des altaram. (palm., syr.), eigens der Buchstabenverbindung wegen. Das althebr. hat keinen wagerechten Fuss, sondern zeigt den Uebergang von einem leicht gebogenen Stiel zu einem stumpfen Winkel. Ist die V-Form unserer Inschrift ursprünglich, so würde man darin vielmehr ein altäth. ר erkennen müssen.

ס sieht ḥimjarisch aus; doch es ist ganz willkürlich, die unteren Augen für gleichbedeutend mit einem obern Strich zu erklären. Vielmehr erinnert die Figur an ḥimjar. מ.

ע Vielmehr ḥimj. ס (s. oben).

פ, צ, ק fehlen.

ר Soviel mir bekannt, bildet dieser Buchstabe im Südsemit. wohl einen spitzen, doch nie einen geraden Winkel. Ueber das Auge an der zweiten Figur erhalten wir keinen Aufschluss, was doch nach der Erklärung unter ס erfordert wurde. Ist hier wirklich ein ר vorhanden, so möchte man an *rē* (Dillm. a. a. O.) denken. — Ob aber die dritte Figur sich aus Beer's sinait. Alphabet rechtfertigen lässt, wäre zu bezweifeln. Dort ist der Stamm nur leicht nach links umgebogen, nicht geradwinklig auf einen langen Fuss gestellt.

ש Ganz ein äthiop. ሠ, nur eckig gezeichnet. Die sogen. hierosol. Parallele ist völlig verschieden. Die fehlerhafte Hoffmann'sche Zeichnung ist bei D. noch mehr verzogen; noch Einen Schritt wei-

I.

II.

Korschun:

Aussprache:

Malayalam:



ter und wir hätten ein ת. Die hier gemeinte syrisch-palästinische Schrift ist nichts anderes als ein Versuch eifriger Melkiten, Estrangelo im Style griechischer Uncialen zu schreiben; in allen Londoner und Petersburger Fragmenten, sowie in den Nachbildungen aus dem römischen Codex bei Adler und Miniscalchi, kreuzen sich die Striche des ט auf der Linie oder sogar oberhalb derselben. — Das angeführte nestor. ט trifft gar nicht zu, und ist obendrein verzeichnet; das wirkliche ist einigermassen verzogenes Estrangelo, und findet sich Anecd. Syr. I, tab. XXII. fig. 106 und B fig. 11. Die Grundform des aram. ט s. in der abilen. Inschrift Zeitschr. XV, 615, Taf. Fig. I auf der ersten Zeile.

Das Ergebniss wäre also, dass nur die südsemitischen Parallelen zu etwas führen könnten, wenn nur nicht der Zustand des Facsimile uns mehrmals die Wahl zwischen verschiedenen Buchstaben liesse und doch unmöglich machte; die nordsemitischen können aber gar nicht in Betracht kommen. Leider ist die Inschrift schon vor tausend Jahren der am meisten beschädigte Theil des auf jenem Stein Befindlichen gewesen; und dieser Theil ist uns unleserlich überliefert worden. Dass es jetzt noch möglich wäre, einen Abguss zu verfertigen, der mehr leistete, ist gar nicht zu erwarten. Allein soviel dürfte feststehen, dass die Schrift (und also wahrscheinlich auch die Sprache) südarabisch ist — oder war.

October 1866.

---

2. Aramäische Alphabete aus dem neunten Jahrhundert. (Nebst einer Schrifttafel).

Im Sommer 1865 zeigte mir Hr. Dr. Wright im British Museum die syrische Handschrift Add. 14620 (wahrscheinlich aus dem neunten Jahrhundert), wo fol. 12 verso col. 6 unter dem Titel ܐܠܦܒܝܬܐ ܕܟܬܒܐ ܡܫܚܠܦܐ einige jener Alphabete vorkommen, in denen manche Abschreiber ihre graphischen Kenntnisse zu documentiren liebten. Es finden sich 1) ein ܐܠܦ ܒܝܬ ܢܗܪܝܐ, mesopotamisches Alphabet (s. d. Taf. unter I); 2) ܣܐܡܝܘܢ = σημεῖον, d. i. das Alphabet in Zahlzeichen, worüber Wright in d. Zeitschrift und ich selber in den zwei ersten Bänden der Anecdota berichteten; 3) ein ܐܠܦܒܝܬܐ ܬܕܡܘܪܝܐ ܐܘܟܝܬ ܦܘܢܝܩܝܐ, palmyrenisches oder phönicisches Alphabet (s. d. Taf. unter II); 4) ܝܘ̈ܢܝܐ, griechische Minuskeln als Zahlzeichen mit richtig gestellten βαῦ, κόππα, σαμπῖ und ϡ (= 1000); 5) ܝܘܢܝܐ ܪܘܪܒܬܐ, griechische Majuskeln als Lautzeichen; endlich 6) am Rande ein nicht näher bezeichnetes, dem Anscheine nach künstlich gemachtes Alphabet.

Die Richtigkeit der griechischen Buchstaben und des *σημεῖον* macht es wahrscheinlich, dass wir in dem Uebrigen keine reinen Phantasien vor uns haben. Das mesopotamische Alphabet (Taf. unter I) sieht ganz wie alterthümliches Quadrat-Hebräisch mit seinen Finalen aus. Nr. 3 ג ist dem palmyren. und Estrangelo ähnlich. Nr. 5 ה ist etwas beschädigt. Nr. 7 ז nähert sich den sasanidischen Inschriften; ebenso Nr. 10 י. Nr. 11 כ hat einen obern Strich, der an arab. ک erinnert. Nr. 14 נ ist gerundet wie manchmal im Palmyrenischen. Nr. 17 פ und ף haben eigenthümliche Spitzen. ק und ר fehlen leider, wie es scheint des beschränkten Raumes wegen. Nr. 20 ת hat eine ganz archaistische Gestalt, an welche auch eine sasanidische anstreift.

Das Merkwürdigste aber sind hier die Nummern 21—27, die ܡܫܡܠܝܢܘܬܐ ܕܝܠܗ ܐܠܦ ܒܝܬ ܣܘܪܝܝܐ, Zusätze zum mesopotamischen Alphabet. Sie haben offenbar die Bedeutung von Vocalbuchstaben; bei den drei ersten sind noch in Rubrica ein α, ε und die untere Hälfte eines *H*, bei Nr. 27 die Trümmer eines ω erhalten; wir dürfen also wohl, obgleich die Rubrica abgerieben, Nr. 24 als ι, Nr. 25 als ο und Nr. 26 als υ auslegen. Die Grösse dieser Vocalzeichen möchte zu der Annahme berechtigen, dass sie auf derselben Zeile zwischen den Consonantbuchstaben zu stehen bestimmt waren. Ob dafür einiges Zeugniss vorhanden, mögen Andere entscheiden.

Bedenklicher ist schon das sogen. Palmyrenische (Taf. unter II). Dem Titel ist die merkwürdige Erklärung beigefügt: ܬܕܡܘܪ ܗܝ ܐܝܬܝܗ ܦܘܢܝܩܐ (ܕܣܘܪܝܐ) (Tadmor d. i. Phönice Syriae). Die meisten Zeichen lassen sich allerdings auf palmyrenische zurückführen: Nr. 3 ג, Nr. 5 ה, Nr. 7 ז, Nr. 8 ט (die letzte Fig. bei Ges.), Nr. 10 כ, Nr. 11 ל (nur irrthümlich oben zusammengeschlossen), Nr. 15 ע (die letzte Fig. bei Gesen.), Nr. 16 פ (geschlossenes ܦ wie im Syr. mit Spitze wie Alphab. I), Nr. 20 ר (gerundet aus palm. ר), Nr. 23 ת (mit aufwärts gebogenem Haken), Nr. 24 ת (schematisirt aus dem Estrangelo). Andere erinnern mehr an phönicische Buchstaben: Nr. 2 ב (oben offen), Nr. 12 מ (der Querstrich mit seinem Kreuzstrich zuerst in w, vgl. Gesen., dann in — geändert), Nr. 13 נ, Nr. 21—22 ש (mit Stiel wie altphön. Y). Bei einzelnen findet sich einige Aehnlichkeit mit himjarischen; Nr. 4 ܕ, Nr. 6 ו, Nr. 9 ח, Nr. 19 ק (abgerundet nach 20), Nr. 20 ר. Endlich möchten Nr. 17—18 an altitalisches ץ (‡) mahnen; doch ziehe ich vor, diese wie Nr. 1 und 14 ganz ungedeutet zu lassen. Soviel erhellt wenigstens, dass der Abschreiber diese Schriften nicht willkürlich erfunden, und ebensowenig dem Syrischen seiner Zeit nachgebildet hat. Es muss sich irgendwo eine Ueberlieferung von den alten, in Phönicien, Tadmor und Haurân gebräuchlichen Schrift-

arten erhalten haben, welche aus dritter oder vierter Hand in unsere Handschrift gerathen ist.

Für diese Ansicht scheint das zuletzt erwähnte Alphabet zu sprechen, welches sich als künstliches gleich dadurch verräth, dass es mit vierfach gestelltem ⊏ (⊏ ⊐ ⊔ ⊓) anfängt, für ε das griechische η, und für ח das Estrangelo ܚ bietet; ausserdem hat es keinen Titel und steht am Rande gleichsam als Federprobe.

November 1867.

---

3. Südindisches Kârshun.

Gleichwie in Aram und Palästina das Arabische, wird auch auf der Malabarküste die Landessprache Malayaḷma in Büchern christlichen Inhalts gerne mit syrischen Buchstaben geschrieben, und dann mit einem noch unerklärten Namen als Kârshun bezeichnet. Dass dies der Fall sei, wusste man schon aus Adler's N. T. Versiones Syriacae, und den Nachrichten, welche ich im ersten Bande der Anecdota mitzutheilen die Gelegenheit hatte. Allein die Zeichen, mit welchen man die im Syrischen fehlenden Laute des Malayaḷma andeutet, waren, soviel ich weiss, bisher in Europa noch nicht veröffentlicht. Wie schon a. a. O. (S. 10 ff.) mitgetheilt wurde, verdankeich deren Angabe der Güte des Hrn. Dr. Rost in London, und biete sie hiermit in getreuer Nachbildung der von Hrn. Missionar Collins geschriebenen Originale (Tafel unter III). Mit dem Südindischen unbekannt, muss ich alle weiteren Erörterungen Andern überlassen; nur soviel sieht man gleich, dass die Zeichen für *nd* und *nr* einfach syrisches ܢܕ und ܢܪ sind.

Februar 1868.

Nachtrag zu Anecdota Syriaca Tom. II. p. 7 ff.

Herr Dr. Merx in Jena hat in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissensch. Theol. (1867, Ites Heft) Pseudo-Ignatiana aufzeigen wollen in gewissen Fragmenten, welche d. Unterz. im ersten Bande der Anecdota Syriaca veröffentlicht. Ich hatte zugleich vor einer solchen Identificirung mit Berufung auf den Styl und die Citirformel gewarnt. Nachdem Letzterer im zweiten Bande seine Gegengründe vorgetragen, erhielt er noch von Hrn. Dr. Wright die Nachricht, dass das einzige jener Fragmente, welches einen Titel hat (aus dem Briefe an die Diakonissin Anastasia) sich unter dem Namen des Severus (von Antiochien) wirklich vorgefunden. Der ganze Brief steht im Ms. des British Museum Add. 14601, fol. 115 b, und fängt an mit den Worten: ܡܛܠ ܕܝܢ ܐܢܫܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ܡܫܟܚܝܢ ܐܚܝܕܝܢ. — Damit ist zugleich die Stütze für die übrigen Pseudo-Ignatiana, welche in dem nämlichen Context citirt sein sollten, verloren gegangen.

Aus Briefen des Hrn. W. Wright in London an Prof. Rödiger.

London, d. 28. Juni 1868.

— Mein Catalog der syrischen Hss. des Britischen Museums ist fertig. Die Trustee's haben den Druck beschlossen, und die erste Abtheilung (Biblische Hss.) ist bereits in der Druckerei. Mr. Watts hat noch einigen Typen-Vorrath zu schaffen, dann wird der Druck beginnen und, wenn keine Störung eintritt, in etwa zwei Jahren vollendet sein. Von Payne Smith's syrischem Lexicon ist der zweite Theil (mit dem Buchstaben ܒ beginnend) so eben unter die Presse gegangen. — Der Druck des Aphraates ist über 400 Seiten vorgeschritten. Ich habe Cureton's Abschrift durchgängig collationirt und gebe die Varianten hinter dem Texte am Ende dieses Bandes, sowie unter dem Texte die Nachweisung der Bibelcitate. Er citirt, wie andere Kirchenväter, aus dem Gedächtniss und verbindet oft mehrere Stellen zu Einem Citat. Uebrigens citirt er auch den Schluss des Markus-Evangelium's, der bekanntlich im Cod. B, im Cod. Sinait. u. a. fehlt. Aphr. schreibt gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts. Die Kosten der Herausgabe bestreitet ein Jugendfreund von mir, Mr. David Murray, der sich als Kaufmann in Australien Vermögen erworben hat und gern bereit war, der Wissenschaft das Opfer zu bringen. Wir gewinnen so einen alten syrischen Text auf alter handschriftlicher Grundlage. An den 2ten Band, der die Uebersetzung mit Noten enthalten soll, kann ich erst später gehen. Zuvor denke ich das Glossar zu meinem schon gedruckten Arabic Reading Book fertig zu machen, und die syrische Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius herauszugeben. Für die Ausgabe des Eusebius habe ich mir vor allem eine correcte Abschrift des Petersburger Codex (datirt 462 Chr.) gemacht und daraus, abgesehen von einigen wenigen Lücken, die Bücher I—IV, einen Theil des V., einen Theil des VII., und VIII—X. vollständig erhalten. Aus der Hs. des Brit. Mus., die spätestens im ersten Viertel des 6. Jahrh. geschrieben ist, werde ich die Lücken der ersten vier Bücher ausfüllen und das V. vervollständigen können; aber das VI. Buch und der grössere Theil des VII. sind vielleicht für immer verloren. — Die Anaphora des Coelestinus wird ohne Uebersetzung bleiben müssen, da das Journal of Sacred Literature eingegangen ist und sonst hier keine Zeitschrift existirt, die so etwas aufnähme.

12. Juli 1868.

— Ich will Ihnen doch vorläufig berichten, was ich von der litterarischen Beute der habessinischen Expedition bis jetzt gehört und gesehen habe. An Handschriften soll die Armee 3 bis 4000 Bände erbeutet haben. Aus diesen haben die Herren Holmes (der Delegirte des brit. Museums) und Munzinger etwa 400 ausgewählt,

die in der nächsten Woche in England ankommen und, wie wir hoffen, dem Brit. Museum überlassen werden sollen. Hr. Holmes sagt mir, keine der Hss. sei sehr alt, höchstens eine oder die andere ein paar Jahrhunderte alt, viele aber ganz neu. Ich höre nichts von irgend welchen Raritäten unter ihnen, aber viele sind schön geschrieben und haben Bilder in habessinischem Geschmack. Ohne Zweifel werden wir darunter manches finden, was wir in unsrer Bibliothek noch nicht haben, fehlt uns doch auch noch das Fetḥa Nagast. Was man zurückliess an Hss. wurde, glaub' ich, an habessinische Priester gegeben, und einzelne wurden von Officieren der Armee angekauft. Von solchen habe ich zwei gesehen. Die eine war von einem Officier für 50 guineas verkauft worden, ein Bändchen mit einigen Heiligenbildern, enthaltend die Psalmen, das Hohelied, Wĕddâsê Mâryâm und das Evang. Johannis, aber ganz neu, nur die Bilder aus einer älteren Hs. ausgeschnitten. Gestern sah ich ein werthvolleres Werk, ein Sĕnkĕsâr in 2 Quartbänden, gut geschrieben und mit vielen Gemälden ausgestattet, 100—200 Jahre alt. Eins der Bilder stellt den Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer dar, verfolgt von den Aegyptern mit Flinten bewaffnet. Für dieses Ms. wollte ein Gentleman 50 guineas zahlen ein viel zu hoher Preis! Wir haben augenblicklich im Museum eine goldene Abûna-Krone und einen goldenen Abendmahlskelch (beide zusammen circa 500 Sovereign's Metallwerth), gleichfalls als Kriegsbeute der Armee gehörig und darum zu hohem Preise veranschlagt, den aber das Museum ohne Zweifel zahlen wird. Einige andere Kronen sollen von den Soldaten in Stücke zerbrochen sein. Die vorhandene ist zierlich gearbeitet, hat aber nichts von Inschrift, ausser über den Bildern von drei Evangelisten die Namen derselben mit Angabe ihres Symbols, nämlich ዘሰብ፡[1] ማቴዎስ፡, ዘአንበሳ፡ ማርቆስ፡, und ዘላሕም፡ ለሁቃስ፡ (sic! Lukas). — Der Kelch dagegen hat eine Votivinschrift, welche besagt, dass derselbe an die Kirche von Kʷĕskʷâm[2]) geschickt wurde vom König Iyâsû mit dem Beinamen Adyâm Sagad, und der Königin Walatta Giyôrgis Bĕrhân Môgas. Das führt in die Zeit zwischen 1729 und 1753 Chr., und die Verfertigung der Abûna-Krone mag in dieselbe Zeit gehören. Beide sind wohl von den griechischen Künstlern aus Smyrna gearbeitet, die an den Hof des Iyâsû verschlagen und von ihm so begünstigt wurden. Die übrigens nicht zum besten eingeschnittene Inschrift des Kelches lautet: ዝ፡ ጽዋዕ፡ ዘንጉሥነ፡ ኢያሱ፡ ዘስሙ፡ መንግሥቱ፡ አድያም፡ ሰገድ፡ ወስሙ፡ (sic) ንግሥትነ፡ ወለተ፡ ጊዮ-

---

1) Amhar. = ሰብእ፡ Mensch.

2) S. Bruce's Reisen, Bd. II, S. 624 f. der d. Uebers., wo auch die von diesem König in Koskam gebaute prächtige Kirche erwähnt wird. Vgl. Rüppell's Reise II, S. 115. 392. 428 und Taf. 8, Figur 2. E. R.

ርጊስ፡ብርሃን፡ቀንስ፡ዘወሀቡ፡ለታቦት፡ቍስቋም፡ ክም፡ይኩኖሙ፡ለመድኃኒት፡ሥጋ፡ወነፍስ. Hierauf folgen einige Worte in einem neuern Dialect, enthaltend die Angabe des Gewichts, wie mir gesagt wird, und unten noch vier Worte mit dem Namen des Verfertigers, Walda Giyôrgis. — Nach ein paar Tagen hoffe ich auch ein silbernes Kreuz mit einer Votiv-Inschrift zu sehen.

An habessinischen Münzen besass das Museum bisher nur eine kleine Goldmünze mit einer noch nicht entzifferten Legende, und Mr. Holmes hat nur eine oder zwei schlecht erhaltene mitgebracht. Aber gestern sah ich deren vier, die ein Privatmann erworben hat, und drei davon waren gut erhalten. Die eine, von Silber, hatte auf der einen Seite das Brustbild eines Königs und dabei in griechischen Buchstaben den Namen Asael (= Esahel? bei Rüppell II, 346, Nr. 45 oder 47); auf der andern Seite ein Kreuz und die Inschrift: *τουοτ* [= *τοῦτο*] *ἀρέσῃ τῇ χώρᾳ* in unschönen Uncialen. Die andern beiden, obwohl in verschiedener Grösse, doch mit gleichem Gepräge, auf einer Seite der König auf einem Throne sitzend, auf der andern ein Kreuz zwischen Palmzweigen, wenn ich mich recht erinnere, die Inschriften in alt-äthiopischen Charakteren durchaus ohne Vocalbezeichnung, um das Bild des Königs: ነገሠአረመሐ, und bei dem Kreuz: ለአሐዘበፈሠሐ ለየኩነ. Der König ist ንጉሥ፡አርማሕ፡ (bei Rüppell Nr. 54 Armah). Das Uebrige nehme ich in gleichem Sinne mit obiger griechischer Inschrift, nämlich; ለአሕዛብ፡ፈሡሐ፡ ለይኩን፡ den Völkern sey's erfreulich! (oder vielleicht ፈሥሐ፡ eine Freude), so dass ለአሕዛብ፡ dem *τῇ χώρᾳ* entspräche, wie (freilich eine hier etwas fern liegende Analogie) gaujans im Gothischen.

Ich habe auch Abdrücke der drei Siegel des Kaiser Theodor vor mir, die jetzt in dem Museum von South Kensington gezeigt werden. Das grosse Staatssiegel ist vor etwa vier Jahren in London geschnitten. Es stellt den gekrönten Löwen dar, mit der Inschrift: ንጉሥ፡ (sic) ነገሥት፡ ቴዎድሮስ፡ ዘኢትዮጵያ፡ und in arabischer Schrift: تاودرس ملك الحبش. — Ein kleineres Siegel scheint von dem Metropolitan von Aegypten aus Anlass der Ernennung des letzten Abûna eingesandt zu seyn. In der Mitte desselben steht:

+ + +
ⲤⲒⲢⲎⲚⲎ
ⲘⲈⲦⲢⲀⲠⲞ
ⲖⲒⲦⲎⲤ ⲤⲎⲚ
ⲤⲞⲀⲦϢⲬ
١٥٥٧

ⲈⲐⲀⲨϢ ist bekanntlich im Koptischen der Name der Aethiopier. Das Datum ١٥٥٧ muss sich auf die Aera der Märtyrer beziehen, also das Jahr 1841 Chr. Um diese koptische Inschrift her laufen die arabischen Worte (aus Luc. 2, 14): المجد لله | في العلا | وعلى الارض السلام | وفي الناس المسرة |

An den Stellen, wo ich einen Strich | gesetzt habe, stehen griechische Charaktere, nämlich oben **IHC** (Jesus), unten **ΠΧC** (der Christ, mit dem kopt. Artikel **Π**), zur Rechten **ΘC** (Gott), zur Linken **C** ($\Sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$). — Das dritte, kleinste Siegel, in Indien (?) geschnitten, bezieht sich augenscheinlich auf die ägyptische Gesandtschaft im J. 1859, es hat die Inschrift:



Diese Siegel haben also, wie Sie sehen, wenig oder gar kein Interesse für uns. Wenn die Handschriften ankommen und ich Gelegenheit habe sie zu prüfen, werde ich Ihnen darüber berichten.

Nachschrift. Nach einem Briefe Dr. *Will. Wright's* an Prof. Rödiger vom 12. August ist bereits der erste Bogen des Katalogs der syrischen Handschriften des Britischen Museums gedruckt. Von Aphraates sind 440 Seiten im Druck fertig.

Bibliographische Anzeigen.

Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgange der Seele, als mandäischer Text mit sämmtlichen Varianten, nach Pariser und Londoner Manuscripten mit Unterstützung der D. M. G. autographirt und herausgegeben von Dr. J. Euting. Stuttgart, 1867. 150 SS. gross Folio 15 ℛ

Gern hätte der Unterzeichnete die Anzeige dieses Werkes einem Kundigern überlassen. Allein trotz mannigfachster Bemühung trat kein Anderer für ihn ein und so sah er sich denn genöthigt selbst die Erfüllung dieser Pflicht auf sich zu nehmen. Denn dass es gerade für die Zeitschrift der D. M. G. eine dringende Pflicht ist, von dem Erscheinen dieses sehr bedeutenden Werkes Notiz zu nehmen, bedarf keines Beweises.

Das Interesse für die eigenthümlichen Lehren und Gebräuche der Mandäer ist in neuerer Zeit durch die Arbeiten von dem Strasburger L. E. Burckhardt und vornehmlich durch die bahnbrechenden Untersuchungen Petermann's (in Herzog's Realencykl. Art. Mendäer, in der deutschen Zeitschrift f. christl. Wissenschaft Jahrg. 1854 f. und in seinen Reisen im Orient B. II.) von Neuem rege gemacht worden. Sie haben ein neues Feld für die religionsgeschichtliche Forschung eröffnet, das freilich der Dunkelheiten noch viele darbietet. So viel sich nach den Untersuchungen Petermann's urtheilen lässt, haben wir es hier mit einem ganz ausgebildeten gnostischen System zu thun. Die Gnosis, insofern sie, wie Baur den Begriff festgestellt hat, ein höheres Wissen, ein seiner Gründe, seiner Vermittelung sich bewusstes Wissen, oder ein solches Wissen, das ganz das ist was es als Wissen sein soll, ist, bildet überall den natürlichen Gegensatz gegen die Pistis, letztere ist aber immer die Voraussetzung der ersteren. Zwischen beiden Gegensätzen der πίστις oder dem historischen Glauben und der γνῶσις oder dem philosophischen Wissen vermittelt die Allegorie, welche die starre Form des objectiv Gegebenen in eine fliessende umwandelt und den materiellen körperlichen Buchstaben für die geistigsten Ideen durchsichtig macht, und so ist denn die Gnosis immer nah verwandt und darum auch begleitet von der Allegorie. Das historische Substrat der Pistis sowol wie der Gnosis kann nun entweder eine geoffenbarte Religion oder eine mythologische Volksreligion sein. Die Gnosis selbst geht von derselben Ansicht aus, welche mehr oder weniger allen heidnischen Religionsformen zu Grunde liegt, dass nämlich Gott und Welt durch die Momente eines Processes vermittelt gedacht werden, welcher mehr oder minder den Charakter eines Naturprocesses trägt, mag nun diese Bewegung

wie z. B. in der griechischen Religion eine von unten nach oben (Evolution), vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufsteigende, oder wie in den orientalischen Religionen von oben nach unten gehende (Emanation), vom Vollkommenen zum minder Vollkommenen herabsteigende sein. Das Charakteristische jener, der griechischen Religion, ist demnach Theogonie, das Setzen einer Reihe von Gestaltungen, in welchen das materielle Princip mit dem geistigen in fortwährendem Kampfe begriffen ist, bis sich endlich der freie, seiner selbst bewusste Geist auf der höchsten Stufe über die materielle Welt aufschwingt; das Charakteristische der Emanationstheorie die Kosmogonie, nach welcher die materielle Welt aus dem ersten Princip, dem Geist, dadurch entsteht, dass der Geist durch eine Reihe von Potenzen und Wesen, welche wie Lichtstrahlen von ihm dem Urlicht ausgehen, aber je weiter sie sich von ihm entfernen auch an Lichtkraft verlieren, sich objectivirt und individualisirt mit der Materie in Berührung und in ihre Gewalt kommt. Betrachten wir nun darauf hin die Lehre der Mandäer, so haben wir es mit einer solchen Emanationslehre zu thun. Es würde zu weit führen, hier die Grundzüge dieses eigenthümlichen Systems, an dessen Spitze die פִּירָא רַבָּא „die grosse Frucht" (ganz verschieden übrigens von dem „Ungrunde" oder „Urgrunde" Schellings, denn dieser ist das allem Existirenden Vorhergehende, während neben dem pira rabba als gleichzeitig existirend der Mana rabba de'ekâra, „der Herr der Glorie" gedacht, also von vornherein ein Dualismus angenommen wird), der Keim, aus dem Alles hervorgeht, steht, näher zu charakterisiren. Dazu fehlen zum Theil sogar noch die Mittel und es bedarf langer Studien, um diesen Synkretismus sehr verschiedener religiöser Anschauungen auf seine eigentlichen Bestandtheile zurückzuführen und das Verhältniss des Mandaismus zu anderen orientalischen Religionen, vornämlich zu der Zoroastrischen, einerseits, und zum Christenthum andrerseits festzustellen. Je interessanter aber diese ganze Religionserscheinung ist, je enger sich hier die Gnosis an eine historisch gegebene Religion angeschlossen hat, je mehr uns hier von uralten Religionsanschauungen unleugbar, wenn auch immer in den verschiedenartigsten Modificationen und Verhüllungen, erhalten ist, je näher die Vermuthung liegt, dass hier so vieles verborgen ist, was auf muhammedanische, namentlich sufische Anschauungen eingewirkt hat, desto mehr drängt sich für den Culturhistoriker wie Religionsforscher die Pflicht auf, an dieser Erscheinung nicht theilnahmlos vorüberzugehn und unter dem landläufigen Vorwande: „es ist doch nur Unsinn" sich nicht der Aufgabe gründlichern Studiums derselben zu entziehen.

Die Litteratur der Mandäer ist eine wenig umfangreiche und von diesem Wenigen ist sogar das Wenigste veröffentlicht. Ausser der Petermann'schen Ausgabe des Sidra rabba (demselben Buch welches der so thätige Norberg früher unter dem Titel Liber Adami herausgegeben hatte) und dem vorliegenden Werk besitzen wir noch keinen grösseren gedruckten Text. Durch Nöldeke's so tüchtige und gediegene Arbeit ist zunächst für die Erkenntniss der sprachlichen Eigenthümlichkeit des Mandäischen ein mächtiger Schritt vorwärts gethan. Man liebt es, sich nach der Pflicht der Kenntnissnahme dieser eigenthümlichen Sprachgestaltungen, wie des Mandäischen, Neusyrischen, Maltesischen durch den leidigen Trost: das seien doch nur traurige Jargons, zu entziehen. Ich möchte solchem kurzen Absprechen die Bemerkung Max Müller's entge-

gen halten, „dass wer in den neuern Sprachen nichts als Verderbniss oder Anomalie erkennen kann, nur wenig von der Natur der Sprache überhaupt versteht". Wenn die alten Sprachen auf den Ursprung der neueren Mundarten Licht werfen, so können doch wieder viele Geheimnisse in der Natur der todten Sprachen nur durch die Zeugenaussagen der lebenden erklärt werden. Abgesehen von allen andern Betrachtungen verhelfen uns die modernen Sprachen dazu, durch Zeugnisse, die nicht in Frage gestellt werden können, die leitenden Grundsätze der Sprachwissenschaft aufzustellen. Müller sagt gewiss ganz richtig: „Sie sind für den Sprachforscher eben das, was die tertiären oder neuern Formationen für den Geologen sind". Was von den romanischen Sprachen und ihrer grossen Bedeutung für die Erkenntniss der Lebens- und Entwickelungsgesetze der indogermanischen Sprache gilt (Müller spricht an der angeführten Stelle über die Bedeutung des Studiums der gewöhnlich über die Achsel angesehenen romanischen Sprachen für die Linguistik), gilt auch von jenen als Jargons verachteten und verurtheilten Ausläufern der semitischen Sprachen, und ich halte es für ein grosses Verdienst, welches sich Nöldeke, der überhaupt sich durch wirklich historischen Sinn auszeichnet, erwirbt, indem er uns durch seine bedeutenden Arbeiten in den Stand setzt, diese Dialecte näher kennen zu lernen. Wird man demnach das Studium des Mandäischen für einen integrirenden Theil der semitischen Sprachwissenschaft halten müssen, so wird man folgerecht auch den Bemühungen derer, welche uns mandäisches Sprachmaterial zugänglich machen, ein grosses Verdienst nicht absprechen dürfen, und ein solches hat sich Herr Dr. Euting durch seine vorzügliche Arbeit erworben.

Das Buch, welches er in dem vorliegenden Werk, in von ihm selbst mit ebenso grosser Mühe, wie grossem Geschick auf das Sauberste lithographirtem Text mit Angabe der zahlreichen Varianten aus Pariser Handschriften publicirt, ist einer noch sehr jungen, aus dem Jahr 1808 herrührenden Handschrift des Britischen Museums entnommen. Die Handschrift selbst ist sehr correct, ausserordentlich reich mit den zur Vocalbezeichnung dienenden Buchstaben א, ו, י ausgestattet, was um so angenehmer ist, als wir so desto leichter im Stande sind, uns ein wenn freilich nicht ganz zutreffendes, aber doch ungefähr der Wahrheit näher kommendes Bild von der Aussprache des Mandäischen zu machen. Die Schrift selbst ist, weniger im Anfang, wo der Herausgeber wohl noch mit technischen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, desto mehr aber später sehr deutlich und distinkt. Man wird schwer auch die einander so sehr ähnlichen Buchstaben mit einander verwechseln können. Trotzdem ist es gewiss sehr wünschenswerth, dass der Herausgeber sich entschliessen möchte, den Text noch einmal transcribirt in hebr. Schrift und zwar mit Uebersetzung zu publiciren. Letzteres aus dem Grunde, um den Inhalt des Buches dem weiteren sich dafür interessirenden Publicum zugänglich zu machen, ersteres deshalb, weil die Anschaffung eines relativ so theuren Buches nur wenigen Privatleuten möglich sein wird.

Was das Verständniss des Textes anlangt, so bietet er freilich viele Schwierigkeiten dar. Ref. hat wiederholt Versuche gemacht, sich hineinzulesen, aber überall stiess er auf Hindernisse, nicht etwa bloss der immerhin sehr abwechselnden Orthographie wegen, die sich so wenig gleich bleibt,

denn ד und ז, die S- und T-laute sind in einem so häufigen Wechsel begriffen, dass man bei dem doch fast vollständigen Mangel eines Glossars — denn Norberg's Lexidion und Onomasticon reichen ja bei weitem nicht aus — sich immer wieder ausser Stande sieht, den Zusammenhang zu verfolgen. Nein, die hauptsächlichste Schwierigkeit bilden das häufige Vorkommen schwer erklärlicher semitischer wie Fremdwörter, die Nomina propria der guten und bösen Engel, der פירדאויס oder פיריאפיל. All überall steigen einem unbeantwortbare Fragen auf: was heisst das Pirjâvis? was ist seine Function? wie verhält er sich zu dem Sivâ, dem Mandâ dl Chajje? Rathlos irrt man da umher und lässt ermüdet den Muth sinken. Ref. muss also auf das Dringendste rathen, dass Herr Dr. Euting recht bald das Glossar edire. Ohne ein solches läuft seine jetzige Publication Gefahr, für die Wissenschaft nicht die Bedeutung zu bekommen, welche sie sicher beanspruchen kann.

Das Buch selbst führt den Titel Kolasta oder Cholasta (denn die Orthographie schwankt zwischen קילאסתא, קילאותא, קאלסתא und חולאסתא) oder תושביא ודראשיא די מאצבותא ומאסיקתא d. i. Wechselgesänge und Reden — man könnte möglicher Weise das דראשיא auch als Gebräuche, Uebungen d. i. liturgische Gebräuche (vgl. exercitia, ܕܪܫܐ kommt auch im Sinne von körperlicher Uebung, γυμναστική vgl. de Lagarde, Analecta syriaca S. 186, Z. 24. vor) fassen, indess steht es doch in mandäischen Schriften meist im Sinne von (bei liturgischen Handlungen zu haltenden) Reden im Gegensatz zu פדריא „den liturgischen Gebeten" — bei Taufe und Tod — vgl. dem Herausführen oder Heraufführen (von נסק emporsteigen Af. eduxit, ascendere fecit) der Seele. Das Wort Kolasta pflegt man, wenn Ref. nicht ganz irrt, nach dem Vorgang von Th. Chr. Tychsen als den mandäischen Repräsentanten des arabischen خلاصة anzusehen, es würde demnach bedeuten: „das Auserlesene", die „Quintessenz". In der That ein nichts besagender Buchtitel. Soviel Ref. weiss, kommt dieses خلاصة in arabischen Büchertiteln so absolut hingestellt niemals vor, man kennt aber wohl ein Buch mit Titel: خلاصة الأخبار die Quintessenz (oder das Auserlesene) von Erzählungen, oder خلاصة الأفكار, خلاصة الفتاوى, kurz immer findet sich noch eine nähere Bestimmung. Weit passender scheint es bei der Ableitung des Wortes auf das aramäische קלס Pa. loben zurückzugehen (vgl. syr. ܩܠܣ und mandäisches קלאסא „Lob" in Norberg's Ausg. des Liber Adami II, 90 Z. 5), so dass Kolasta eine „Sammlung" von Lobgesängen, oder überhaupt gottesdienstlichen (liturgischen) Gesängen, Liedern und Ritualformeln bedeutete, gewiss ein passender Titel für eine Sammlung von liturgischen Gebeten und Gesängen. Auch das griechische „Hymnus" hat wie das syrische ܬܫܒܘܚܬܐ eine von dem ursprünglichen engeren Sinne abweichende weitere Bedeutung bekommen (in Hymnologie u. s. w.). Eine Schwierigkeit ist freilich rücksichtlich dieser oben vorgeschlagenen Etymologie immer noch da. Es lässt sich nämlich vor der Hand noch kein Beispiel für den Uebergang des ק in ה im Mandäischen

nachweisen, und er kommt auch sonst im Semitischen selten vor, aber er kommt doch vor (vgl. ארק mit ארה); freilich ist ebenso wenig der Uebergang von ursprünglichem ה zu ק auf der andern Seite zu belegen.

Als eine sehr dankenswerthe Zugabe muss Ref. die so sehr sorgfältig und sauber gearbeitete, lithographirte Schrifttafel — wohl die vollständigste Zusammenstellung semitischer Alphabete — erwähnen, welche in 19 neben einander stehenden Columnen folgende semitische Schriftarten darstellt: Phönikisch, Assyrisch (Schrift der Siglen und Thongefässe), Kilikisch, Aegyptisch-Aramäisch (in 3 Columnen), Palmyrenisch, Hauran-Inschriften, Nabatäische Inschriften, Palästinensisch (vom Jacobus-Grab nach de Saulcy), Syrisch (in 4 Columnen: Estrangelo, neuere syrische Schrift, Nestorianisch, Hierosolymitanisch — nach Miniscalchi's Ausgabe des Evangeliarium Hierosolymitanum zusammengestellt —), Kufisch, Karmatisch und Mandäisch, letzteres in zwei Columnen, in deren letzterer seltenere Formen und Ligaturen zusammengestellt werden, was die Lectüre des mandäischen Textes wesentlich erleichtert.

Krehl.

The history of India, as told by its own historians. The Muhammadan period. Edited from the posthumous papers of the late Sir H. M. Elliot, by Prof. John Dowson. Vol. I. London, 1867. XXXII & 542 SS. 8.

Der Verfasser dieses interessanten Werkes hatte noch während seines Aufenthaltes in Ostindien im Jahr 1849 den ersten Theil eines „Bibliographical Index to the historians of Muhammedan India" herausgegeben, eines Werkes, welches auf mehre Bände berechnet war und einen Gesammtüberblick über die sittlichen und Culturzustände Ostindiens zur Zeit der muhammedanischen Herrschaft geben sollte. Der im Jahr 1853 in der Capstadt erfolgte Tod Elliot's verhinderte ihn an der Fortsetzung des grossen Werkes, für welches er aber bereits alle nöthigen Vorarbeiten gemacht hatte. Seine litterarische Hinterlassenschaft wurde sodann an seine Wittwe nach England geschickt, doch scheint es schwer gewesen zu sein, einen geeigneten Herausgeber und Bearbeiter derselben ausfindig zu machen, denn nach des Herausgebers Vorrede kamen diese Papiere erst im Jahr 1865 in dessen Hände, welcher sich dann der Bearbeitung mit grossem Geschick unterzogen hat.

Der erste hier vorliegende Theil ist eine Um- und Ueberarbeitung des bereits 1849 von Elliot selbst herausgegebenen ersten Theils seines Bibliographical Index. Hr. Dowson überzeugte sich, als er die Elliot'schen Collectaneen in die Hände bekam und einer nähern Untersuchung unterzog, dass es nicht möglich sei, den von dem Verf. von vornherein angelegten Plan festzuhalten, da der bibliographische Charakter desselben entschieden gegen den historischen zurückstand. Es schien ihm daher auch gerathen den ersten Band umzuarbeiten. Ref. kennt die erste Ausgabe dieses Bandes leider nicht und ist daher ausser Stande, über das gegenseitige Verhältniss beider zu urtheilen. Jedenfalls aber hält er es für vollkommen richtig, dass der Herausgeber einen längeren Abschnitt „India as known to the Arabs during the first four centuries of the Hijri Era", welcher dort mitten im Text als

„Note“ stand, hier als Einleitung vorangestellt hat. Dieser Abschnitt bedurfte überdies, da seit 1849 verschiedene Quellen für diesen Theil der geographischen Wissenschaft der Araber neu eröffnet sind, einer Vervollständigung, die ihm denn der Herausgeber auch hat zu Theil werden lassen.

Diese Einleitung überschrieben: „Early Arab Geographers“ (S. 1—99) enthält die Uebersetzung von Excerpten aus den geographischen Schriften von neun arabischen Schriftstellern, nämlich von Sulaimân (237 d. H.) und den dazu von einem Zeitgenossen Masûdî's, dem Abû Zaid al-Hasan al-Sîrâfî (303 d. H.) gegebenen, bereits von Reinaud benutzten Zusätzen, sodann einen Abschnitt aus Ibn-Ḫurdâdba's († 300 d. H.) Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik, aus Masûdî's (330 d. H.) Murûǵ al-dahab, aus al-Istahrî's (340 d. H.) Kitâb al-akâlîm, ferner Ibn-Ḥauḳal's (um 350 d. H.) Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik, sodann al-Bîrûnî (um 380 d. H.), und endlich einige Auszüge aus Idrîsî's Nuzhat al-muštâk und Kazwînî's Âṯâr al-bilâd; die beiden letzteren wird man freilich schwerlich zu den „early Geographers“ rechnen können, indess wird man es doch nicht missbilligen, dass d. Verf. auch ihre Berichte hier mittheilt, da diese letzteren bei dem compilatorischen Charakter der arabischen Historiographie sowohl wie der Geographie voraussichtlich vieles aus ältern Quellen geschöpft haben mögen.

Dieser Uebersicht über die Leistungen der arabischen Geographen folgt sodann (S. 100—152) eine Uebersicht (Historians of Sind) über die uns von arabischen und persischen Historikern überlieferten Nachrichten in Bezug auf die Geschichte Indiens vor dessen Eroberung durch die Araber wie auf die arabische Eroberung selbst. Die Auszüge selbst — denn wir haben hier lediglich nur Uebersetzungen von einzelnen Stellen arabischer und persischer Historiker vor uns — sind genommen aus acht verschiedenen Werken, deren Verfasser zum Theil unbekannt sind und deren Titel man zum Theil vergeblich in Ḥaǵǵî Khalfa's bibliographischem Wörterbuch sucht. Man findet in diesen Angaben eine überaus reiche Fülle der interessantesten Notizen von grossem historischem Werth, die freilich schon zum Theil auch von Anderen, wie von Reinaud, Lassen u. s. w., benutzt und verwerthet worden sind.

Der Verf. hat sich aber mit der blossen Reproduction der in den von ihm benutzten Quellen vorgefundenen Abschnitte über Indien nicht begnügt, sondern die vielfachen Lücken, welche sich aus diesen doch immerhin mangelhaften und spärlichen Berichten nicht ergänzen liessen, durch Benutzung anderer Quellen auszufüllen gewusst. Was Andre für die Kenntniss der gegenseitigen Beziehungen der Araber und Indiens geleistet haben, hat er sehr treu benutzt und in der Appendix zusammengestellt, wenngleich auch hier noch manches, was dem Verf. und Herausgeber entgangen ist, nachzutragen wäre. Diesen Theil der Arbeit glaubt Ref. als den werthvollsten bezeichnen zu können, der von sehr selbstständigem Urtheil und selbständiger Forschung zeugt.

Jedenfalls bringt das vorliegende Werk, für dessen Vollendung wir dem verdienstvollen Herausgeber alles Glück wünschen, die Forschung weiter und fördert uns wesentlich in der Kenntniss der interessanten historischen Partie, welche es behandelt.

Nur ungern vermisst man einen genauer bearbeiteten Index. Es finden

sich in den Anmerkungen eine Masse interessanter Einzelheiten, die leicht übersehen werden, wenn ein solcher Index nicht darauf hinweist. Krehl.

Samaritanische Studien. Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie. Von Dr. Samuel Kohn. Breslau, 1868. VI und 114 SS. 8.

Herr Dr. Kohn ist schon durch seine Arbeit „de Pentateucho Samaritano ejusque cum versionibus antiquis nexu" der Gelehrtenwelt vortheilhaft bekannt. Er suchte bekanntlich in dieser Schrift nachzuweisen, dass der alexandrinischen Uebersetzung des Pentateuch eine von Samaritanern herrührende griechische Uebersetzung zu Grunde liege, welche später von Juden einer Revision unterworfen worden sei. Mit wie guten Gründen man auch die Richtigkeit dieser Annahme beanstanden wird, da es viel wahrscheinlicher ist, dass die Samaritaner Exemplare des Pentateuchs von ägyptischen Juden erhalten haben, nach denen sie ihre samaritanische Uebersetzung arbeiteten, so wird man doch dem Verf. unleugbar grossen Fleiss, Geschick und Scharfsinn sowie Selbständigkeit im Urtheil nachrühmen müssen. Er hatte nun vorliegende „Studien" bereits im 15. und 16. Jahrgang (1856—57) von Frankel's Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums veröffentlicht und hat jetzt einen Neuabdruck der Aufsätze besorgen lassen, um sie Fachmännern zugänglicher zu machen. Der Verf. betrachtet dieselben als Vorarbeiten zu einem grössern Unternehmen und ist gesonnen eine kritische, mit kurzen Anmerkungen versehene Ausgabe der samaritanischen Paraphrase in hebräischer Quadratschrift zu geben, und dieser ein vollständiges, gesichtetes Wörterbuch des samaritanischen Sprachschatzes beizufügen.

Hr. Kohn bespricht zunächst (S. 4 ff.) die auffallende Aehnlichkeit zwischen der Uebersetzung des Onkelos und der samaritanischen Uebersetzung, die bereits von Andern bemerkt worden ist, und wirft die Frage auf, ob man hieraus den Beweis für die Abhängigkeit des Samaritaners von Onkelos herleiten könne? Wir finden nicht nur, dass Beide oft Hapaxlegomena oder Wörter, deren Bedeutung nicht feststeht, gleichmässig fassen und durch denselben Ausdruck wiedergeben, sondern auch dass sie Beide an verschiedenen Stellen durchaus nicht wörtlich, sondern mehr den Sinn umschreibend übersetzen und doch dabei auffallend übereinstimmen. Hr. Kohn hat hierfür eine grosse Anzahl von Beispielen beigebracht. Es sprechen demnach scheinbar sehr gewichtige Anzeigen für die Abhängigkeit des Samaritaners von Onkelos. Und dennoch glaubt der Verf. gewiss mit Recht die Frage verneinen zu müssen, da es wiederum eine grosse Anzahl von Stellen giebt, wo der Samaritaner sich in seiner fehlerhaften Art zu übersetzen als so völlig unabhängig von Onkelos erweist, dass man unmöglich glauben kann, dass ihm die Paraphrase des Onkelos wirklich vorgelegen habe. Rücksichtlich der Stellen, wo die Aehnlichkeit zwischen Beiden zu augenfällig ist, wird man demnach nur an spätere Interpolation denken können. Der von Hn. Kohn hierfür gebrachte Beweis scheint Ref. vollkommen schlagend.

Nicht minder wahrscheinlich ist die von H. Kohn aufgestellte und durch viele Beispiele als richtig bewiesene Annahme, dass die samaritanische Ueber-

setzung von verschiedenen Verfassern herrühren müsse, darauf führt die Verschiedenheit der Sprache (z. B. der verschiedene Gebrauch der Präpositionen, z. B. עד in der Genesis, Leviticus und Numeri, dafür [illegible] oder [illegible] in Exodus und Deuteronomium; כי wird in der Genesis immer durch כד oder הלא, im Exodus aber häufig, im Leviticus immer durch אן übersetzt u. Aehnl.), wie die Verschiedenartigkeit der Auffassungen und die sich einander widersprechenden Uebersetzungen desselben Ausdruckes und derselben Phrase in den verschiedenen Büchern.

Aus Allem, was der Verf. bietet, geht deutlich hervor, dass er wohl vorbereitet und mit Selbständigkeit in der Auffassung und Behandlung der von ihm zu erörternden Fragen an seine Aufgabe geht. Seine Behandlung der linguistischen Fragen ist behutsam und vorsichtig, und die Proben, welche er zur Verbesserung des samaritanischen Theiles von Castell's Lexicon Heptaglotton mittheilt, sind ein gutes Prognosticon für die von ihm in Aussicht gestellte Bearbeitung eines samaritanischen Wörterbuchs, welches ja für jeden Semitisten ein dringendes Bedürfniss ist.

Was endlich die beabsichtigte Herausgabe des samaritanischen Pentateuch anlangt, so glaubt auch Ref. sie als ein sehr wünschenswerthes Unternehmen bezeichnen zu müssen. Nur möchte er dem zukünftigen Bearbeiter des samaritanischen Textes, dessen Transcription in hebräischer Quadratschrift sich entschieden empfehlen möchte, dringend rathen, dass er sich für diese Arbeit mit allen kritischen Mitteln — natürlich auch durch Handschriftenvergleichung (die Leipziger Universitätsbibliothek besitzt eine ziemlich alte Handschrift auf Pergament, ebenso giebt es deren in Berlin und soviel Ref. weiss auch in St. Petersburg) — ausrüsten möge. Die Vergleichung der Varianten bei Kennicott wird natürlich vornehmlich sich als nothwendig erweisen, doch ist damit noch bei Weitem nicht alles wirklich zu Leistende gethan. Die Herstellung eines wirklich gesäuberten und den Anforderungen der heutigen Wissenschaft entsprechenden samaritanischen Textes ist bei der grossen Verderbniss desselben durchaus keine leichte Arbeit. Je grösseres Interesse sie aber für den wissenschaftlichen, auch die saure Arbeit der Textkritik nicht scheuenden Exegeten wie für den Orientalisten von Fach hat, ein desto grösseres Verdienst kann sich auch H. Kohn durch seine Arbeit erwerben.

Krehl.

Histoire des Orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle. Précédée d'une esquisse historique des études orientales par Gustave Dugat. T. I. Paris, 1868. LI und 232 SS.

Die Ankündigung dieses Unternehmens meines Freundes Dugat ist den Fachgenossen bereits vor mehreren Jahren in der Form einer Bitte um Einsendung von Beiträgen (nämlich Angabe der biographischen Data und Verzeichniss dessen was man publicirt hat oder in der nächsten Zeit publiciren will) zugegangen. Leider mag gar Mancher unterlassen haben, die Bitte zu erfüllen: der Eine aus angeborner Bescheidenheit, der Andere sich stolz des alten: „pauperis est numerare pecus" erinnernd. Man weiss eben, wie es mit solchen Aufforderungen geht. Nun Dugat hat doch endlich einen ersten Band

aus den ihm zugekommenen Notizen zusammengestellt, und man kann ihm nur dankbar sein, dass er die ersten Schwierigkeiten überwunden hat, und darf hoffen, dass eine Fortsetzung bald folgen wird, denn c'est le premier pas qui coûte. Das äussere Leben unserer Fachgenossen bietet freilich in der Regel nicht viel des Interessanten dar. Es verläuft meist einfach und still in enggeschlossenem Rahmen, ohne merklichen äusseren Wechsel; die treibenden Momente werden dem Auge des Beobachters nur selten bemerkbar. Aber ich glaube, Niemand wird hier Stoff für Lebensromantik suchen — denn würde er sich durch das Buch wenig befriedigt finden. Nur Wenige haben ein auch an äusseren Ereignissen und Führungen so reiches Leben geführt, wie *Amari*, dieser antike Charakter, oder *Kâzem Beg*, dieser reichbegabte Perser. Das Interesse, welches sich an das Leben des Gelehrten knüpft, liegt auf einem anderen Gebiete. Fichte sagt einmal, dass nur der ein Gelehrter sei, der durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch zur Idee wirklich gekommen ist oder wenigstens zu derselben zu kommen lebendig und kräftig strebt. Die äusseren Erlebnisse und die realen Verhältnisse, welche gleichsam nur den Rahmen für das Bild seines inneren, der Idee zugewandten Lebens und Strebens bilden, haben daher nur ein secundäres Interesse, trotzdem dass sie so unendlich oft von tiefgreifender Einwirkung auf Charakter- und Bildungsentwickelung sind. Sie können hemmend entweder, oder fördernd auf einen einwirken, und darum müssen wir allerdings, wenn wir Jemand gerecht beurtheilen wollen, wissen unter welchen Verhältnissen er aufgewachsen ist, unter welchen Einflüssen er sich entwickelt hat. Da gäbe es sicher Details der interessantesten Art zu berichten, und wirklich finden wir dessen genug in der Biographie Amari's, dieses bedeutenden Menschen und bedeutenden Gelehrten. Allein auf solche Specialitäten kann sich der Herausgeber nicht immer einlassen. Sein Zweck ist darzustellen, weniger wie ein Jeder das geworden ist, was er geworden ist, als vielmehr das, was er geleistet und welchen Einfluss er auf die Fortbildung der Wissenschaft ausgeübt hat. Man wird demnach mit Fug und Recht eine genaue Aufzählung dessen, was der Einzelne von litterarischen Arbeiten veröffentlicht hat, erwarten. Verliert somit das Werk an Interesse für den Psychologen, so gewinnt es dessen auf der anderen Seite für den Literarhistoriker, wie für den Bibliographen. Dugat hat sich in dieser Beziehung entschieden sehr viele Mühe gegeben, um das bibliographische Material so vollständig als möglich zu geben. Freilich erscheinen die deutschen Titel dabei oft in fast komischem Gewande (— historischkritische Einleitung, Quellem, Sprüchen, Beitrage, Nöldeke erscheint unter dem Pseudonym: Nordekei), allein im Ganzen ist doch eine lobenswerthe Sorgfalt auf die Correctur verwendet.

Den Inhalt des vorliegenden Bandes bilden folgende Biographien: *Kosegarten* (geb. 10. Sept. 1792 in Altenkirchen † 1862 in Greifswald), *Kowalewski* (Joseph-Stephan, geb. 1802 im Gouv. Grodno, jetzt Prof. des Tatarischen in Warschau), Michael *Amari* (geb. 7. Juli 1806 in Palermo, jetzt Prof. des Arabischen in Florenz), *Guerrier de Dumast* (Aug. Prosper François, geb. zu Nancy 1796), *Charmoy* (François-Bernard, geb. in Soultz 14. Mai 1793, lebt jetzt in Aouste (Drôme)), Gust. *Weil* (geb. 24. April 1808 in Sulzburg), *Noël des Vergers* (geb. 2. Juni 1805 in Paris, † 2. Jan. 1867 in Nizza), *Holmboe* (Christph. Andreas, geb. 19. März 1796), *Dorn* (Joh. Albr. Bernhard, geb. in

Scheuerfeld [nicht Schenerfeld] 11. Mai 1805). *Veth* (Peter Joh. geb. 2. Dec. 1814 in Dordrecht, jetzt in Leiden Prof. an der (1864) gegründeten Specialschule für Sprachen, Geographie und Ethnologie der niederländischen Besitzungen in Ostindien). *Sédillot* (Louis Pierre Eugène Amélie geb. in Paris d. 23. Juni 1808). *Wilson* (Hor. Haym. geb. 1786 in London, † 1860), *Tornberg* (Karl Joh. geb. 23. Oct. 1807 in Linköping), *Kasem Beg* (Mirza geb. 22. Juli 1802 in Rescht), *Reinaud* (Joseph-Toussaint geb. d. 4. Dec. 1795 in Lambesc † 14 Mai 1867). Den Biographien geht eine historische Uebersicht der orientalischen Studien voraus.

Sicher ist das Buch ein willkommener Beitrag zur Gelehrtengeschichte, und der Verf. (Paris, 78bis, Rue de Varennes) würde den Fachgenossen sehr dankbar sein, wenn sie biographische und bibliographische Notizen an ihn einsenden wollten. — Die Ausstattung des Buches ist ziemlich dürftig. Krehl.

Makhaz-i-Uloom[1], *or a Treatise on the Origin of the Sciences. To which is appended an Attempt to trisect an angle. By Moulvie Syed Keramat-Ali, Mutwalli of the Hooghly Imambara. Translated into English by Moulvie Obeyd-Olla al Obeydee, Arabic Professor, Hooghly College, and Moulvie Syed Ameer Ali, B. A., Graduate of the Calcutta University. Calcutta* 1867. 130 S. 8.

Der Vf. dieses von ihm selbst der D. M. G. zugeschickten Buches, ein geborner Perser, schrieb vor nun etwa 40 Jahren in Tabriz eine persische Metrik für seinen damaligen Schüler, Prof. Schulz aus Giessen, hier (S. 128) „Scholis" genannt. Nach dessen traurigem Ende durch Mörderhand schickte er diese Schrift auf Veranlassung des englischen Gesandten Sir John Campbell, in dessen Diensten er stand, an die Directoren der ostindischen Handelsgesellschaft, die ihm dafür durch ein verbindliches Schreiben mit einer goldenen Taschenuhr dankten. In Indien, wohin er dann kam, verfasste er eine nicht näher bezeichnete Abhandlung über Dichtkunst und Sprache, auf deren Zusendung Herr Trevelyan ihm den Prospectus einer Preisaufgabe über die Wechselbeziehungen östlicher und westlicher Geistesbildung zuschickte. Die Antwort darauf waren fünf Exemplare der 1854 in Urdu (Hindustani) gedruckten Urschrift des vorliegenden Werkchens. Herr Trevelyan bezeigte ihm von Simla aus seine Zufriedenheit damit, rieth ihm aber, der Einsendung an die Preisrichter eine englische Uebersetzung beizufügen. Von andern Seiten erfolgten auf die zugesandten Freiexemplare nur kühle oder gar keine Empfangsbescheinigungen, ein hochgestellter, orientalisch gelehrter Europäer äusserte dem Vf. auf besondere Veranlassung sogar offen seine Verwunderung, wie er ein solches Buch habe schreiben können. Darüber sehr ungehalten, appellirt Herr Kerâmet-Ali nun mit dieser auf sein Ersuchen von den beiden obengenannten Herren gefertigten englischen Uebersetzung an das Urtheil eines grössern, auch europäischen Leserkreises. Zu diesem Zwecke hat er in einem ebenfalls englisch

---

1) مأخذ علوم.

übersetzten Anhange S. 81 — 128 seine Ansichten weiter entwickelt, sich auch zuletzt in dem Versuche zur Dreitheilung eines Winkels als tüchtigen Mathematiker gezeigt. — In der Hoffnung, ein günstigeres Gesammturtheil über sein Buch zu erhalten, können wir ihn trotz alledem nicht bestärken, dagegen erkennen wir dasselbe als eine der merkwürdigsten Erscheinungen an, die uns in Beziehung auf die sich jetzt in Asien herausarbeitende zwitterhafte Mischung einheimischer und europäischer Bildung vorgekommen sind. In des Vfs. Kopfe vereinigen sich die äussersten denkbaren Gegensätze moslemisch-schiitischer Starrgläubigkeit und exacter europäischer Wissenschaftlichkeit, in scheinbare Harmonie gebracht durch folgende Sätze: Alles wahre Wissen kommt ausschliesslich von Gott durch die Propheten, besonders den letzten und grössten, Muhammed, mit dem Koran als der vollkommensten Offenbarung, und seine Nachfolger, die zwölf (schiitischen) Imame. Durch Aneignung moslemisch-arabischer Wissenschaft und hauptsächlich durch Uebersetzungen des Korans und der Hadît erhielten die Europäer die Grundlehren der exacten Wissenschaften, deren weiterer Ausbau sie über das unvollkommene Wissen der alten Welt hinaus zu den Entdeckungen geführt hat, durch welche sie nun wieder die Lehrer des Morgenlandes werden. Nur falsche Voraussetzungen, vor allem das ptolemäische Sonnensystem, haben die moslemischen Erklärer des Korans über die vollkommene principielle Uebereinstimmung des heiligen Buches und der Hadît mit den Lehren der europäischen Physik, Astronomie und Kosmologie verblendet und sie z. B. verhindert, Sur. 41 V. 10 in der Anrede Gottes an den Himmel und die Erde: „Kommt ihr beiden, willig oder gezwungen!" und in deren Antwort: „Wir kommen in Folgsamkeit" die Bewegung der Erde ausgedrückt zu sehen. Die europäischen Gelehrten aber haben sich wahrscheinlich nur durch die Furcht vor dem grossen Haufen abhalten lassen, den Namen des Propheten zu bekennen, dem sie diese und andere Grundwahrheiten verdankten, wie denn z. B. Galilei's Schicksal, wenn er für sein „E pur si muove" Muhammed als Zeugen genannt hätte, ohne Zweifel der Tod gewesen sein würde. — Von einem solchen Standpunkte aus giebt nun der Vf. erstens in 12 „Discourses" eine Art Auszug aus der allgemeinen Geschichte nach moslemisch-morgenländischem Zuschnitt; dann folgt ein Capitel über den Ursprung der menschlichen Kenntnisse; ein zweites über das, was die Araber von den Griechen gelernt haben, deren Lehrer aber wiederum nur ausgewanderte Syrer, Phönicier und Aegypter, d. h. Abkömmlinge der „untergegangenen Araber" waren, die griechische und lateinische Sprache und Schrift ausdrücklich zu dem Zwecke erfanden, ihre Kenntnisse vor den Ureingebornen und dem unwissenden Volke geheim zu halten; endlich ein drittes über das, was die Europäer von den Arabern und Muhammedanern überhaupt gelernt haben, und ein viertes über das, was die Muhammedaner wiederum von den Europäern lernen können. Hierauf der obenerwähnte Anhang. Ueberall ein buntes Gemisch wahrer und falscher geschichtlicher Notizen und Citate, willkürlicher Behauptungen, Deutungen und Combinationen, zu denen der Stoff grösstentheils aus morgenländischen Schriften, besonders auch aus den abenteuerlichen schiitischen Hadît genommen und mit einigen europäischen Zusätzen verquickt ist. Dass es dem Vf. leicht wird, auf diese Weise eine Culturgeschichte der Menschheit aufzubauen, welche den obigen Grundsätzen vollkommen entspricht,

ist eben so begreiflich, als dass er damit höchstens sich selbst und vielleicht einige gleichgesinnte Sectengenossen befriedigt hat. Erheiternd für uns ist namentlich die Zuversicht, womit er über ganz ausser seinem Gesichtskreise liegende Personen und Dinge abspricht und dabei im schlimmsten Sinne des Wortes Geschichte macht. So S. 25 über Luther, der „viele, gar viele" Sätze nach blossem eigenen Belieben aufgestellt, aber nie gesagt habe, dass Götzendienst und Aberglauben von allen und besonders dem letzten Propheten verdammt worden, auch nicht dass Heraclius auf Muhammeds Brief an ihn den wahren Glauben angenommen habe und einige spätere griechische Kaiser vorzüglich durch die Aussprüche desselben zu ihrem Kampfe gegen den Bilderdienst angetrieben worden seien. Von seiner schiitischen Bibelerklärung als Probe nur diess: der Alte der Tage, Daniel Cap. 7, ist der zwölfte Imam, der am Ende der Zeit wiederkommen und vor den der Menschensohn Jesus Christus gebracht werden wird. — Möge Herr Keramet-'Ali seine verdienstlichen mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien fortsetzen und zur Aufklärung seiner Glaubensgenossen anwenden, aber den nutzlosen Versuch aufgeben, Koran und Hadît damit in Uebereinstimmung zu bringen. Leicht möglich, dass Mancher unter uns dieses Streben löblicher findet, als den gerade jetzt wieder unter uns selbst auf den Buchstaben der Bibel gegründeten Widerspruch gegen wissenschaftliche Erkenntniss; aber im Grunde ist jene falsche Vermittlung durch Missdeutung eben so verwerflich wie dieser starre Buchstabendienst.

Fleischer

Nachträge und Berichtigungen.

Nachtrag zu Bd. XXI, S. 508.

Dr. Pertsch schreibt: „Ich kann jetzt noch auf eine, oder wie es dem Titel nach scheint, sogar auf zwei verschiedene malaiische Bearbeitungen des Papageienbuches hinweisen. Vgl. Nouv. Asiatique X, 554 und XI, 89.

Zu Bd. XXII.

S. 280. Z. 4. l. Hofbildhauer st. Holzbildhauer
„ — Z. 15. l. zwar scharfe, aber sehr kleine
„ — Z. 16. l. fast st. sonst
„ — Z. 18. l. gleichen st. gleicht
„ 282. Z. 23. l. welchen st. welcher
„ 283. Z. 14. l. Wonter st. Wontor
„ 284. Z. 6. l. سِكّة st. سكّة
„ — Z. 17. l. بخش st. بخشى

Die Lieder des Paraçara.

Von

Dr. Fr. Bollensen.

Die Lieder des Parāçara RV. I, 65—70 sind in einer eigenthümlichen Panktiform abgefasst, welche Prātiç. 17, 32 Axarapankti oder Silbenpentade genannt wird, zum Unterschiede von der Padapankti oder Gliederpentade.

Die Silbenpentade besteht aus 8 fünfsilbigen Gliedern, während die Grundpentade sich aus 5 achtsilbigen Gliedern aufbaut. Es findet mithin Umkehrung der Verhältnisse der Silben und Glieder statt. In der Axarapankti entspricht die Zahl der Silben eines Stollens der Zahl der Glieder in der Grundpankti, und die Zahl der Glieder jener der Zahl der Silben dieser.

In der ältesten Periode der Indischen Metrik bauen sich alle Gebilde aus selbständigen Gliedern mit voller Schlusspause auf. Es folgt daraus, dass das Gesätz (Strophe) in dieser Periode so viele Theile hat als Glieder. Alle metrischen Gebilde von der Gāyatrī (8 × 3) angefangen bis zur Mahāpankti (8×6) sind drei- vier- fünf- und sechstheilig. Bei den vier- bis sechsgliederigen treten ausserdem Modificationen ein, die durch Mischung oder Vertauschung der acht- und zwölfsilbigen Glieder bewirkt werden. Die viertheilige Anuṣṭubh geht über in die dreitheilige Form durch Vertauschung des achtsilbigen Gliedes mit dem zwölfsilbigen. Bṛhatī baut sich in seinen hauptsächlichen Formen aus acht- und zwölfsilbigen Reihen auf. Dasselbe gilt von der viergliederigen Pankti.

Die ursprünglich viertheiligen und gleichgliederigen Formen bilden eine verwandte Gruppe, nämlich Anuṣṭubh, Triṣṭubh und Jagatī. Obwohl die elfsilbigen Triṣṭubhglieder nichts weiter sind als eine Verkürzung der zwölfsilbigen Glieder und mithin nicht gleich vom Anfang an in's Leben getreten sein können, so nimmt die Triṣṭubh doch unter allen Versmassen der Riksanhitā den ersten Rang ein: keine andere Form ist so geläufig wie diese. Wir dürfen daraus auf eine lange Uebung in metrischen Formen zurückschliessen, bevor die Verhältnisse sich so gestalteten, wie sie im ältesten Veda vorliegen.

Alle acht- und zwölfsilbigen Glieder schliessen ab mit voller dijambischer Pause (- - ⏑ ⏑ -), die elfsilbigen mit dem bacchischen Schlussfuss (⏑ - -). Sie sind mithin selbständig und es erscheint ganz unzulässig, das Gesätz in zwei Theile zu zerlegen, wie die indischen Metriker durchweg zu thun pflegen. Daher giebt es im indischen Systeme auch nur zwei Pausenstäbe | und ||. Um das Unrichtige dieses Verfahrens mit einem Beispiele zu belegen, genügt es, den wesentlichen Unterschied zwischen Anuštubh und Çloka ins Licht zu setzen. Die Anuštubh besteht bei gerader Gliederung aus 4 achtsilbigen Reihen, deren jede mit voller dijambischer Pause schliesst und dadurch sich als selbständiges Glied bekundet. Mithin ist das ganze Gesätz der Anuštubh viertheilig oder was dasselbe besagt, sie besteht aus 4 selbständigen Stollen. Beim spätern Çloka dagegen sinken die Pausen ac zu Einschnitten herab mit schwebendem unentschiedenem Silbenfall (- - - -). Die kurze Ansilbe erinnert noch an den ursprünglichen Schlussfuss. Damit verbinden sich ab und cd je zu einem selbständigen Stollen, so dass nun wirklich Zweitheiligkeit eintritt. Es verschlägt dabei nichts, ob wir den Çloka in 2 oder 4 Zeilen schreiben: denn die Zeile an und für sich ist kein sicheres metrisches Kennzeichen und darum nicht geeignet den Pāda zu charakterisiren. Ebensowenig kann ich mich wegen der Zweideutigkeit für Vers entscheiden, indem der Ausdruck bald die abgeschlossene rhythmische Reihe, bald das ganze Gesätz bezeichnet. Ich habe daher vorgezogen den altdeutschen Stollen wieder aufzufrischen, da er gerade dasselbe besagt als der indische pāda.

Das Streben gleicher Theilung macht sich besonders geltend bei den ungleichgliederigen Gesätzen der Gāyatrī und Pankti. Jedoch gewinnt namentlich die gleichgliederige Viertheilung erst in der zweiten Periode der indischen Metrik die Oberhand. Eine viertheilige Pankti kommt im Rik noch nicht vor. Wenn dessen ungeachtet Prātiç. 16, 37 von einer viertheiligen zehnsilbigen Pankti spricht, so darf man den Zusatz Virāṭ nicht übersehen. Der Verfasser bekennt sich damit zu der richtigen Ansicht, dass das zehnsilbige Glied nicht durch Viertheilung der Summe 40 gewonnen wird, sondern durch Minderung des elfsilbigen Trištubhgliedes, das noch öfters an der Bildung der Pankti theilnimmt. Um die Pankti Virāṭ durch ein Beispiel zu belegen führt Uvaṭa RV. VIII, 86, 4 an aber ohne beweisende Kraft, da sich durch Brechung des trā in tuā in allen 4 Stollen regelmässige Trištubh herausstellt. Ebensowenig lässt sich eine Catušpadā Virāṭ der Anukramaṇī I, 169, 2 rechtfertigen: durch Auflösung wird auch hier regelmässige Trištubh gewonnen. Das zehnsilbige Glied verhält sich zum elfsilbigen wie dies zum zwölfsilbigen. In diesem verwandtschaftlichen Verhältnisse wurzelt die Gerechtsame, das zehnsilbige Glied bei der Bildung der Trištubh und Jagatī zu verwenden. Endlich bedarf es nicht einmal der Voraussetzung einer Pankti Virāṭ, um als etwaige

Durchgangsform für die nun zu besprechenden Pada- und Axarapankti zu dienen.

Die Gliederpentade (padapankti) soll nach Prâtiç. 16, 10 aus 5 Gliedern zu je 5 Silben bestehen. Die daselbst angeführten Beispiele sind sämmtlich dem Hymnus IV, 10 entnommen. In der Sanhita wird zunächst das ganze Gesätz in 2 Theile zerlegt mit der Mittelpause nach dem dritten fünfsilbigen Gliede. Nur Str. 1 und 7 weichen davon ab. Ich setze beide mit der erforderlichen Trennung her.

1a. ágne tám adyá
b. áçvam ná stómai:
c. krátuṃ ná bhadrám
d. hṛdispṛçam |
e. ṛdhyámā tā óhai: ||

7a. kṛtám cid hí smā
b. sánemi dvéśa:
c. ágnā inóśi
d. mártāt |
e. itthā yájamānād ṛtāva: ||

Die Zeilen de der beiden Gesätze sind in der Sanhita verunstaltet. Sie enthalten dieselbe Silbenzahl wie in den übrigen Strophen, nämlich 11 Silben. Um zu der erforderlichen Gliederzahl zu gelangen, muss die elfsilbige Reihe gebrochen werden. Dies geschieht Nr. 1 nach der vierten Silbe (4+7), in Nr. 7 ganz sinnlos nach der zweiten (2+9). Nun ist es eine bekannte Thatsache, dass das elfsilbige Triśtubhglied wohl nach der vierten oder fünften Silbe einen Einschnitt hat, aber nicht nach der zweiten. Zudem schliesst sich der Einschnitt im Triśtubhgliede nie zur Pause ab. Darum sind die Pausenstäbe unbedingt zu entfernen und de in eine Zeile zu schreiben. In Folge dessen muss der Accent auf ṛdhyāmā getilgt werden. Durch besagten Einschnitt zerfällt die elfsilbige Reihe in 4+7 S. (Str. 1. 7. 8) und das ganze Gesätz enthält 5×3+11=26 S. und ist viertheilig.

Man begreift schwer, wie der Metriker dies Gebäude unter die Pentadenform stellen konnte, da ja der Einschnitt keinen selbständigen Stollen begrenzt, mithin die elfsilbige Reihe trotz des Einschnittes ihre Einheit bewahrt. Unstreitig hat der Metriker sich durch die falschen Pausenstäbe zu der Annahme einer Pentade verführen lassen. Noch weniger zulässig ist Uvaṭa's Deutung, der nach einem in der Metrik überhaupt ungültigen Grundsatze Str. 6 und 7 für Gâyatrî Virâṭ ausgiebt. Ja die Anukramaṇî sieht in Str. 8 sogar Uśnik und stellt es ins Belieben Str. 4. 6. 7 ebenfalls als Uśnik zu messen. Und solche Stümperei will man uns als unantastbare Autorität hinstellen!

Die wirkliche Pentadenform wird erst erreicht durch die Brechung der elfsilbigen rhythmischen Reihe in 5+6 S. und durch die

Erhebung des Einschnittes zur wirklichen Pause mit dem Schlussfuss ‒ ‒ ‒ oder mindestens ‒ ‒ | . Wie sich bei dem viersilbigen Einschnitte höchstens eine Annäherung an die Pentadenform erkennen lässt, so fügt sich durch die Brechung 5+6 mit Schlusspause der elfsilbige Stollen in den dominirenden Rhythmus ein. Wir gewinnen nun 4 fünfsilbige und 1 sechssilbigen Stollen, also zusammen 5 (Str. 2. 3. 4. 6). Der letzte sechssilbige Stollen kann eben sowenig mit einem tonlosen oder unbetontem Worte anheben wie die fünfsilbigen: Vocativ und Verb müssen betont werden, um den Anfang des Stollens kenntlich zu machen. Darum schreibe Str. 4e stanáyanti, Str. 6e rócate. In sämmtlichen Pentaden pflegt dem Schlussfusse eine Länge vorherzugehen: ṛdhyāmā Str. 1, adhā Str. 2, bhavā Str. 3. In Str. 5 und 6 dürften daher rocate up° und agne in° richtiger sein.

Es bleibt noch Str. 5 zu besprechen. Ihre metrische Einkleidung wird in der Anukramanī Mahāpadapankti genannt d. i. um einen fünfsilbigen Stollen vermehrte Padapankti nach Prātiç. 16, 29. Sie besteht aus 5 fünfsilbigen Sätzchen und 1 sechssilbigen, rócate ist zu betonen wie oben.

Werfen wir am Schlusse einen Blick auf die indische Theorie zurück. Nach Prātiç. 16, 10 soll die Gliederpentade aus 5 Gliedern zu je 5 Silben bestehen. Diese Bestimmung erweist sich für die Ṛiksanhitā als falsch: denn es existirt weder eine Pentade mit der Gliederung 5×5, noch eine übermässige Bhurik genannte. Ebenso müssen wir die Zweitheilung zurückweisen. Das ganze Gesätz bildet vielmehr eine Einheit ohne Gedankenpause; Str. 1 ist ṛdhyāmā das Prädicat der ganzen Strophe; Str. 2 bewirkt hi in c die Betonung des Verbs in e; Str. 5 steht das Subject in der ersten, dessen Prädicat in der zweiten Hälfte (f rocate) und Str. 7 gehört die zweite Hälfte als Ergänzung zu moši in der ersten. Aus alle dem leuchtet die Berechtigung ein die Zweitheilung überhaupt aufzuheben.

Ein zweites Pentadengebilde ist die Axarapankti oder Silbenpentade Prātiç. 17, 32. Es giebt deren angeblich mehrere Arten. Wir beginnen mit der vollständigsten, in der die Lieder Parāçara's 1, 65—70 abgefasst sind.

1. Die grosse Silbenpentade.

Das Gesätz besteht aus 8 fünfsilbigen Sätzchen mit dem Pausenfuss ⏓ ‒ ‒ | . Die kurze Aussilbe gilt wegen des Pausenverhalts als lang, am Anfange der Sätzchen stehen keine tonlosen Wörter, Verb und Vocativ werden betont. Mithin bildet jedes Sätzchen einen selbständigen Stollen. Dem Pausenfusse pflegt eine Länge vorher zu gehen, um so den folgenden Silbenfall der Pause stark hervortreten zu lassen. Ausnahmen bilden 65, 5a çvasiti; 67, 5e cittir ap°; 68, 2b amṛtam; 69, 4e lässt sich durch Umstellung leicht ins regelrechte Geleis leiten (tat te tu).

Was ich oben über die Entstehung der fünfsilbigen Reihen gesagt, gilt auch hier. Wie dort nimmt ebenfalls der elfsilbige Stollen an dem Aufbau Theil mit der Brechung 5+6 und vollem Pausenfall, wodurch die Summe des ganzen Gesätzes um 1 Silbe wächst 5×7+6 = 41 S. 1, 67. 4. 70, 2. 5. Dieser elfsilbige Stollen hat in beiden Pentaden die Veranlassung gegeben eine übermässige Bhurik genannte Form aufzustellen. Endlich muss ich noch einer verkehrten Eintheilung gedenken, die in einer jüngern Redaction Platz gegriffen hat. In jüngern Handschriften nämlich und namentlich in denen, die Aufrecht seiner Ausgabe zu Grunde gelegt hat, wird jede Strophe in zwei Theile zerlegt zu je 4 Stollen, wodurch augenscheinlich der grammatische Bau und die Gedankeneinheit zerstört und das metrische Gebilde zerrissen wird. Die Anukramaṇî huldigt derselben Eintheilung, indem sie die Strophe eine Dvipadâ Virâṭ nennt.

Der ganze Hymnus besteht aus je 5 Gesätzen und bildet somit auch eine Strophenpentade neben der Silbenpentade.

2. Die kleine Silbenpentade.

Sie ist zwar eine wahrhafte Silbenpentade, doch immerhin nur die Hälfte der grossen, und erhält insofern im Systeme den Namen Dvipadâ Virâṭ. Weit entfernt jedoch ein blosses Bruchstück zu sein, abgelöst aus der vollständigen grossen Pentade, erweist sich diese Form vielmehr als ein selbständiges Gebilde jüngsten Datums. Das Gesätz besteht aus vier fünfsilbigen Sätzchen = 20 S. VII, 34, 1—20. 56, 1—9. IX, 109, 1—21. Es gelten alle Regeln wie bei der grossen Pentade: demnach sind adhâyi VII, 34, 14d und ṛidhad 17d zu betonen. In Str. 17a desselben Hymnus stossen wir auf eine gleiche Erscheinung wie bei der elfsilbigen Reihe. Statt der Brechung der zehnsilbigen Reihe mit voller Schlusspause hat sich auch ein früherer Zustand erhalten, indem sie nur durch einen Einschnitt nach der 4ten Silbe eingebogen ist (4+6) und so neben zwei fünfsilbigen Stollen ein zehnsilbiger einherläuft.

> mâ no ahir budhnio riṣê dhât
> mâ yajñó' asya
> sridhad ṛtâyóḥ.

Aus dem Vorstehenden folgt, dass bei dieser metrischen Form andere Gründe hinzukommen müssen, um das Gesätz als Bruchstück eines grössern Ganzen zu erweisen. Dies ist unstreitig der Fall I, 70, 6.

Nach dieser Auseinandersetzung wenden wir uns zur Prüfung des Textes selbst, indem wir Benfey's Uebersetzung zu Grunde legen. Sämmtliche Hymnen sind an Agni gerichtet.

H. 65.

Str. 1 giebt die Situation an. Das Ganze spielt im Himmel nach irdischem Muster. Wie indische Priester schreiten die Götter zur heiligen Stätte, um durch Reiben den im Holze gebundenen

Funken der Materie zu entlocken und Agni's Geburt zu feiern. Wiewohl Agni erst noch geboren werden soll, so steht doch schon sein Idol auf der Streu, um das sich die Götter niederlassen (upa tvā sīdan).

Was den Bau der Strophe anbetrifft, so zerfällt sie in zwei grammatische Sätze, deren Prädicate anu gman und upa sīdan. Der erste Satz schliesst mit dem 6ten Stollen. Es zerfällt somit das Gesätz in zwei sehr ungleiche grammatische Theile, die keineswegs der metrischen Zweitheilung der Sanhitā entsprechen.

Gleich im ersten Worte stossen wir auf eine lautliche Schwierigkeit. paçvā na tāyum sollte nach den gewöhnlichen Lautregeln paçvo na t° lauten „wie einen Viehdieb". In paçvā etwa einen Instrumental zu sehen verstösst gegen die grammatische Logik. Vielmehr überliefert uns paçvā vor n die älteste Lautung des as vor Tönenden: *s* fiel ab und der übrigbleibende Vocal *a* ward zum Ersatz belastet, ohne dass die Farbe des *a* auch noch verdunkelt ward: paçvā ist somit Genetiv und ā steht für späteres *o* vgl. sahasvat, sahāvat, sahovat. Ueberall wo später *o* statt as auftritt, darf man ā als voraufgehend annehmen, und daraus erklärt sich die Berechtigung das aus as entstandene *o*, wo eine Kürze nöthig, in *a* zu verwandeln. *O* und *e* erst später in die Schrifttafel aufgenommen bewahren ihre Länge durch das ganze indische Schriftenthum bis ins Apabhrança hinab. Selbstverständlich kann kurzes *o* und *e* im Veda erst recht nicht zugelassen werden.

ā für späteres *o* hat sich noch im Vedentexte erhalten: s ā n u statt so nu I, 145, 1. v i b h a r ā r V, 31, 6. Der Conjunctiv vibharās, wie Padap. auflöst, giebt keinen Sinn, da von einem Factum die Rede „als du schiedest (vibharas) Himmel und Erde" vrgl. ye ṛdhag rodasī abhe cakrus IV, 34, 9. — p r a c e t ā r Vocativ und in der Pause I, 24, 14 wo as vor *r* behandelt wird wie sonst ar vor *r* vrgl. netā r ebenfalls Vocativ V, 50, 5. — s a s v a r t ā *j* VII, 58, 5. — ranā *y* IX, 7, 7. — v ī r a p e ç ā *i* IV, 11, 3 wo Padap. fälschlich °peçās deutet: es ist vielmehr adj. neutr. zu draviṇam. d a s r ā *n* X, 26, 1 bezieht sich auf Pūshan st. dasro n. — r ā y ā maghadeyam „Spende des Reichthums" VII, 67, 9 mit pleonastischer Wiederholung des schon in magha° enthaltenen Begriffs. — r a r ā ṇ a t ā m I, 171, 1. ist nom. plr. m. st. oto m, nach Sāyaṇa aber instr. sg!! — p a y a s ā m IV, 41, 5. X, 101, 9 wo die Construction den Genetiv verlangt, also st. payaso m. stṛṇīmahi d e v a v y a c ā vi barhis III, 4, 4 wo Padap. widersinnig deva vyacās deutet, während es augenfällig Beiwort von barhis „wir breiten aus die götterfassende Streu". Eben so s u p r a y ā barhis VII, 39, 2. Sogar vor Zischlauten und sa. findet diese Methode statt z. B. s ū n u r d° ç a v a s ā sud° I, 62, 9 st. çavasas gen. — s ū n u ç ç a v a s ā p I, 27, 2. — d y u m a t t a m ā s AV. 5, 27, 1. — e t a g v ā cit VII, 70, 2 u. s. w. Besondere Beachtung erheischen krāṇa im

RV. und prâṇa im SV. Der Gen. sgl. lautet krâṇasya I, 132, 2 [1]), der nom. plr. krâṇâs und krâṇâsas I, 134, 2, woraus wir auf krâṇa zurückschliessen und dies ist nichts anderes als ein altes partc. Atm. in Folge des Accents auf der Aussilbe zusammengepresst aus karâṇa (√kar) wie vrâṇa aus varâṇa (√var) und prâṇa aus parâṇa (√par). Dies alterthümliche krâṇá stammt von der Wurzel kar, die sonst kir-ati lautet wie auch im Griech. κιρ-άω neben κιρ-νημι besteht. Diese doppelte Wurzelform kar und kir erscheint auch mit erweichtem k als çar- wozu çruṇhi X, 87, 10 — als çir- wozu âçir und âçîrta gehören VIII, 2, 9 — und mit Umstellung çrî (çrîṇîhi, çrîta). Im passiven Sinne bezeichnet krâṇá m. sc. soma den mit Kuhmilch gemischten Somatrank (vgl. çrîtâs somâs VIII, 2, 28) = gavâçir V, 10, 2. IX, 86, 19. 102, 1. Die passive Natur dieses partc. Atm. wird gestützt durch das Hinzutreten des instr. gobhis I, 134, 2. In activer Bedeutung erscheint krâṇa I, 58, 3, woselbst es der Scholiast durch kurvâṇa erklärt. Wenn diese Erklärung auch nicht das Richtige trifft, so spricht sie doch für die active Bedeutung des Wortes = Mischer, womit der den Somatrank bereitende Priester bezeichnet wird. Da nun regelmässig dafür im SV. prâṇa d. i. Spender des Somatranks eintritt, so dürften beide Functionen — das Mischen und das Kredenzen — einem und demselben Priester anheim fallen. Beide krâṇâ wie prâṇâ erscheinen mit langem Auslaut vor m, y, r, v, ç und s V, 10; 2. 7, 8. I, 58, 3. I, 139, 1. SV. I, 460. IX, 102, 1. SV. I, 569. 558. Es vertritt hier â die Stelle von o und as resp. aç. Ich will noch beifügen, dass für â auch dessen Verdunkelung o vor k p s auftritt uṣâso k X, 88, 18 ado p I, 187, 7. parîto s IX, 107, 1.

Str. 2 *ab.* ṛtasya devâ:
anu vratâ gu:.

Um diese Worte zu verstehen, rufen wir uns Nr. 1 ins Gedächtniss zurück. Die himmlischen Götter haben sich versammelt Agni aus dem Holz zu reiben und so das Weltlicht anzuzünden, wie es ihr tagtägliches Geschäft ist. Str. 1 haben sie ihr Werk schon begonnen, wie es scheint, hier verfolgen sie es weiter, anu vrata gus. *c* bhuvat parîṣṭis da tritt eine Störung ein. Die Götter werden in ihrem Unternehmen Agni aus dem Holz zu reiben durch ein überraschendes Schauspiel in der Luft gestört, nämlich durch die Geburt Agni's aus den Wassern der Gewitterwolke.

d dyaur na bhûma. Bhûman bezeichnet hier nicht sowohl den festen Erdkörper als vielmehr die darüber gelagerte Wolkenschicht des Luftkreises. Auch pṛthivî bezeichnet ja alle drei Welten. „Wie der Himmel ist die Wolkenburg“ d. h. sie leuchtet in Lichtglanz wie der Himmel. Nun heisst es weiter *ef* „Es machen wachsen den

1) Stollen *c* ist um 3 Silben zu kurz, aus dem Kehrreim leicht zu ergänzen uṣarbudhas krâṇasya sv°.

Kleinen" (çuçvim garbhe sujātam) d. i. den Blitzfunken die Wasser unter Lobgesang d. i. unter Begleitung des Donners.

ç vardhantīm (°ti-īm). Es giebt drei Hervorhebungspartikeln īm, id und ām, die sich den Verbalformen anhängen. Von diesen sind īm und ām tonlos, id aber betont. Man kann sie füglich als ursprüngliche Neutralformen der Stämme i und a betrachten. īm ist am häufigsten, seltener id z. B. uxanti-id VI, 34, 3. vardhayanti-id VI, 44, 5.

Die dritte Partikel ām erscheint nicht mehr im flüssigen Zustande, sie ist vielmehr mit der 3 sgl. und plr. Atm. des Imperativs verwachsen und hat dieselbe Function wie die andern Zusatzsilben na und tāt, die einen besonderen Nachdruck auf die theilweise dem Conjunctiv entlehnten Imperativformen legen. Die 3 sgl. Atm. tām und 3 plr. Atm. antām entstehen aus dem Conj. impf. durch Hinzufügung des verstärkenden ām. Einzelne ungewöhnliche Formen des imprt. Atm. bedürfen jedoch besonderer Beleuchtung.

Diese sind

duhām	3 sgl. I, 164, 27. IV, 57, 7. AV. 3, 10, 1. 17, 4. 4, 39, 2. 7, 73, 8. 9, 4, 21. 10, 5. 12, 1, 7. 9, 45.
indhām	3 sgl. AV. 12, 2, 7. 3, 25.
çayām	3 sgl. AV. 6, 134, 2. 11, 9, 19. 10, 22.
rundhām	3 sgl. AV. 3, 20, 10. 12, 1, 6.
vidām	3 sgl. AV. 5, 30, 13. [1]).
duhrām	3 plr. AV. 3, 20, 9. 8, 7, 27. 18, 4, 4. 5.
duhratām	3 plr. AV. 7, 82, 6. 8, 7, 12. 10, 9, 24. 12, 1, 16.

In allen diesen Formen steckt ebenfalls das verstärkende ām. Entkleiden wir sie desselben, so bleiben die Conjunctive duha, indha, çaya, rundha, vida, duhra und duhrata. Was die Singularformen anbetrifft, so schliessen sie sich an die 3 sgl. auf e, die mit der 1 sgl. gleichlautet z. B. çruve I, 37, 3. 74, 7. AV. 18, 1, 24. sunve VII, 29, 1. 97, 1. mahe VII, 97, 2. indhe VII, 8, 1. īçe I, 127, 7. çaye I, 32, 9. 140, 7. 141, 2. III, 55, 4. AV. 12, 1, 46. rundhe AV. 12, 3, 41. Von diesen vorauszusetzenden duhe statt duhate, rundhe st. rundhate, indhe st. indhate, çaye st. çayate (d. i. çete) lautet das impf. conj. ohne Augment duha, rundha, inda, çaya und folglich mit ām der imprt. duhām, indhām, rundhām, çayām. Eben so lehnt sich duhrām an die 3 plr. duhre V. 69, 2. VII, 101, 1. conj. impf. duhra, imprt. duhrām. duhratām endlich stammt von der 3 plr. duhrate I, 164, 7. conj. impf. duhrata, imprt. duhratām. Dagegen ist voḷham II, 41, 9. VIII, 35, 4 = 2 du. vahatam und voḷhām VIII, 32, 29. 82, 24 Afr. = 3 du. vahatām.

Bei dieser Gelegenheit will ich noch einer bis jetzt übersehenen Imperativform gedenken. Die 1 sgl. imprt. act. ersetzt bekanntlich die fehlende 1 sgl. conj. act. und man ist daher geneigt ni des

1) Vidām 3 pl. AV. 6, 88 ist eine falsche Form. Sowie sich vidām an vide schliesst, so fordert die 3 plr. vidre ein vidrām, das in den Text zu setzen.

Imperativs für eine sonst nicht nachweisbare Vertauschung mit mi zu halten. Dafür spricht der syntaktische Gebrauch, indem die 1 sgl. mit relativen Fragwörtern und Conjunctionen verbunden wird z. B. yat sansṛjāni X, 27, 10. yathā vācam āvadāni AV. 9, 1, 19. yathā vo variva karāni X, 52, 5. kadā nu antar varuṇe bhuvāni VII, 86, 2. yena pathā havyam ā vo vahāni X, 52, 1. adya jīvāni mā çvas AV. 5, 18, 2.

Dagegen streitet jedoch, dass das Suffix ni auch fehlt, ohne den eben erwähnten syntaktischen Gebrauch zu beeinträchtigen z. B. kim etā vācā kṛṇavā tava-aham X, 95, 2. çansā ich will preisen I, 37, 5. III, 49, 1. VII, 61, 4. arcā V, 52, 5. 59, 1. 85, 1. VIII, 41, 1. X, 50, 1. Vāl. 2, 1. vardhayā — huvema VI, 49, 10. nir ayā IV, 18, 2. vocā I, 132, 1. VI, 59, 1. namasyā II, 33, 8. V, 52, 13. VI, 49, 8. bravā X, 39, 5. pra bharā I, 64, 1. stavā II, 11, 6. IX, 52, 2. X, 89, 1. hinavā X, 95, 13. Der Padap. verkennt die Form, indem er auslautendes ā bald kurzt (= 2 sgl.) oder es auf ai zurückführt. Hie und da findet sich kurzes a schon in der Sanhita z. B. çansa V, 52, 8. arca gāya ca VI, 16, 22. VIII, 40, 4. Vāl. 1, 1. Vor folgendem Vocale muss es unentschieden bleiben, ob ā ursprünglich oder erst aus dem Suffix ai der 1 sgl. Atm. hervorgegangen ist, falls solches im Gebrauch.

Das geläufigste Nachdrucksuffix na beschränkt sich keineswegs auf den Imperativ, wir finden es auch in den übrigen Modi z. B. akṛnotana (impf.) I, 161, 7. 11. vadathana (2 plr. präs.) VII, 103, 5. syātana (2 plr. potent.) I, 38, 4. Dies na treffen wir ferner als Präfix in navedas = suvedas und mit Länge in nāsatya (sehr hehr oder heilig). Dass es uralt, folgt aus seinem Vorkommen im Griech. (νή, ναι) und Slavischen (nai). In ναίχι hat es sich sogar mit einer anderen Nachdruckspartikel (ghi, hi) gepaart. Nun wird es nicht befremden, wenn ich das auslautende ν der 2 sgl. und 3 plr. impt. im Griechischen auf dies alte Nachdrucksuffix zurückführe.

Str. 3c. girir na bhujma enthält einen offenbaren Fehler, da das adj. bhujman nicht im Geschlecht zu giri stimmt. In den Parallelstellen VIII, 50, 2. Vāl. 2, 2. AV. 20, 51, 4 wird überall bhujmā gelesen, das auch hier herzustellen. Man beachte die Vernachlässigung der Aussilbe der Pause. Sie ist leider nur zu häufig.

g. sindhur na xodas „wie eine Meereswoge" bilden eine dem Veda eigenthümliche lose Zusammensetzung, deren Theile durch ein zwischengeschobenes Wörtchen wie na, ca, cid und andere getrennt zu sein pflegen. Die Theile einer solchen Zusammensetzung sind entweder einander beigeordnet und stehen in demselben Casus und zwar nur im nom. oder acc. oder aber es findet Unterordnung statt wie in çunaç cic chepam V, 2, 7. narām na çansas II, 34, 6. Die letztere Art ist nicht mehr im Fluss, sie beschränkt sich auf einige feste Beispiele und kommt daher füglich nicht mehr in Betracht. Beispiele der losen Zusammensetzung erster Art sind aus-

ser sindhur na xodas (nom.) I, 92, 12. II, 25, 3 noch ferner svar na jyotis (nom.) „wie Himmelslicht" IV, 10, 3. payo na dhenus (nom.) „wie eine Milchkuh" I, 66, 1. vayo na çreņis (nom.) „wie Vögelzüge" V, 59, 7. ayo asya sthūņā (nom.) „eherne Säule" V, 62, 7. Selbst in unmittelbarer Folge ohne zwischengeschobenes Wörtchen gātum ūrmiņ (acc.) „die Wogenbahn" I, 95, 10. VII, 47, 4.

Str. 4a. Jānir s° bei M. Müller muss Druckfehler sein.

b. Der gen. plr. svasrām (vgl. du. svasros, das I, 113, 3 mit Spaltung zu lesen svasaroş) besteht neben svasṝņām. Die von mir Or. und Occ. II, 477 gegebene Deutung wird unterstützt durch svā f. Schwester d. i. die eigene in dem dort angegebenen Sinne. AV. 10, 3, 8.

c. Wenn Benfey unter ibhya Reiche, Mächtige versteht, so streitet dies sowohl gegen den vedischen Gebrauch als auch gegen die historische Wahrscheinlichkeit. Ein Herrscher, der sich Eingriffe in das Vermögen der Reichen und Mächtigen erlaubte, würde bald das Scepter verlieren. Aber Ohnmächtige bedrücken und ausbeuten ist nicht gefährlich. Ich fasse daher ibhya als Hörige, als Unterthanen überhaupt.

g endigt auf eine natürliche Kürze im dāti ⏑ – ⏑, was auf eine wirkliche Pause hinweist vgl. 5a apan; 66, 2a xemam; 67, 2c atra, 3c padāni, 4a ciketa, 4b sasāda, 4e ṛtanti, 4g vasūni, 5a virutan; 68, 1b caratham, 2b deva, 5b asya; 69, 1f babhūtha, 2c çeva; 70, 1g mānušasya.

II. 66.

Str. 1 hat nur eine formelle Aussage, aber sechs Parallelen, die ohne natürliche Folge wild durch einander laufen. Augenscheinlich sind die Sätzchen durch die Schuld von Abschreibern aus ihrer Ordnung gerückt. Die Gedankenfolge ist diese:

1) Schilderung der wohlthätigen Kraft Agni's *a)* als Lichtspender, *b)* als Lebensspender, *c)* als Nahrungsspender — darum dem Menschen so lieb wie ein eigener Sohn.

2) Schilderung seiner zerstörenden Kraft. Darnach ordne ich so:

a. rāyir ná citrā,
b. sū́ro ná saṁdṛ́k
c. çúcir vibhā́vā
d. ā́yur ná prāṇáḥ
e. páyo ná dhenúḥ:
f. nítyo ná sūnúḥ:
g. tákvā ná bhū́rṇiḥ:
h. vánā siṣakti.

a. rayir na citrā muss dem Zusammenhange gemäss anders gedeutet werden und zwar „wie blinkendes Geschmeide". rayi gewöhnlich masc., seltner fem. z. B. I, 68, 4. IV, 34, 2. V, 33, 6. X, 19, 3; 167, 1. Auch rai ist zuweilen fem. z. B. rāye vājavatyai I, 120, 9. citrām rām (= rāyam) X, 111, 7.

b. sûro na sandṛk fasst Benfey sehr gezwungen „der Sonne Anblick d. h. einen Anblick gebend wie die Sonne“. Zunächst sei bemerkt, dass svar, als dessen Genetiv Benfey unser sûro auffasst, nie ein einzelnes Gestirn (Sonne) bezeichnet, sondern das Himmelslicht überhaupt. Sodann schliesst sich so unser Stollen dem vorhergehenden nicht der Form nach an. Es scheint mir daher geboten sûro als nom. und sandṛk als dazu gehöriges adj. zu fassen „wie die leuchtende Sonne“. sandṛç erscheint auch sonst als adj. z. B. prasitau sandṛçi V, 87, 6. I. 94, 7. häufiger noch susandṛç I, 82, 3. 143, 3. VII, 3, 6. 9, 4. 10, 3. 79, 1.

d. âyur na prâṇas „wie lebendiger Odem“. Das adj. âyu mit dem Ton auf der ersten Silbe findet sich noch X, 17, 4 woselbst es Agni bezeichnet, der freilich öfter âyú genannt wird IV, 6, 11. V, 3, 4. 43, 14. Der Dichter schildert Agni in diesen Worten pantheistisch als viçvâyu der alles Leben enthält und allen Wesen den belebenden Odem einhaucht. Daher empfiehlt sich die Uebersetzung „wie belebender Odem“.

Hieran schliesst sich unmittelbar e an: nicht nur Leben haucht er den Wesen ein, er giebt ihnen auch Nahrung wie eine Milchkuh. Darum f ist er dem Menschen lieb und theuer wie ein leiblicher Sohn (nityo na sûnus). Dieser Schluss rechtfertigt sich erst nach Aufzählung seiner Wohlthaten für die Menschheit. Uebrigens beruht dieser Vergleich darauf, dass Agni als Funken unter dem Bilde eines neugeborenen Knäbleins (çiçu, vatsa) versinnbildet wird.

gh. Der Dichter schliesst mit Schilderung der zerstörenden Kraft Agni's, dessen Flammen mit rasender Schnelligkeit die Wälder zerstört. Ob man unter takvan einen Renner oder einen Vogel versteht, verschlägt hier nichts — da beide ein passender Ausdruck für die Geschwindigkeit sind.

Str. 2. dâdhâra xemam er bringt Frieden. Es wird nicht überflüssig sein auf die Bedeutung der Doppelung aufmerksam zu machen. Syntaktisch ist die Form kein Perfect, sondern ein Präsens, dessen Reduplication das causale umschreibt, wie bekanntlich die caus. im aor. reduplicirt sind (janayati aor. ajîjanat).

Str. 3. durokaçocis wird im Wörterbuch ignorirt und vom Uebersetzer mit Hülfe Sâyana's umschrieben. Leider geht des Scholiasten Deutung zu sehr ins Blaue, um Berücksichtigung zu verdienen. Ueberdies dürfte die aristophanische Zusammensetzung „schwersattbarflammig“ wenig Aussicht haben ins Grimmsche Wörterbuch aufgenommen zu werden. Ohne Zweifel ist durokaçocis überhaupt keiner Deutung fähig. Wollten wir auch duroka auf okas zurückführen mit Schwund des auslautenden s, so erhielten wir den nicht zu verwendenden Sinn „eine schlechte Wohnung habend“. Es bleibt uns nichts übrig als die Lesung für verdorben zu halten und zwar im Anlaute. Jedem der Handschriften und Texte behandelt hat, wird gewiss die Verwechselung der Schriftzüge u und du aufgestossen sein. Ja ich glaube, dass der Unverstand

der Abschreiber, denen uroka unerklärlich, zu dem Auskunftsmittel griff ur in dur zu verwandeln, um wenigstens eine bekannte Silbe zu haben. In der That scheint mir duroka aus dem nicht verstandenen uroka gemacht und falsch accentuirt zu sein. urokí, das ich bereits in dieser Zeitschrift Bd. 18 S. 607 behandelt habe, ist aus urvaka zusammengepresst wie abhīka aus abhyaka, pratīka aus pratyaka. Das weibliche urūcī geht noch weiter und presst den Vocal ganz heraus. Von uruvyañc können wir unmöglich zu urūcī gelangen. Dies uroka ist mit uloka identisch und die ältere Lautung. Seine Bedeutung ist weit und die Zusammensetzung urokáçocis heisst weiten Schein habend, weit scheinend, weit leuchtend = dūrebhā, dūredṛç. Der Accent steht auf der letzten Silbe, wie wir aus ulokā ersehen.

b kratur na nityas. Auch ohne dass man meine Verbesserung gut heisst, weist doch çocis auf Licht, Flamme hin, und da unser Stollen dazu der Vergleich ist, so muss kratu selbst etwas Leuchtendes sein d. h. kratu bezeichnet ein grosses Opferfeuer, das nitya heisst, wenn es ununterbrochen unterhalten wird. Vom Heerdfeuer, das in den vier Wänden eingeschlossen ist, lässt sich nicht sagen, dass es weit scheine. Ein grosser zum Behuf des Opfers angezündeter Holzstoss, dessen Flamme immer unterhalten und genährt wird, kann allein eine richtige Parallele abgeben. Sowie hier kratu ein flammendes Opferfeuer, ein Brandopfer bezeichnet, so dürfte es an mehreren Stellen auch die Opfergaben befassen z. B. I, 100, 14

sa pāriṣat kratubhir mandasānas

„er schütze uns sich labend an den Opfergaben". Der Schutz erscheint hier als Lohn für die menschlichen Darbringungen oder die Brandopfer vgl. I, 2, 8.

II, 16, 4 viçve hi asmai yajatāya dhṛṣṇave
kratum bharanti —

Eben so gehören hieher sukratūyā Opferbegierde I, 51, 3. 160, 4 und das von sukratu abgeleitete Denominativ sukratūyase X, 122, 6. Dies kratu stammt von kar ῥέζειν facere in specifischer Bedeutung. Dagegen scheint mir kratu Kraft, Macht u. s. w. auf ein kra = sā, san (vgl. ṛbhuṣā und ṛbhukṣan) stark, kräftig sein zurückgeführt werden zu müssen. Zu diesem kratu gehören griech. κράτος, κρατύς, εὐκράων, ferner akratu schwach, ohnmächtig und akrá mächtig, stark, dessen Anlaut durch die Betonung der letzten Silbe erleichtert ist st. ákra: endlich sukratu, purukratu, çatakratu, sahasrakratu, sambhṛtakratu allgewaltig.

Str. 4 *ab* sénā-iva sṛṣṭā
ámam dadhāti.

Roth zu Nir. 10, 21 übersetzt „wie ein geschnellter Pfeil hat er Schwung". Benfey dagegen: „stürmendem Heere gleich schaffet er Schrecken". Diese letztere Uebersetzung muss ich gegen jene in Schutz nehmen. Es giebt nämlich ein doppeltes senā: das eine

mit dem Accent auf der ersten Silbe sénā (so hier) heisst überall Schaar, Heer. Namentlich zeigt prasitis VII, 3, 4. dass ein Zug verstanden wird, was nur auf eine Schaar passt. I, 33, 6. 142, 4. 143, 5. 186, 9. II, 33, 11. VII, 3, 4. X, 103, 1. 4. 7. 142, 4. 156, 2. AV. 6, 93, 1. 19, 13, 9. Dagegen heisst senā mit dem Accent auf der Aussilbe Wurfgeschoss indrasenā Indra's Geschoss X, 102, 2. amitrasenā Feindes Geschoss AV. 5, 20, 6. Von den Zusammensetzungen gehören zu sénā Schaar senājū Schaaren (der Dämonen) verscheuchend I, 116, 1. senānī m. Heerführer VII, 20, 5 noch mit gen. senanīr mahato gaṇasya X, 84, 12. mahāsena VII, 34, 9 und sárvasena aller Schaaren Herr I, 33, 3. V, 30, 3 beide Beiwörter Indra's. devasenā (Accent!) Götterheer X, 103, 8. AV. 5, 21, 12. dhṛṣṇúsena mit muthigen Schaaren versehen (Indra) III, 54, 15. AV. 5, 20, 9 oder muthige Schaaren bildend (Marut), aber nach PtbW. „ein tüchtiges Geschoss führend" VI, 66, 6 vṛddhásena mächtige Schaaren bildend (Marut) I, 186, 8. Dagegen gehören zu senā Wurfgeschoss trotz des schwankenden Accents (vgl. vorher devasenā) abhiṣenā, āçúṣena, citrásena, çrutasenā VV. 16. 35 u. aa., endlich sénya treffend, verwundend I, 81, 2. VII, 30, 2. AV. 1, 20, 2. 6, 99, 2. 18, 1, 40. 20, 56, 2 (nach Aufrecht Ztschr. d. DMG. 13. 499 machtvoll!) und asenyā nicht verwundend X, 108, 6. Mit dieser Scheidung zwischen sénā und senā muss zugleich Roths Deutung von amam dadhāti „er hat Schwung" fallen, so dass Benfey's Uebersetzung zu Recht besteht. Nur leuchtet mir nicht ein, wie man einem Geschosse didyut) eine Schnauze beilegen kann statt einer Spitze. Inzwischen halte ich tveṣapratīkā nicht für richtig, sondern glaube, dass die Nähe des didyut die Sanhitisten verführt hat diesen Bezug bei mangelndem Visarga erst in den Text zu bringen. In allen Stollen des Gesätzes ist Agni das Subject, dem allein die Vergleiche sich gegenüber stellen. Nur °pratīkā unterbricht diese Einkleidung. Wie *a* den Vergleich zu *b* bildet, so *c* den zu *d* oder mit andern Worten amam dadhāti ist nur die Aussage in *ab*, während °pratīkā die in *cd*. Ich stehe daher nicht an °pratīka' mit kurzer Endsilbe zu lesen und es auf den als Blitz geschilderten Agni zu beziehen. Wieder ein Beleg dass der Visarga nicht ursprünglich, sondern erst von den Sanhitisten herrührt. Hätten sie ihn vorgefunden, könnte die Zahl falscher Deutungen nicht so gross sein. Uebersetze „er setzt in Schrecken wie eine losgelassene Schaar: er funkelt wie das Geschoss des Schützen."

4c. yamo ha jāta'
yamo janitvam

soll nach Benfey besagen: „geborner Herr herrscht er der Geburten". Zunächst ist die Deutung von yama Herr irrig und der ganze Gedanken ermangelt der Klarheit. Agni wird geschildert als der Urgrund der lebendigen Schöpfung, besonders der Menschheit, und da diese sich in zwei Geschlechter spaltet, so vereinigt er beide in

sich und heisst insofern yama d. i. doppelgeschlechtig oder Zwilling. Der Text der Sanhita stimmt damit nicht, denn das männliche jâtas schliesst das weibliche Geschlecht aus, während doch janitvam als neutr. beide natürlichen Geschlechter in sich lasst. Vergleicht man Stellen wie aditir jâtam aditir janitvam I, 89, 10, tad viçvam abhibhûr asi yaj jâtam yac ca jantuam VIII, 78, 6, so kann man nicht anstehen in jâtas eine Verderbniss zu sehen und dafür jâtam zu lesen in Uebereinstimmung mit janitvam. Die Sanhitâisten haben hier dasselbe Versehen begangen, das wir eben in tvešapratîka erkannt haben. Sie nahmen Anstoss am neutr. und glaubten den Text zu verbessern, wenn sie jâta in geschlechtige Uebereinstimmung mit dem unmittelbar vorhergehenden yama brächten, während sie doch janitvam bestehen liessen. Nach Herstellung von jâtam erhalten wir den Gedanken: als Zwilling ist er das Geborene, als Zwilling das Geborenwerdende d. h. fasst als solcher in sich das gegenwärtige und zukünftige Geschlecht sowohl männliches als weibliches, ist Prototyp der Menschheit.

gh. Dem Dichter schwebt bereits in den beiden eben behandelten Stellen vorzugsweise das Menschengeschlecht vor, hier in *gh* zieht er noch engere Grenzen, indem er Agni insbesondere als männlichen Erzeuger schildert: im Menschenleben ist er Bräutigam und Gatte.

Str. 5. In der Sanhita lauten die Stellen *a—d* nach unsrer Eintheilung

tam vaç carâthâ
vayam vasatyâ
astam na gâva'
naxanta iddham.

Benfey übersetzt „Zu dem Entflammten gehn eure Wege, gehn wir wie Rinder Abends zum Stall". Er fasst also vaç carâthâ als Plural und Subject zu naxante. Unglücklicherweise steht dann das zweite Subject vayam der Aussage naxante näher, so dass die barbarische Verbindung der 1sten Person mit der 3ten (vayam naxante) entsteht und vasatyâ die irrige Bedeutung Abends erhält. Ueberdies sieht man nicht ab, warum der Sänger sich mit „gehn wir" einschliesst, aber mit vas sich bloss an die Anwesenden wendet und sich somit ausschliesst von der Verehrung Agni's. Dies geziemt sich für die priesterlichen Sänger am allerwenigsten. Hören wir noch einen andern Interpreten. Roth übersetzt zu Nir. 10, 21 S. 140 „Zu deiner Flamme kommen wir, gleich Heerden in den Stall". Er hat richtig erkannt, dass carâthâ und vasatyâ locale Instrumentale sind „auf der Wanderung und daheim". Da so vayam als einziges Subject übrig bleibt, wird die Sache noch schlimmer. Wir werden in die Alternative versetzt entweder vayam naxante zu verbinden oder naxante zum Vergleich zu ziehen und das übergeordnete Subject schwebt in der Luft ohne jede Aussage. Auf diese Weise erheben wir zugleich den Vergleich

zu einem vollständigen Satze, so dass na als Conjunction = yathâ gefasst werden müsste, „gleichwie die Rinder zum Stalle gehen, so wir tam vas-iddham = zu deiner Flamme!" Erst also tam sgl. und drittpersönlich, dann vas plur. und zweitpersönlich und endlich wieder sgl. und drittpersönlich und doch ein und dasselbe Object!

Bei solcher Bewandtniss muss ich mich wundern, dass keiner der beiden Gelehrten zu der Erkenntniss gekommen, der Text müsse verdorben sein. Es zeigt sich wieder der Satz als hinfällig: weil keine Varianten da sind, so muss der Text unversehrt sein. Man mag sich wenden und drehen wie man will, aus diesem Texte bringt Niemand eine vernünftige Construction heraus.

Ich vergleiche die übrigen Gesätze und da stellt sich mir der auffallende Umstand heraus, dass nirgends sonst eine Anrede in der zweiten, noch eine Aussage in der ersten Person vorkommt, überall stehen nur dritte Personen. Hiervon ausgehend versuche ich dieselbe Einkleidung zu gewinnen. Da nun deutlich, dass vas und vayam die Störer sind, so schaffen wir vas leicht dadurch fort, dass wir seinen Auslaut ç zum folgenden Worte ziehen und va çarâthâ schreiben. Beide sind alte Bekannte s. Or. u. Occ. II S. 468—77. Da wir so ein va im ersten Stollen gefunden, so liegt es nahe aus vayam dem entweder sein oder herauszuschälen. Lösen wir va von vayam, so bleibt nur der eine Buchstab y mit t zu vertauschen (tam). Damit aber die Einkleidung in b der in a vollständig entspreche und da tonloses va nicht am Anfange des Stollens stehen kann, so kehren wir beide um und schreiben tam va. Das doppelte va entspricht dem Lateinischen sive — sive. Nun schreibe

tam va çarâthâ
tam va vasatyâ

„Zu ihm dem entflammten kommen sie (die Menschen) sei es auf der Wanderung, sei es daheim, wie Rinder zum Stall". Die Deutung des Padap. naxante ist falsch wegen des folgenden nâvanta. Ursprüngliches a dulden sie vor folgendem Vocale nicht, aber wohl wenn es aus e erleichtert ist, als ob nun kein Hiat stattfände!

ef „wie das Meer (sindhus) die Wasserwogen (xodas acc.), so treibt der angezündete Agni empor die niedern Flammenwogen." Zu nîcîs ergänze aus dem folgenden gâs.

h. Die Formel suar dṛçîke soll nach Benfey besagen „zum schönen Himmel". suar kann aber nicht Dativ sein, denn es ist im Veda declinabel (gen. sûra, dat. sûre u. s. w.). suar ist vielmehr acc. abhängig vom Substantiv dṛçîka, dessen Dativ dṛçîke st. dṛçîkai verkürzt aus dṛçîkâya (wie ich bereits gezeigt Or. u. Occ. II S. 465) als Infinitiv verwandt wird. Die Formel besagt demnach wörtlich „den Himmel zu schauen". Das Schauen des Himmels ist poetische Diction für Bescheinen: die Flammen lodern so hoch, dass sie den Himmel röthen.

II. 67.

Str. 1 çrutîe çruṣṭim ajuryam. Zieht man ajuryam, wie es richtig zu sein scheint, zu çruṣṭim, so liegt ein Fehler vor durch Vernachlässigung der Länge in der Pause, da çruṣṭi fem., lies also ajuryâm.

ef. Die Parallelen stellen heraus, was besonders des Menschen Glück und Wohlfahrt fördert, nämlich Ruhe und Frieden (xema) und kratur bhadras. Nach einer früheren Bemerkung zu 66, 3 kann kratu allerdings auch das Opfer bezeichnen, wie es Benfey an dieser Stelle fasst. Beide Wörter gehören aber streng zusammen, sie bilden einen stehenden Begriff, wodurch die religiöse Erkenntniss und namentlich die Kenntniss der heiligen Gebräuche, also grade das bezeichnet wird, was der grosse Haufen Religion nennt.

gh. Nachdem die Parallelen das was dem Menschen heilsam und wohlthätig ist herausgestellt haben, lässt sich suâdhî nicht füglich auf die Gesinnung beziehen (wohlgesinnt), sondern muss den Vergleichen entsprechend eine Thätigkeit bezeichnen, etwa fürsorglich. Endlich dürfte in der Pause havyâvâṭ mit metrischer Längung der vorletzten Silbe zu lesen sein, auch wenn dadurch nur ein schwebender Fuss gewonnen wird.

Str. 2. In diesem Gesätz bleibt bloss zu constatiren, dass M. Müller vidantîm, aber Aufrecht vindantîm liest. vid und vind obwohl grundverschieden laufen häufig äusserlich in einander. Wo irgend möglich sollte man sie aus einander halten.

Str. 3 *ab.* Stollen a ist um 1 Silbe zu kurz, während in b 1 Silbe zu viel. Um die in a fehlende Silbe zu ergänzen lies xâam. Diese Form darf man nicht bloss als metrische betrachten, sie ist wirkliche alte Sprachform wie râam (râm X, 111, 7) für râyam, râas (gen. sgl. u. acc. plr.) in râaspira (so lies) vom Stamme râ, wie jâas gen. sgl. von jâ in jâaspati und gnâas gen. sgl. von gnâ. Die Uebertragung des Geschlechts auf die Endsilben in vocalisch auslautenden Wörtern gehört einer folgenden Sprachstufe an. In consonantisch auslautenden Stämmen ist sie überhaupt nicht zur Anwendung gekommen.

In *b* lies die kürzere Form pṛthvîm, die bereits mehrfach in der Sanhitâ vertreten wird s. Or. u. Occ. II, 461. Den daselbst angeführten Beispielen füge noch hinzu VI, 70, 1. 4. X, 178, 2.

cd. Beide Stollen leiden an metrischen Gebrechen in den Pausenfüssen. Die Frage, ob die Längung dîâm in der Pause zulässig, muss bejaht werden. Theils findet sich dîâs in der Pause I, 130, 10d, wo an eine längere Form nicht gedacht werden kann wie hier etwa an ein dyâvam, theils wird rodasîos zu oft gefordert, um noch Bedenken zu erregen. Es empfiehlt sich ferner das Aufgeben des auslautenden s vor folgendem s in der Ansilbe der dijambischen und bacchischen Pausen, so dass hier unbedenklich mantrebhi' satyais geschrieben werden darf.

f. Es lässt sich schwer begreifen, wie der Holzfunken „des Viehes liebe Schritte" schützen kann. Oder sollte dem Dichter die Sicherheit gebende Tageshelle vorschweben? Ich kann's kaum glauben, vermuthe vielmehr dass er den Blitzfunken im Sinne hat, der die Wolken spaltet, damit sie befruchtenden Regen auf die verdorrten Triften (padâni) des Viehs herabsenden.

g. viçvâyur agne.

Obgleich viçvâyus am Anfange des Stollens steht und den Vocativ vertritt, hat es doch seinen natürlichen Accent unwandelbar bewahrt. Im alten Veda hat der Vocativ noch nicht die ausschliessliche Berechtigung wie in der spätern Sprache. Gar oft versieht der Nominativ zugleich die Function des Vocativs und in diesem Falle beharrt nicht bloss der Accent in der Mitte des Satzes, sondern er behauptet auch seine natürliche Stelle am Anfange desselben.

índra ṛbhumân III, 60, 6. bhávâ viçvâyus I, 73, 4. purâni devi III, 61, 1. índraç ca vâyo V, 51, 6. ṛbhumân indra I, 110, 9. deváç çavishṭha I, 84, 19. maghavan purûvásus V, 36, 3. jâtavedaç cikitvân IV, 12, 1. deva suáçvas V, 33, 3. agne suprâṇîtis IV, 2, 13. índra dvibárhâs VII, 24, 2. agne dvibárhâs I, 71, 6. çûra bṛhan VI, 24, 3. indra-ṛtámâno ámartas V, 33, 6.[1] Eine Schwierigkeit entsteht in den Fällen, wo Nominativ und Vocativ unterschiedlos zusammenfallen. So viel ich beobachtet habe, folgen die Substantiva oder deren Stellvertreter der Theorie des Vocativs z. B. sámasya somapâs piba I, 4, 2. Dagegen ist mir kein Beispiel gegenwärtig, dass die Beiwörter unbetonter Duale oder Plurale nicht betont seien. uçatír ushâsas I. 124, 13. nâsatyâ sajóshâ I, 118, 11.[2]

h. guhâ guham gâs kann nicht heissen, „von Schlucht zu Schlucht schreite" (das wäre guhâd go), sondern „geh heimlich ins Versteck" nämlich des Holzes, damit wir dich herausreiben und zur Erscheinung bringen können. Die Betonung guhâ steht ganz vereinzelt und da gleich in der folgenden Str. und auch 65, 1 gúhâ überliefert wird wie an allen Stellen des Rik, so dürfte jene Betonung auf der letzten Silbe ein alter Schreibfehler sein.

Str. 4d dhârâ ṛtasya Strom der Ewigkeit oder persönlich himmlischer Träufler heisst Agni vorzugsweise als Blitzgott, der die Wolken spaltet und befruchtenden Regen herabträufeln lässt vgl. in diesem Sinne vṛshan III, 1, 8. 27, 13. ṛtasya vṛshan V, 12, 1.

f. ṛtâ sapantas nach Benfey „das Rechte pflegend", was mir unzulässig scheint, da das Object des Satzes (ṛtanti) Agni ist. ṛtâ darf daher nicht als acc. plr. neutr. gefasst werden, sondern als alter loc.-instr. mit adverbialer Bedeutung = ṛtayâ, ṛtena d. i. rite. Diese Form ist die älteste des instr., wo das Suffix unmittelbar mit

---

1) Das unbetonte vasavâno daselbst muss accentuirt werden.

2) Die Lesung der Samhita mit visarga (sajóshâḥ) ist fehlerhaft.

dem Stammvocale verbunden und verschmolzen ward. Aus dieser Verschmelzung stammt ursprünglich die Berechtigung der Brechung in aā. Auf der zweiten Stufe wird das Suffix durch y vermittelt ohne Unterschied des Geschlechts vgl. tvā u. tvayā. Namentlich giebt es eine Menge Adverbien auf ayā iyā uyā, die mit Unrecht auf weibliche Stämme zurückgeführt werden s. zu 73, 6.

gh. bieten ein Beispiel des in zwei Theile zerfallenen elfsilbigen Stollens. Man hüte sich h etwa durch Verschmelzung (pra vavācāsmai) in eine fünfsilbige Reihe verwandeln zu wollen. Man beachte ferner, dass der sgl. asmai dem vorausgehenden plr. ye antwortet.

Str. 5 *cd* sind gestört: *c* hat 1 Silbe zu wenig und *d* 2 Silben zu viel. Zudem lässt sich prajā wegen des zwischenstehenden uta nicht unmittelbar mit prasūšu verbinden, auch wenn wir von den metrischen Erfordernissen einmal absehen. Dies uta selbst ist freilich überflüssig; doch wenn wir es auch heraus werfen, wird dadurch weder der Vers geheilt noch dem Sinne Genüge gethan. Ueberdies ist prasū in der Bedeutung Mutter unvedisch. Endlich muss es befremden, dass Agni bloss in Pflanzen und Kräutern erwachsen soll und dass also der lebendigen Schöpfung gar nicht gedacht wird. Diese Erwägungen zwingen uns zu der Annahme einer Verderbniss des Textes. Der Fehler steckt in prajā uta, wofür ich mit einer kleinen Aenderung prajāsu vorschlage. Die Verderbniss rührt her von einer falschen Trennung in prajās u. Dies getrennte u ward als uta gefasst und dies endlich selbst in den Text gebracht, vor dem s nach den Lautregeln schwinden musste. Wir stellen durch prajāsu den Vers her und gewinnen die vorher vermisste Ergänzung

uta prajāsu
prasūšu antar
„und (der erwächst) in den lebendigen Geschöpfen
(und) in den Pflanzen".

e. citir apām. Es fehlt eine Silbe, die wir durch Brechung gewinnen müssen. Diese Brechung der langen Vocale beruht ursprünglich auf der Verschmelzung des auslautenden Stammvocals und des anlautenden Vocals der Suffixe. Sie ist aber im Verlaufe zum blossen mechanischen Mittel des Verses herabgesunken und hat sich über die meisten grammatischen Formen verbreitet. In den Pausen treten die Gegensätze zweier verschiedener Rhythmen auf: in den dijambischen der Silbenfall ⏑– und umgekehrt in den bacchischen –⏑ |. Diesem verschiedenen Silbenfalle müssen wir bei der Brechung Rechnung tragen. Es wird demnach ām einmal in einen Jambus aām aufzulösen sein, und ein andermal in den Trochäus –⏑ |. Da aber jede Endsilbe der Pause lang ist, können wir den Trochäus durch den Spondeus ersetzen. Es lässt sich auch kaum etwas Gegründetes dagegen einwenden, wenn man diese mechanische Brechung die Entwickelung einer Vor- und Nachschlagssilbe nennen wollte. Kurz unser apām vertritt für sich den bacchischen Pausen-

fuss ⏑ — und wir müssen es daher auflösen in apāam (wie gavāam st. gavām IV. 1, 19), da in diesem Pausenfusse gerade die vorletzte Silbe das Gewicht der Hebung beansprucht. In derselben Pause erscheint öfter rodasyos, das demnach aufzulösen in ro-dasios I, 33, 5. 59, 2. 96, 4. VI, 24, 3 und sonst. Vorher Str. 3 hatten wir tastam-bha dyām, I, 130, 10d I-va dïams. Die Sanhitā selbst führt uns schon diesen Weg I, 113, 6, wo sie um des Pausenfusses willen mahyai spaltet in mahīyai zugleich mit Verschleifung, da sie überall den Hiat zu vermeiden sucht.

gh. sadma-iva dh° sammāya cakrus. Nach dem Uebersetzer soll dies heissen „den machten sinnend die Weisen zum Grundbau gleichsam". Der viçvāyus ist allerdings das belebende Princip des Weltalls, dessen ungeachtet muss ich obige Auffassung beanstanden. Ich kenne weder sadman in der Bedeutung Grundbau, noch sam-mā in der von sinnen. mā heisst formen, bilden und sam-mā nachbilden d. i. bildlich darstellen und sadman bleibt was es ist ein wirklicher Sitz. Den im Bilde dargestellten Gott d. i. sein Idol stellte man auf die Opferstreu, iva besagt eben, dass sie dem Gotte nicht selbst, sondern nur seinem bildlichen Stellvertreter, seinem Bilde einen Sitz auf der Opferstreu bereiten. Insofern heisst der Gott sadmabarhis, barhiṣad und die Opferstreu devavyacas III, 4, 4. Aus der allgemeinen Benennung der Götter als divo naras VI, 2, 3 oder bloss naras (lares?) — aus dem Beiworte nrpeças männergestaltig III, 4, 5 dürfen wir schliessen, dass die Inder ihren Göttern nicht bloss in der Vorstellung menschliche Gestalten beilegten, sondern sie auch sinnlich darstellten. So wird II, 33, 9 ein gemaltes Bild des Rudra beschrieben sthirebhir angais puru-rūpa' ugra: babhruç çukrebhis pipiçe hiraṇyai: „mit starken Gliedern, vielgestaltig, furchtbar, braun, mit glänzenden Goldfarben ist er gemalt." Auf bildliche Darstellung scheint sich auch I, 25, 13 zu beziehen, wo es von Varuṇa heisst „goldenen Panzer tragend hüllt sich Varuṇa in seinen Glanz: Späher sitzen rings um ihn her."

Trotz der mannigfachen Anspielungen auf die Götteridole findet sich keiner der spätern Ausdrücke wie arcā u. s. w. (s. Weber Ind. St. V, 148. Omina et Port. S. 337), sondern sie begnügen sich mit dem allgemeinen aber doppelsinnigen Ausdruck deva z. B. I, 15, 4 devān iha-ā vaha sādaya yoniṣu triṣu pari bhūṣa „führe herbei die Götter, setze sie auf die 3 Sitze und schmücke sie". Noch deutlicher tritt die Beziehung auf bildliche Darstellung hervor V, 52, 15 nū manvāna' eṣām devān aca „nun bete ich zu den Göttern dieser (Marut)". Hier werden die Marut doch, wie es scheint, von ihren Göttern d. i. von ihren Bildern geschieden. Die Form dieser Marutidole wird ferner gezeichnet durch das Beiwort ahrutapsu schlank. Dagegen scheint das adj. kakuha (vom PtbW. nicht anerkannt) sich auf den hohen luftigen Raum, in dem die Marut hausen, zu beziehen, zumal auch viṣṇu III, 54, 14 und das Ge-

spann der Asvin IV, 44, 2 [1]), ja die Sonne selbst (kakuho mrgas, der hochfliegende Vogel) so benannt wird V, 75, 4.

Ausser den allgemeinen Ausdrücken vapus tanu rûpa giebt es in der ältesten Sprache noch einen eigenen Ausdruck für Götterbilder und dieser ist sandrç mit dem Beiwort pûrvî. Wir lesen z. B. X, 86, 2 paramâ sandrç d. i. das höchste Bild als Trope für die höchste Vorstellung, die der Mensch zu erreichen vermag. In der Stelle pûrvîr rtasya sandrças III, 5, 2 bezeichnet sandrças wirkliche materielle Bilder oder Idole: denn es heisst wörtlich „lieberal die menschlichen Bilder des heiligen Ortes". rta bezeichnet wie sûar und svarnara unter andern auch das Allerheiligste der Opferstätte, wo die Götterbilder aufgestellt und die Opfergaben niedergelegt wurden. pûrvî ist in dieser Verbindung fem. zu puru [2]) oder pûru adj. subst. menschlich, Mensch. Menschlich heissen aber die Idole wegen ihrer Menschenähnlichkeit (nrpeças). Daher heisst es von Agni III, 20, 2

tisras te jihvâ' rtajâta pûrvîs
tisra'u te tanuo devavâtâs.

„drei menschliche Zungen sind dir, Spross des Allerheiligsten, und drei Körper, den Göttern so lieb".

Aus dieser Stelle ersehen wir, dass bei Jedem der 3 Altäre je ein Idol Agni's aufgestellt wurde, daher so viele Zungen als Körper (sonst werden Agni 7 Zungen beigelegt I, 58, 7). Der Zusatz devavâta von den Idolen beweist das Alter und die allgemeine Beliebtheit derselben. Auf solche Götterbilder beziehen sich ferner die Ausdrücke bhûšati marjayati u. a. Es dürfte auch in Indien zutreffen, was Plinius 16, 4, 4 behauptet, dass in den ältesten Zeiten die Götterbilder bekränzt wurden, daher parivîta I, 128, 1. X, 46, 6. pari bhûša devân I, 15, 4. marjayati bezeichnet das Reinigen, Putzen der Götterbilder durch Abwischen, Striegeln u. dgl. agnim atyam na marjayanta naras VII, 3, 5. tvâ (agnim) marjayema IV, 4, 8. âçum na marjayantas I, 60, 5. açvam na tvâ marjayantas IX, 87, 1. tam (agnim) arvantam na marmrjyanta IV, 15, 6. marmrjmâ te (agnes) tanuam bhûri krtvas, wir wollen deinen Leib d. i. dein Bild viele Male putzen III, 18, 4. marmrjyante divaç çiçum IX, 33, 5. vi tanuam mâmrjîta VII, 95, 3.

Ohne Zwang erklärt sich nun die beständige Einladung der Götter Platz zu nehmen auf der Opferstreu. Die Stätte, die sie daselbst einnehmen, heisst schlechtweg ihr Sitz sadas, sadman. Der specielle Stamm aber ist yoni, womit eine nestartige (kulâyini) mit wollener Decke belegte (ûrnavat) und mit Opferschmalz bestrichene (ghrtavat) Vertiefung in der Streu

---

1) Nach PbW. zieht der Sitz den Wagen!

2) Für purnšas wird puruš zu lesen sein X, 80, 4a, da 1 Silbe zu viel. Neben puruša findet sich auch pûruša vgl. apûruša.

selbst bezeichnet ward VI, 15, 6. In diese Vertiefung wurde das Idol gestellt, um es vor Umfallen zu schützen yonis ta indra niṣade akāri I, 104, 1. ā yonim aruṇo ruhat *dhruve sadasi* sīdati IX, 40, 2.

Später fand man es zweckmässiger und einfacher für die Götterbilder besondere kleine Gestelle anzufertigen mit der nöthigen Vertiefung, wo das Götterbild feststehen konnte und dies befasst man ebenfalls mit dem Namen yoni nach VII, 70, 1.

açvo na vājī çunapṛṣṭha' asthāt ā yat sedathur dhruvase na yonim „wie ein starkrückiges Lastpferd steht der yoni da, wenn die beiden (Asvin) sich darauf niederlassen wie um festzustehen".

Das Piedestal muss demnach eine Vertiefung gehabt haben, damit das Bild darin fest und sicher stand. Die spätere Zeit nennt ein solches Gestell pīṭha und dessen Vertiefung pīṭhagarbha.

Endlich gab es auch Säulenbildchen oder Statuetten (kanīnakā), die auf ein hölzernes Postament (drupada) gestellt wurden, wohl mit derselben Vertiefung, um das Umfallen zu verhüten. Ich entnehme dies der Stelle IV, 32, 23

kanīnakeva vidradhe
nave drupade arbhake
babhrū yāmeṣu çobhete.

Roth zu Nir. 4, 15 übersetzt dies „die beiden Falben (babhrū) prangen im Laufe wie *ein Bild auf durchbrochenem* neuem zierlichem Gestelle".

Soll die Parallele zutreffen, so muss dem du. fem. babhrū auch der Vergleich in *derselben Zahl* und *demselben Geschlecht* gegenüber treten, was erreicht wird, wenn wir kanīnake va trennen (wie ich bereits Or. u. Occ. II, 472 angegeben) und somit *zwei Statuetten* gewinnen. Ferner sieht Roth mit Unrecht in vidradhe einen Locativ (sc. drupade): es ist vielmehr du. fem. in Uebereinstimmung mit kanīnake. Da sich nun vidradhe nicht auf das Gestell bezieht, so kann die Deutung *durchbrochen* nicht bestehen. dradha ist alte Form für späteres dṛḍha (vgl. comprt. dradhīyas). Es bildet den Gegensatz zu ejat *beweglich* (vgl. dṛḍham ejat IV, 17, 10; ejad dhruvam III, 54, 8). Das Praefix vi verneint den Begriff dradha, verwandelt ihn in sein Gegentheil, so dass es dem obigen ejat *beweglich* entspricht. vidradha treffen wir auch Av. 6, 127, 1. 3. 9, 8, 20. Sowie kanīnake dem Subject babhrū gegenüber steht, so tritt nun vidradhe dem yāmeṣu zwar nicht formell aber begrifflich gegenüber. Uebersetze demnach: *die beiden Falben prangen im Laufe wie zwei Bilder in Bewegung.*

Eine Vergleichung mit Vikr. Str. 4 wird die Sache vollends aufklären.

II. 68.

Str. 1. Agni wird geschildert als Urgrund alles Lichts: als Sonne bescheint er die lebendige und todte Schöpfung, als Mond

und Sterne erhellt er die Nächte. Hier wieder der Fehler sthātuç caratham l. sthātṛ çcarātham 66, 5. 72, 6 s. Or. u. Occ. II, 473.

cf. eṣām eko viçveṣām. Wegen des zeigenden eṣām kann viçveṣām nur auf Anwesende gehen oder überhaupt auf Personen dieser Erde. Um zur Klarheit zu gelangen gehen wir von dem folgenden Verhältniss aus. devo devānām enthält die superlative Steigerung eines und desselben Begriffs. „Gott der Götter" zeichnet Agni als den obersten Gott als den princeps deorum. Dasselbe Verhältniss wird auf Erden geschildert. In der That wird eka besonders mit folgendem Genitiv in dem Sinne von princeps gebraucht, z. B. ekaç carṣaṇīnām I, 7, 9. 176, 1 Herr alles Beweglichen besonders der Menschen. viçvasya eka' īçiṣe du beherrschest als Einziger, d. i. als Oberhaupt das All II, 13, 6. eko rayīṇām = rayipatis VI, 31, 1. mānuṣīṇām ekas kṛṣṭīnām abhavat sahāvā Herrscher der Menschenstämme VI, 18, 2. ekasya çruṣṭau II, 13, 9. eko vasvo rājati d. i. Agni herrscht als Chef über den Reichthum I, 143, 4.

Nachdem wir in eka einen dem deva d° entsprechenden Begriff gefunden haben und letzterer durch sich selbst gesteigert wird, so vermuthe ich in eko viçveṣām ein ähnliches Verhältniss d. h. viçva muss annähernd dasselbe besagen. 70, 2 lesen wir das Wortspiel viçām na viçvas. Diese Zusammenstellung giebt den Wink wie der Ausdruck zu deuten. viçva durch Suffix va (abgestumpft aus van) abgeleitet von viç, Stamm, Gemeinde bezeichnet sowohl den beliebigen Einzelnen eines Menschenstammes, daher Jeder, als auch den ausschliesslich Einzelnen, den unus omnium, den Einzigen, daher Häuptling princeps und als adj. summus. viçvam āyus das höchste Alter I, 37, 15. 73, 5.

eko eṣām viçveṣām heisst demnach Haupt der Häuptlinge dieser Erde. Dadurch erhalten wir des Dichters Gedanken: Agni ist nicht nur das Haupt der irdischen Machthaber, sondern auch das Haupt der Götter.

Str. 2*b*. kratum juṣanta scheint mir zu besagen „sie hatten ihre Freude an Agni's Geburt die erfolgte durch die ihm innewohnende eigene Kraft. Es springt der Funken hervor und lodert auf zur lustigen Flamme".

Str. 3. Sinn: Agni's Cultus findet allgemeinen Eingang. Ihm sind gewidmet alle Bestrebungen (preis), alle Andacht, alle frommen Werke.

Str. 4. Agni offenbart seine Macht dadurch, dass er die Menschen befruchtet.

Str. 5. Agni offenbart ferner seine Macht dadurch, dass er die Thore des Reichthums öffnet zur Freude seiner Verehrer. kratum juṣanta bedeutet hier wieder dasselbe. Wie Söhne sich der Kraft des Vaters freuen im Erwerb von Gütern, so freuen sich Agni's Verehrer über die Oeffnung der Thore des Reichthums, über die Aussicht auf reichen Segen.

Statt râyas erwartet man im gen. sgl. râyâs, doch begegnen wir der abweichenden Betonung auch sonst z. B. râyas gen. sgl. VI, 19, 5 acc. plr. VII, 34, 22 und wiederum râyâs nom. pl. V, 33, 10 vgl. xapâs nom. plr. I, 70, 4. xâpas acc. plr. VII, 15, 8. ḷas und iḷâs im acc. plr. u. s. w.

II. 69.

Str. 1. Agni ist das Urlicht, mit dem er beide Welten durchdringt, ist Schöpfer der Lichtgötter und zugleich ihr Sohn. Trotzdem der Dichter Agni den höchsten Rang zuerkennt, muss er doch einräumen, dass er ein Emporkömmling, der den alten verdrängten Lichtgöttern sein Dasein verdankt, wenn er auch jetzt ihr Meister d. h. der Agnicultus ist zur alleinigen Herrschaft gelangt.

b. nâo na jâras nennt Benfey mit Unrecht eine lose Zusammensetzung, da wir oben zu 65, 3 gesehen, dass die Theile derselben in gleichem Casus stehen müssen. nâas ist der gen. sgl. der kürzern Form uś f.

ef. pari kratvâ babhûtha sc. samîcî heisst nicht „Du trägst sie mit Macht", sondern „Du übertriffst sie an Macht," eine häufig wiederkehrende Phrase.

Str. 2 *ef.* jane na çeva' âhûrias san giebt der Uebersetzer wieder mit „anzuflehend, gleichwie ein Schatz, bei den Menschen". Die Wortstellung ist etwas kraus; ich begreife überhaupt nicht, wie Benfey zu dieser Auslegung gelangt. âhûrya ist doch nicht so viel als âhavya und çeva (stark, mächtig, hehr) bezeichnet nicht Schatz, sondern hier im Gegensatz zu jane einen mächtigen hohen Herrn. Uebers. „wie unter gemeinem Volke (jane) ein hoher Herr (çeva), vor dem man sich bücken muss (âhûryâ)".

Str. 3 *ef.* viço yad ahve nṛbhis sanîlâs soll nach dem Uebersetzer besagen „welch Haus ich nenne, das reich an Helden". Zunächst kann yad unmöglich auf den plr. fem. viças bezogen werden, dann lässt sich auch die Bedeutung von hve nennen nicht rechtfertigen. viças und naras bilden Gegensätze: jene sind das Volk, dies die Herren, mithin „wenn ich das Volk nebst seinen Häuptlingen rufe" nämlich zur gemeinsamen Verehrung durch Gebet und Opfer, so — *gh.* agnir devatvâ
viçvâni açyâs

„so möge Agni kraft seiner Göttlichkeit (devatvâ instr.) Alles erreichen" d. i. mögen ihm gelingen alle Grossthaten. Die Worte bilden den Uebergang zu Str. 4 u. 5, wo er die feindlichen Dämonen schlägt und das Licht befreit.

Str. 4 *f—h.* Der Abschnitt yad ahan samânais hat eine überschüssige Silbe. Um sie zu entfernen schlägt der Uebersetzer vor das Augment zu tilgen und yad han oder dhan zu lesen. Es gehört aber samânais zu nṛbhis, so dass ahan samânai' nṛbhis yad yukta einen Gedanken und einen grammatischen Satz bilden, der bereits in yad vor yukta seine Conjunction hat, die vor dem zweiten Satz vives rapânsi in Gedanken zu wiederholen. Wie beide

Sätze ein gemeinschaftliches Object (rapānsi) haben, so ist ihnen auch die Conjunction yad gemeinsam. Es muss demnach das erste yad vor ahan getilgt werden, da sonst der Satz yad yukta ein doppeltes yad erhielte. Die Entfernung vom ersten Prädikat (ahan) trägt unstreitig die Schuld, dass es am Anfange eingeschoben ist. Uebrigens weiche ich auch in der Auffassung von samānais vom Uebersetzer ab; es scheint mir hier nicht den gleichen, sondern den verbündeten d. i. treuen Verehrer des Gottes zu bezeichnen (vgl. III, 55, 6. IV, 5, 7). rapānsi sind concret die Feinde desselben, die das Licht verschliessen. ahant *s*. Das euphonische *t* kann sich nur da entwickeln, wo es ursprünglich vorhanden war z. B. in der 3 sgl. In der 2 sgl. sind die Schreibweisen ahant *s* wie auch ahann *a* VI, 20, 2. 30, 4. hann *a* VI, 18, 5. ajagann ū I, 130, 9. zu verwerfen. Aber wie in der Pause ajagann apas -,----| III, 9, 2?

Str. 5*a*. Ueber uṣo na jāras s. Str. 1.

d. ciketad asmai heisst vielmehr „er merke auf ihn, bedenke ihn" d. i. sei ihm erkenntlich, belohne ihn.

h. suar dṛçīko s. zu 66, 5.

II. 70.

Str. 1. vanema pūrvīs
arye manīṣā.

Die Uebersetzung „viel mögen — wir werben" ist verfehlt. pūrvīs fem. plr. sc. viças, kṛṣṭayas oder dgl. bezeichnet eine Vielheit, Menge von Menschen und zwar nicht eine ins Unbestimmte sich verlaufende, sondern eine zusammengehörende, geschlossene Vielheit (πολις) besonders zu Kriegs- und Glaubenszwecken — eine Schaar, eine Genossenschaft, eine Gemeinde.

1. Glaubensgemeinde: pūrvīr aryas die fromme gläubige Gemeinde, daher hier zu übersetzen „wir die fromme Gemeinde wollen Agni verehren mit Lobgesang". tvam uṛcaxā' asi pūrvis du (Agni) bist der Hüter der Gemeinde III, 15, 3. pūrvībhir jujuṣe giras er (Indra) ergötzt sich an den Liedern mit der (beim Opfer anwesenden) frommen Gemeinde V, 39, 4. abhi-imam yajnam vi caranta pūrvis zu diesem Opfer möge sich versammeln die Gemeinde III, 4, 5.

2. Genossenschaft zu Kriegszwecken, Kriegsschaar: maghavā yo ha pūrvīs samajayat welcher besiegte die feindlichen Kriegsschaaren IV, 17, 11. ugram pūrvīṣu pūrvyam havante es rufen die Menschen den furchtbaren Indra, das Haupt der Kriegsschaaren V, 35, 6. Was die Stelle VIII, 22, 16 anbetrifft, so dürfte es einfacher sein ūtibhis zu pūrvībhis in Gedanken zu wiederholen.

Ganz ähnlich wird auch puru n. sgl. gebraucht mit der Bedeutung Menge, Haufen, Schaar von Göttern und Menschen trīṇi vidathe purūṇi drei Götterhaufen sind bei der Feier zugegen III, 38, 6, auch von Kriegsschaaren IV, 17, 11. VIII, 22, 16. Daher findet sich puru auch neben viç I, 36, 1

pra vo yahvam purûṇâm
viçâm devayatînâm
agnim sûktebhir vacobhir îmahe

„zu Agni, dem Herrn eurer Gemeinden und eurer frommen Geschlechter flehen wir u. s. w.“ Benfey begeht das Versehen, purûṇâm zu viçâm zu ziehen, als ob es adj. fem. wäre. Von diesem collectiven puru u. stammt der loc. purû unter Menschen, auf Erden V, 73, 1. Roth PtbW. verbindet hier jedoch purû mit purubhojâ und fasst es als Steigerung. Die viermalige Conjunction yad verlangt auch 4 Sätze, von denen jeder seine Aussage haben muss. Die vorhergehenden allgemeinen Ausdrücke arvâvati und parâvati werden in *cd* näher gedeutet und bestimmter gefasst: dem arvâvati entspricht der Locativ purû unter Menschen, auf Erden, dem parâvati der Locativ antarixe in der Luft. Ebenso glaube ich purû puruhûtas VIII, 2, 32 deuten zu müssen „unter Menschen, auf Erden viel angerufen“. Dagegen gehört I, 166, 3 purû wohl als adj. (instr.) zu payasâ, da ja dieser Locativ mit dem Instrumental zusammenfällt.

cd. Hier wird Agni sofort gekennzeichnet als sehr leuchtend (suçoka) und kraft dieser Eigenschaft vermag er Alles zu durchdringen nämlich mit seinem Licht. Im folgenden wird diese Eigenschaft vergeistigt als Erkenntniss: er erkennt die göttlichen Ordnungen und das Wesen oder die Art (janman) des Menschengeschlechts. Es ist dies gewissermassen eine Umschreibung der gewöhnlichen Beiwörter der Lichtgötter und besonders Agni's, nämlich der Beiwörter jâtavedas, viçvavid, viçvavedas, navedas, suvedas, viçvacaxas, die alle auf dasselbe hinauslaufen und deren Sinn die Ueberlieferung theilweise richtig bewahrt hat. Das Durchdringen mit Licht ist ein Sichtbarmachen der Gegenstände und auf den agens bezogen ein Beleuchten, Erhellen derselben, was mit Sehen und Wissen nahe verwandt; denn allen Verben des Sehens liegt die intransitive Bedeutung des Hellseins, Scheinens zu Grunde, wie denen des Hörens die intransitive Bedeutung tönen, schallen. jatavedas das Geschaffene bescheinend, sehend, endlich kennend, daher VI, 15, 13 viçvâ veda janimâ jâtavedâs. Ferner viçvavedas das All erhellend u. s. w. von Indra VI, 47, 12. viçvacaxas das All erhellend von der Sonne I, 50, 2. VII, 63, 1. X, 81, 2 (vgl. viçvapiç); navedas und suvedas VII, 32, 25 von Indra sehr scheinend, erhellend.

e. Die 3 sgl. açyâs zieht der neuste Grammatiker mit Recht zum Precativ. Dieser selbst aber erscheint mir als ein unnützer Ballast der Grammatik. Sein syntaktischer Gebrauch ist durchgängig derselbe wie der des Potentials und ich glaube auch, dass seine Form nichts anderes ist als eine Erweiterung der Endungen des Potentials yâm yâs yât in yâsam yâsas yâsat ähnlich wie im Aorist sisam eine Erweiterung von sam ist. Dass die 2 und 3 sgl. auf sîs sît durch straffe Zusammenziehung aus sisas, sisat entstanden

sind, zeigt einestheils das wirkliche Vorkommen dieser Form z. B. pra çansišas 2 sgl. I, 84, 19, anderntheils die Zusammenziehung der kürzern Form auch in 1 sgl. akramīm st. akramišam X, 166, 5. vadhīm st. vadhišam I, 165; 8. X, 28, 7.

Was den Precativ anbetrifft, so drückt er zunächst nicht das aus, was sein Namen besagt. Er ist weder ausschliesslich Bittform noch ausschliesslich Wunschform, sondern erscheint in dem weiten syntaktischen Gewande des Potentials. Zudem kommen ebenso wie in diesem Formen mit Doppelung vor und sein Erscheinen ist überhaupt so selten, dass sich nicht einmal alle Personen belegen lassen. Beide Formen ergänzen sich und namentlich fallen sie in 2 sgl. unterschiedlos zusammen (çuçrūyās, cakriyās 2 sgl. VIII, 45, 18): die übrigen unterscheiden sich z. B. kriyāsma (1 kar) VI, 23, 6 und kriyāma X, 32, 9. bhūyāsma AV. 18, 4, 87 und bhūyāma, bhūyāsam AV. 13, 1, 38 und bhūyām. Wenn aber die Grammatiker auch die 3 sgl. in beiden Formen zusammen werfen, so ist dies ein stammenswerther Schnitzer. Die 3 sgl. Potent. mit Doppelung lautet babhūyāt I, 27, 2, aber die 3 sgl. Precat. babhūyās X, 183, 2.

Die Endungen der beiden Formen sind im Singular eigentlich

1.	2.
yām	yāsam
yās	yāsas
yāt	yāsat

Wenn nun durch straffes Anziehen der Vocal der Aussilbe in yāsas yāsat herausgepresst wird, so erhalten wir yās-s und yās-t, woraus nach indischen Lautgesetzen nur yās werden kann.

Ich setze Beispiele dieser 3 sgl. auf yās der längern Form mit und ohne Doppelung her.

avyās (av) II, 38, 10.
açyās (aç) I, 60, 3. 69, 3. 70, 1. II, 31, 7. IV, 5, 7. V, 42, 1. 14. 15. 16.
ṛdhyās (ardh) III, 50, 1.
gamyās (gam) I, 163, 13. 181, 5. X, 3, 7.
daghyās (dagh) I, 123, 5.
peyās (1 pā) IX, 109, 2.
bhūyās (bhū) I, 185, 8. 186, 11.
babhūyās (bhū) X, 183, 2.
mṛdhyās (mardh) III, 54, 21.
yamyās (yam) I, 181, 3. IV, 22, 8. V, 41, 18. VI, 23, 8.
yūyās (yū) VII, 104, 15. AV. 8, 4, 15.
viviçyās (viç) X, 10, 3.
vṛjyās (varj) II, 33, 14. VI, 28, 7. VII, 84, 2.
çrūyās (çru) II, 10, 2.
sahyās (sah) I, 152, 7.

Aehnlich verhält es sich in gewissen Formen des Aorists. ješas,

jeśat (ji) wird jes 2 u. 3 sgl., veśas, veśat (vī) wird ves vgl. vives 69, 4 (3 sgl.).

Str. 2. Wie schon Benfey bemerkt, ist in *a* āpām und in *d* carāthām zu lesen, um der Hebungssilbe ihr Gewicht zu geben. Liest man aber āpām, so kann yo in der Ansilbe des Pausenfusses nicht bestehen, sondern muss zu yā' werden, wodurch erst der richtige Silbenfall der Pause (⏑ – – –) erzielt wird. Der Gen. āpām ist übrigens keine rein metrische Form, sondern sprachlich berechtigt: er gehört zum nom. plr. āpas (I, 23, 20. 23. 63, 8) und ist āpām zu accentuiren. So lies auch I, 181, 1.

a. Agni heisst vrāno bhūmiasya garbhas V, 41, 10. apām garbhas VII. 9, 3. rodasyos garbhas X, 1, 2 und gewöhnlich apām napāt Sohn der Wasser d. i. der Wolken. Dem entspricht auch hier garbho ya' āpām. Alle diese Ausdrücke schildern Agni nicht als Keim d. i. als Grund der Dinge, sondern als ihr Product. Er ist darum Sohn der Wasser der Wolken oder des flüssigen Elements und des Holzes oder der starren Materie.

ef. Dem Verehrer ist Agni gegenwärtig im Fels d. i. im Gewölk als Blitz und im Hause als ewiges Heerdfeuer. Ganz anders Benfey „der ist im Haus ihm bei jeder Pressung" (adrau)!

g. viçām na viçvas enthält nicht bloss ein äusseres Klangspiel, sondern auch ein inneres Begriffsspiel in dem zu 68, 1 angeführten Sinne = viçpati.

h. Die von Benfey geforderte Tilgung von *a* in amṛtas (viçvos mṛtas) streitet gegen den sonstigen Befund der Pause in allen Hymnen Parāçara's, die hier immer eine volle, so dass die Aussilbe auf den Vocal der Ansilbe des folgenden Stollens keinen Einfluss üben darf. Es bedarf gar keiner Aenderung, da Stollen *h* sechssilbig.

gh. Benfey „ein ewiger Sorger für alle Stämme", nach meiner Auffassung dagegen „wie ein unsterblicher wohlgeneigter (oder fürsorglicher) Stammeshäuptling".

3*d*. Lies suuktai.

ef. Es scheint mir angemessener in bhumā nicht mit Benfey den loc. von bhūmi (auf Erden) zu sehen, sondern bhumā als acc. plr. von bhūman zu fassen und mit etā zu verbinden „alle diese Wesen, die ganze lebendige Schöpfung", was aus dem Zusatz „Götter und Menschen" erhellt. bhūma des Padap. hat nur insofern Werth, als es die Ableitung von bhūman bestätigt.

4*a*. vardhān wird hier wie VI, 17, 11 vom Scholiasten durch vardhayanti erklärt und mit Recht, denn es ist impf. ohne Augment (kein Conjunctiv), das aoristisch gebraucht wird eben so wie das impf. mit Augment. Vgl. arcān = arcanti IV, 55, 2. V, 31, 5. uśān = uśanti VII, 18, 21.

Die Methode der Längung des Vocals nach Abfall des letzten Consonanten *t* (vardhant) ist nicht so häufig wie die Verdoppelung des *n* vor Vocalen. Sie findet statt besonders in der Pause und vor Consonanten (*g*, *e*). Den Conjunctiv in vardhān zu sehen ver-

bietet sich: da hotā arādhi als Folge des Voraufgehenden erscheint.

Das nächste Subject des Satzes ist pūrvīs, das in der oben gegebenen Bedeutung (Gemeinde) auch hier zu fassen, wenn wir nicht die Menschen von Agni's Verehrung ausschliessen wollen.

b. xapo virūpās sind das zweite Subject, also nom. trotz des abweichenden Accents. Die Deutung Benfey's „dunkle Nächte" entbehrt der Begründung. Wie das Beiwort virūpās (verschiedenfarbig) herausstellt, sind es Nächte und ihr Gegentheil Tage vgl. višurūpe (ušāsanakta) Nacht und Morgen I, 186, 4. višurūpe ahanī Tag und Nacht I, 123, 7. VI, 58, 1.

c wieder der schon öfter gerügte Fehler durch einen neuen vermehrt sthātuç ca ratham st. sthātṛ çcaratham.

c—h geben die Situation. Agni ist persönlich gegenwärtig in seinem Bilde und vollzieht all die heiligen Handlungen, die ihm als hotar (d. i. dem sobenannten Priester) obliegen.

suar ist hier und I, 52, 9 Locativ. Unter dem Himmel ist derjenige Theil der Opferstätte zu verstehen, wo die Götterbilder aufgestellt und die Gaben für die Götter niedergelegt wurden (Str. 5 cd.).

5b lässt sich durch Umstellung leicht in den geforderten Rhythmus bringen, lies dhiše vanešu statt vanešu dhiše.

Was den Sinn anbetrifft, so besagen *ab* „Holz und Flammen (Agni's Rinder) schätzest du hoch." Der Dichter schildert das flammende Feuer, an dem Agni sein Wohlgefallen hat.

Agni ist, wie gesagt, in seinem Idole gegenwärtig und hat seine Freude am lodernden Feuer, das ihm seine Verehrer angezündet. Darauf beschränken sie ihre Huldigung nicht, sondern

c) bharante viçve
d) balim suar naḥ.

Dies soll heissen „zum Himmel bringen all unser Opfer" und als Subject denkt der Uebersetzer hinzu „die Strahlen des Himmels", da ja nur das Feuer das Opfer zum Himmel bringe. Wir haben schon gesehen, dass unter dem Himmel gar nicht der überirdische zu verstehen, sondern das Allerheiligste der Opferstätte. Die viçve (nach Sāyana = manušyās) sind ferner dieselben, die hernach naras heissen nämlich die Grossen der Gemeinden, die Häuptlinge d. i. die reichen Opferveranstalter, sonst maghavānas genannt. Die Grossen bringen unsere Steuer — bali Schoss, Tribut — in den Himmel d. i. an den heiligen Ort, wo das Feuer brennt und das Idol des Gottes aufgestellt ist. Unsern Schoss d. i. der kleinen Leute.

ef. vi tvā naras purutrā saparyan sind so in Unordnung gekommen, dass sie sich keinem Rhythmus fügen. Da vi tvā offenbar zu saparyan gehören, so gesellen wir es ihm bei und bringen dadurch Alles in Ordnung.

e) naras parutrā
f) vi tvā saparyan.

vi saparçati muss dem Zusammenhange gemäss eine grössere Feier bezeichnen, zu der die kleinen Leute stark beisteuern mussten. Wie nun *gh* zeigen geschah das Beitreiben dieser Steuer ziemlich gewaltsam: man nahm rücksichtslos denen, die zu ohnmächtig waren Widerstand zu leisten.

e. hier heissen die vorher viçve genannten Opferveranstalter naras im speciellen Sinne die grossen, mächtigen Herren (69, 8) im Gegensatz zum unbemittelten grossen Haufen.

gh. „Wie einem schwachen Vater nehmen sie ihnen ihre Habe" d. h. wie harte Söhne ihrem altersschwachen Vater das Vermögen entziehen, so verfahren die mächtigen Opferveranstalter mit dem Vermögen der Kleinen.

vi bhar kann ich nicht auf bhar zurückführen, da von einer Vertheilung nicht die Rede sein kann. Sie nehmen ja zum Behuf des Opfers und nicht um sich selbst zu bereichern. Es gehört zu bhar = har vgl. vi paṇer bharti vājam VI, 13, 3. vi yat payo bharante VI, 67, 6 und vibhṛta I, 71, 4.

h ist sechssilbig wie Str. 2*h*.

Str. 6. Erst hier haben wir eine Dvipadā Virāṭ vor uns und zwar die Hälfte der Axarapankti. Diese Halbstrophe ist offenbar ein Bruchstück, dessen zweite Hälfte fehlt. Denn sie besteht aus lauter nackten Nominativen ohne alle Aussage, die wir in der fehlenden Hälfte vermuthen müssen. Ich sehe darin die Exemplification eines raubenden Opferveranstalters, über den der Verfasser seine Galle ausgiesst. Uebrigens ist es sehr späten Datums und kaum zu begreifen, wie dies Schimpfregister sich hierher verloren hat. Billigerweise sollte es aus dem Texte entfernt werden.

„Er ist wie ein habgieriger Händler, wie ein wilder Schütze,
wie ein furchtbarer Dämon, stürmisch im Kampfe".

sādhu und yātar (= yātu) sind unvedisch in der angeführten Bedeutung. Woher das Bruchstück etwa entlehnt ist, vermag ich nicht nachzuweisen.

Die folgenden 3 Hymnen (71—73) sind ebenfalls an Agni gerichtet, aber in Triṣṭubh abgefasst d. i. in viertheiliger Strophe, deren Stollen je 11 Silben enthalten mit dem Schlussfuss ⏑–⏑– | Vor dem Schlussfuss geht immer eine Länge her mit einziger Ausnahme von 72, 6 a. Im vorletzten Fusse am häufigsten ⏑––– (52mal) oder –⏑–– (32mal) oder ⏑⏑–– (20mal).

H. 71.

Str. 1. Das Gesätz besteht aus zwei Sätzen, repräsentirt durch die beiden Aussagen jinvan und ajuśran.

Erster Satz: es reizen die Liebenden den Geliebten wie legitime Frauen den legitimen Gemahl. Unter den liebenden (uçatīs) sind die bei Herrichtung des Opfers thätigen Finger zu

verstehen. Die zusammengehörenden Finger der Hand bilden zugleich die Parallele zu den mit dem Gemahl zusammen wohnenden Frauen. Wie nitya den eigenen d. i. legitimen Gemahl bezeichnet, so müssen die Janayas sanījās ebenfalls legitime Frauen sein, die im Hause des Gatten wohnen.

Zweiter Satz: die Schwestern d. i. die zusammen gehörenden Finger lieben die braune Nacht und die röthliche Frühe wie Strahlen (gāvas) den lichten Agni und die aufleuchtende Uśas.

Die Finger unterhalten das nächtliche Heerdfeuer und zünden bei Tagesanbruch das Opferfeuer an. Insofern Feuer und Morgenröthe als Personen gefasst werden d. i. als Agni und Uśas, so werden die an ihnen zur Erscheinung kommenden Eigenschaften ihres Wesens recht poetisch so dargestellt, als ob sie aus Neigung sich mit ihren Subjecten vereinigten. Darum können unter gāvas nicht Wolken, wie Benfey will, sondern nur Strahlen verstanden werden.

c ajuśran. Was diese 3. plur. anbetrifft, so erscheint ran in den Pausen und vor Consonanten, rant vor s, vor Vocalen aber theils rann, theils ram — wofür sogar rām in dadṛçrām AV. 12, 3, 23 — vor c theils ran theils ram. Ich setze Beispiele her.

1. In der Pause. Es versteht sich von selbst, dass in den Pausen als solchen jeder Einfluss eines folgenden Lautes wegfällt. Die Ausgaben haben in dieser Beziehung keinen Werth: denn sie sind nichts als Abdrücke von Handschriften, in denen durchgängig Zweitheilung herrscht mit Aufgebung der Pausen ac.

ajuśran (juš) I, 71, 1.
abudhran (budh) VII, 72, 3. 80, 1.
asthiran (sthā) I, 94, 11.
acakriran (kar) VIII, 6, 20.
açeran (çī) I, 163, 1.
aspṛdhran (spardh) VI, 66, 11.
asṛgran (sarj) IX, 88, 6. 97, 31.
dadīran (dā) VII, 64, 1.

2. Vor Consonanten.

a) vor Gutturalen, Dentalen, Labialen und Halbvocalen:
avṛtran k (vart) VIII, 81, 14.
ayujran t (yuj) I, 169, 2.
adṛçran t (darç) VII, 67, 2.
ajagmiran t (gam) X, 27, 15.
asṛgran d (sarj) IX, 46, 1. 67, 17.
asthiran n (sthā) I, 80, 8.
adṛçran p (darç) I, 191, 5. VII, 78, 3.
apadran p (pad) VI, 20, 4.
asṛgran p (sarj) IX, 86, 4.
ayujran p (yuj) III, 41, 2.
aviçran p (viç) VIII, 27, 12.

āvavṛtran m (vart) III, 32, 15.
adṛçran r (darç) V, 3, 11.
akṛpran v (krap) IX, 97, 31.
adahran v (duh) AV. 8, 10, 14.

b) vor Palatalen bald *n* bald *ñ*:

abudhran j (budh) VII, 72, 3 M. M., dagegen bei Afr. abudhrañ j nach jüngerer Theorie, obwohl in der Pause *a*!
ajuśrañ c (juś) I, 71, 1 Pse c.
asṛgrañ śc (sarj) IX, 87, 5 Pse c.

Es liegt auf der Hand, dass die Pausen herzustellen und mithin dentales *n* zu lesen ist.

c) rant vor *s*:

āvavṛtrant s I, 164, 47.
asṛgrant s IX, 97, 29 Pse a.

3. Vor Vocalen.

a) rann:

agṛbhrann a (grabh) V, 2, 4
adṛçrann a (darç) VII, 76, 2 Pse *a*.
asṛgrann a (sarj) IX, 96, 22 Pse *a*.
adṛçrann u (darç) VII, 75, 6.
adṛçrann ū VII, 78, 1 Pse *a*.
avasrann u (vas) IV, 2, 19.

b) ram, auch zuweilen vor *v*:

adṛçram a (darç) I, 50, 3.
asasṛgram a IX, 97, 30. X, 31, 3.
asṛgram ā IX, 17, 1. 23, 1. 63, 4. X, 30, 13.
asṛgram i I, 9, 4. IX, 7, 1. 12, 1. 62, 1. 7. 63, 26.
abudhram u X, 35, 1.
aradhram u VI, 62, 3.
asṛgram v IX, 18, 6. 66, 11.

Da sich in der 3. plr. *n* allein rechtfertigen lässt, so muss ram auf falscher Schreibart beruhen. Wie vorstehendes Verzeichniss zeigt, kommt sie nur in spätern Hymnen vor, woraus doch folgt, dass ram vor Vocalen zwar eine jüngere Schreibart ist, aber dass zur Zeit derselben noch der einfache Anusvâra bestand und noch keine Verdoppelung des *n* an den angeführten Stellen eingeführt war. Der Anusvâra aber vertritt in der Sanhitâ sowohl dentales n als labiales *m*. So schwankt z. B. die Auffassung von avivenâ, das der Text IV, 24, 6 avivenan t[?] schreibt, als ob es part. praes. wäre, dagegen IV, 25, 3 avivenam in der Endpause überliefert d. i. es als Adverb fasst. Roth hat sich dadurch nicht täuschen lassen, indem er auch an ersterer Stelle das Adverb annimmt, wie ich glaube mit vollem Rechte. Beim Umschreiben des Anusvara in die specifischen Nasale, die er vertrat, verkannten die Abschreiber öfter die doppelte Function desselben und betrachteten ihn lediglich als Stellvertreter des labialen *m*. Diesem Umstande verdanken wir das

sprachwidrige ram statt ran in der 3. plr.[1]) Wenn ram aber auch vor v auftritt (ram y° kommt nicht vor), so beruht dies auf der Doppelnatur des v als Vocal und Consonant. S. Or. u. Occ. II, 471. 2.

Str. 2*a*. vīḷu mit vernachlässigter Länge, obwohl es plr. n., was über die Massen oft. Es kann diese Vernachlässigung wohl metrische Freiheit sein. Hier liegt dazu kein Grund vor, da allein in diesen 3 Hymnen der schwebende Fuss ‿ ‿ – – 25 mal an erster Stelle vorkommt.

d. svar bezeichnet nie ein einzelnes Gestirn (Sonne), sondern überhaupt nur das Himmelslicht und dann den Ort desselben den Lichthimmel. Die Folge der Begriffe, die der Dichter um des Rhythmus willen verkehrt hat, kehre man um und sage „sie fanden das Himmelslicht und das Tageslicht oder den Himmel und den Tag". usrās Kühe sind Strahlen.

Str. 3*a*. dhanayann asya dhītim übersetzt Benfey „machten schatzreich sein Werk". Er fasst also dhanáyati als Denominativ von dhana, dies lautet aber dhanāyáti und kommt im Rik noch nicht vor. dhanáyan ist vielmehr das Caus. von dhan = dhanv in Gang bringen, ins Werk setzen. „Sie brachten ihm die Anbetung in Gang" will sagen, dass sie den Agnicultus einführten und ordneten. Ich sehe darin eine weitere Ausführung des vorhergehenden dadhann ṛtam. Als Anfangswort eines neuen grammatischen Satzes ist dhanáyant betont.

bc. ât id — yanti aṣ́ca „nun traten hinzu". Das Subject ist ein doppeltes und nur durch Beiwörter bezeichnet nämlich aryas die bittenden und apásas die geschäftigen. Unter jenen sind Bittgebete zu verstehen mit den Beiwörtern didhiṣ́uas begehrlich und vibhṛtrās davontragend d. i. gewinnend (nicht vertheilend wie Benfey will).

d. devā janma hier und VI, 11, 3 bildet einen Beleg zu der obigen Bemerkung über die doppelte Function des anusvāra. Schon der Padap. löst devā auf in devān (acc. plr.) und die Herausgeber des Rik folgen ihm darin. Ihnen schliesst sich auch Benfey an, wenn er devān janma als loses Compositum fasst „die Götter das Geschlecht" für Göttergeschlecht. Die Verbindung devā janmanā X, 64, 14 hebt diese Deutung auf. VI, 51, 2 lesen wir dafür devānām janma und dies giebt die richtige Lösung, wenn auch die Lösung an sich falsch ist. Der Vers hat eine überzählige Silbe und darum devām (gen. plr.) zu lesen. Derselben falschen Auflösung des anusvāra begegnen wir auch in devān viças „die Götterstämme" IV, 2, 3. In allen diesen Stellen ist devām zu schreiben, denn es ist ein alter gen. plr. wie sthātām, carathām, evayām s. Or. u. Occ. II, 480.

Str. 4*a*. Dem ersten Stollen mathīd u. s. w. entspricht I, 148a Wort für Wort bis auf vibhṛto, wofür dort viṣ́to. Da nun

1) ram wird, wie es den Anschein hat, geschützt durch die interessante Schreibweise hamsa zu deutsch gans.

der Stollen in der Parallelstelle eine Silbe zu wenig hat, sich sonst aber beide Stollen decken, so muss der Fehler in vīito stecken. Er wird entfernt, wenn wir viṣito (vi + so) entfesselt (III, 33, 1) lesen. Diesem viṣito steht unser vibhṛto (vi + har) gegenüber in der Bedeutung entführt, der Materie entlockt. Denn Mātariçvan ist der in der Materie schwellende oder wachsende. Auf den Gott des Windes lässt sich Mātariçvan nicht beziehen, da dieser Bezug dem Rik noch fremd ist und erst im YV. u. AV. auftritt.

Es liegt auf der Hand, dass von dem in der Materie gebundenen Mātariçvan nicht füglich gesagt werden kann, er reibe Feuer hervor. Der technische Ausdruck muss vielmehr in der allgemeinern Bedeutung Feuer erzeugen, hervorbringen gefasst werden. Der aus dem Holze hervorspringende Funken zeugt das Feuer und wird so der Vater Agni's. Demnach übersetze: „Als der dem Holze entlockte Mātariçvan ihn gezeugt, da erschien der lichte Agni in jedem Haus".

c. Statt der längeren Form sahīyase fordert das Vermass die kürzere sahyase (I, 120, 4), wie schon Benfey richtig bemerkt.

Wenn sacā san im Sinne von sakhā den Hausherrn als Verehrer Agni's bezeichnet, wie ich mit Benfey annehme, so lässt sich bhṛgavāṇo, das sich auf eben denselben bezieht, nicht mit blinkend, funkelnd wiedergeben, sondern wird so zu fassen sein wie Benfey in Uebereinstimmung mit Sāyaṇa thut.

Str. 5*ab* haben ihre Dunkelheit. Als Subject denkt sich der Uebersetzer „den Opferbringer, den Agni durch Opfer stärkt." Dies stimmt schlecht zum zweiten Theile, wo astā Subject d. i. Agni als Blitzschleuderer. Die Uebereinstimmung stellt sich her, wenn Agni auch im ersten Theile als Subject genommen wird. Agni ist es also, der als Blitzgott dem hehren Vater Himmel Nass schafft, d. i. wenn er die Gewitterwolken durch den Blitz spaltet, dass sie Regen herabsenden.

b. Dies bemerkend schleicht davon pṛçanias. Dies Wort führe ich unmittelbar auf pṛçani zurück und sehe darin eine Spaltung von pṛçni, wenn es nicht gar die ursprüngliche Lautung bewahrt. pṛçanis ist mir daher der Wolkendämon Vṛtra. Also der regenhemmende, die Wolken verschliessende Vṛtra flieht vor dem siegreichen regenspendenden Agni. Anders Roth im Wörterbuch, wo er in pṛçanías den acc. plr. fem. sieht vom adj. pṛçana anschmiegend, zuthunlich, zärtlich. Ich sehe nicht ab, auf welchen Gegenstand sich das adj. beziehen soll und doch muss ava tsarat als Nachsatz sein eigenes Subject haben, das bei dieser Annahme wegfiele. Kurz ich vermag damit nichts anzufangen.

Str. 6*c.* agne dvibárhās. Obwohl Apposition zum Vocativ agne behauptet dvibarhās seinen Ton, was immer geschieht, wenn der nom. den Voc. vertritt s. oben zu viçvāyus agne 67, 3. Mit Sāyaṇa dvi auf 2 Welten zu beziehen, scheint mir eben so wenig durch-

führbar zu sein wie bei tridhātu der Bezug auf 3 Welten. Was das Wörterbuch bietet genügt vollkommen. Nur muss es wunder nehmen, dass die starke Form dvibarhās d. i. nom. mf. zugleich für das neutr., ja sogar als adv. gebraucht sein soll. Für das neutr. wird angeführt çarma yaica dvibarhās I, 114, 10 — allein hier ist es Beisatz des in yaica steckenden Vocativs. Eben so wenig ist dvibarhās neutr. VII, 8, 7. Allerdings erhält vacas die Beiwörter çatasās, dvibarhās und raxohā, diese sind aber Personificationen und folglich geschlechtig und zwar männlich, weil dies grammatische Geschlecht dem neutr. am nächsten steht. Das Lied — ein Hundertspender, ein Riese, ein Raxastödter! IV, 5, 3 gehört dvibarhās gar nicht zu sāma, sondern ist wie tigmabhrştis und sahasraretās Beiwort von vrşabhas. V, 80, 4 ist es nicht adv., sondern malendes Beiwort der Uşas = riesengross. VI, 19, 1. X, 116, 4 ist es wiederum nicht adv., sondern Beiwort Indra's. Somit ist dvibarhās weder je adv. noch neutr. Neben diesen barhas eigentl. partc. praes. der √ barh ohne n mit erweichtem t st. o barhat besteht eine Form barhant (mit n), das öfter für brhant in der Pause zu lesen. Die Betrachtung der Stelle VI, 24, 3 lässt mich vermuthen, dass ein dvibarhant neben dvibarhas bestand. çūra dvibarhan stellt das Metrum ohne Zwang her

axo na cakrioç çūra dvibarhan

– – ⏑ –, ⏑ – – –, ⏑ – – |.

Str. 7d. Da pramati die Bedeutung Sorge, Besorgniss oder Besorgtsein nicht zukommt, so kann die Uebersetzung „thu unsere Sorge kund den Göttern" nicht zu Recht bestehen. pramatim cikitvān gehören zusammen = bedacht auf Fürsorge für uns melde unsere Noth den Göttern.

Die Inconsequenz des Dichters, als ob die Vorstellung in demselben Gesätz wechsele, hebt sich, wenn man bedenkt, dass Agni Speisen in Ueberfluss zufliessen als irdischem Feuergott beim Brandopfer, und da er als solcher der Mund der Götter ist, durch den sie gespeist werden oder auch der ihnen die Speisen zuführt — so erscheint die Bitte des Sängers bitter genug. Es kehren dergleichen Zumuthungen so häufig wieder, dass das Loos der Sänger nicht eben beneidenswerth erscheint.

Str. 8. Nachdem der Dichter Agni als irdischen Feuergott geschildert, der den Göttern die Opferspeisen übermittelt, verklärt er ihn hier als obersten Gott, der nach der irdischen Sättigung und nach Erlangung hinlänglichen Glanzes beim Brandopfer — denn im Licht besteht sein Wesen und seine Kraft — nun dafür seinen segensreichen Lichtsamen aus Himmelshöhen herabtropfen lässt. Wie kann er nun aber nrpati genannt werden, wenn er zugleich als oberster Lichtgott sublimirt wird? Das Räthsel löst sich, wenn wir uns erinnern, was ich oben zu 67, 5 über die Götteridole gesagt habe. Insofar nar = für das Bild eines Gottes bezeichnet, wird Agni durch den Ausdruck nrpati zum obersten der im Bilde

dargestellten Götter, mithin nṛpati in dieser Beziehung s. v. a. devapati. Wenn Agni also bis zur Sättigung d. i. zur Genüge (iṣe) Licht eingesogen, wenn er als oberster Lichtgott nun in vollem Lichtglanze strahlt, wenn er ferner seinen Lichtsamen d. i. seine Lichtstrahlen zur Erde hinabgesandt, dann *cd.* —

b. dyaur abhîke „Himmel im Ueberfüllten!“ Krone der Irrungen! In einer wortreichen Anmerkung sucht Benfey, selbst etwas betreten über diesen Fund, der Uebersetzung Sinn abzugewinnen und wagt zu dem Behuf sogar eine Verbesserung des Textes, ohne dass ihm sein Vorhaben gelingt. Die Sache ist sehr einfach: abhîke ist die bekannte vedische Präposition c. abl. „von — her“ und dyaus gen. abl. mit alter Lautung für dyos. Die Phrase besagt weiter nichts als „vom Himmel herab“. An der Stelle VIII, 89, 12 ist dyaus Genitiv (nicht Vocativ), da Viṣṇu nie dyo genannt wird. dyaus dehi lokam vitrâya viṣkabhe „mach Raum dem Himmelslicht, dass es Vṛtra Einhalt thue“.

cd „dann möge Agni starken tadellosen Jüngling ihm (wem?) zeugen und gedeihen lassen“. Nach meiner Ansicht besagt der Text vielmehr „dann möge Agni erzeugen die starke tadellose jugendliche wohlwollende Marutschaar (çardham)“. Bei dieser Gelegenheit muss ich einen ordinären Donat rügen, der nun bereits fünfmal uns vorgesetzt worden, ohne dass man ihn gemerkt hat. Es ist dies çardho mârutam anarvâṇam I, 37, 1. çardhas neutr. und anarvâṇam masc. etwa ein vulgus hunc. Im Texte wird çardha m° (d. i. çartham m°) gestanden haben mit Schwund des anusvâra, um der Ansilbe der Pause die geforderte Kürze zu geben vgl. die Beispiele Or. u. Occ. II, 460, deren Zahl ich noch beträchtlich vermehren könnte.

sûdayac ca „und lasse sie träufeln (regnen)“: denn sie ist die träufelnde Schaar vṛṣâ gaṇas I, 87, 4 (sûd durch nominales d weiter gebildet und zum Wurzelstamm erhoben aus su ṛṣe tropfen, triefen).

Str. 9*b.* In sûro vasvas liegt ein etymologisches Begriffsspiel vor: vasu von W. vas bezeichnet eigentlich das Glänzende und in sûro steckt dieselbe Wurzel vas, var. Darauf sind zurückzuführen svar st. su-var, sûnara mit eingeschobenem n wie in sûnṛta statt suvara und mit Aufgehen des v in u sûra, dann gebunden durch n sûnara. Ferner stammt von dieser Wurzel varuṇa statt varaṇa οὐρανὸ der alte personificirte Lichthimmel. Neben vasu dem eigentlichen und allgemeinsten Beiwort aller Lichtgötter existirt auch vara, aber nur im voc. varo VIII, 26, 2. 23, 28. 24, 28. Dies vas scheint aber auf eine noch ältere Lautung vat zurückgeführt werden zu müssen, um den ältesten Namen der Lichtgötter zu erklären. Ich führe nämlich âditya auf dies vat resp. vad zurück, das im Anlaute sein v eingebüsst und zum Ersatze den Vocal (a) gelängt hat. Diese Einbusse des anlautenden v ist zwar höchst selten, hat aber auch im Griech. ὠθ(έω) = vadh statt, dessen consonantischer Anlaut

durch das augm. syll. ([illegible]) bestätigt wird. Aditya durch Suffix tya (vgl. apa-tyā, ni-tya u. s. w.) aus vat resp. vad abgeleitet bedeutet dasselbe als vasu d. i. l e u c h t e n d ; s t r a h l e n d und ist somit das passendste Beiwort der alten Lichtgötter, deren Namen eben ihr Wesen schildern muss, wenn er zutreffen soll. Doch jetzt zu sūra zurück. Aus dem bisher Gesagten wird einleuchten, dass dies eben so entstanden ist wie der gen. sūras aus suar, nämlich durch Herauspressen des a in Folge des Tones auf su und daher langes ū, das wieder verkürzt wird, sobald dies a sich wieder einstellt. Demnach steht sūra für suara und dies hervorgegangen aus suvara der sehr l e u c h t e n d e , s t r a h l e n d e. Die Metrik bestätigt dies, denn öfter muss dies sūra d r e i s i l b i g gelesen werden, wie auch an unserer Stelle. Durch die Herstellung von suaro gewinnen wir den bei Parāçara häufigsten vorletzten Fuss ⏑ – ⏑ –

ekas satrā suaro vasva' īçe

– – ⏑ –, ⏑ ⏑ ⏑ –, ⏑ – – ⏑

So lies auch I, 100, 6 suariam st. sūriam. Der Stollen ist z w ö l f s i l b i g mit dijambischem Schlussfuss. – – ⏑ –, ⏑ ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ – |

c. supāṇī eigentlich die s c h ö n h ä n d i g e n, wo Hände für Strahlen, wofür sonst hiraṇyapāṇi III, 54, 11 vgl. *ῥοδοδάκτυλος ἠώς*. Es zeichnet die beiden alten Lichtgötter (rājānā) nicht als m ä c h t i g, sondern als h e r r l i c h s t r a h l e n d.

S t r. 10 *b.* abhi vidus kavis san d. i. als kavi sehr wissend. Die schwache Form vidus (statt vidvān) liegt auch dem Comparativ zu Grunde. Sie stammt aus einer Zeit, wo schwache und starke Casus sich noch nicht zur Regel durchgebildet hatten d. h. wo kein n zur Verbreiterung der Form eingeschaltet ward. Man muss also ausgehen von einem vidvat oder vidvas (mit Erweichung des auslautenden t) o h n e n in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Griechischen partc. pf. act. *ως οτος*, in dem nirgends ein n erscheint, folglich auch nicht in Rechnung gestellt werden kann die Längung *ως* zu erklären, die sich ja von selbst ergiebt wie ās aus as (dvibarhas) wie *ης* aus *ες*. Solche schwache Formen im nom. u. acc. sind unter andern noch folgende: cakruṣām st. cakṛvānsam X, 137, 1. abibhyuṣas st. abibhīvānsas I, 11, 5. daduṣas nom. plr. I, 54, 8. cikituṣas nom. plr. I, 73. 1. Daneben tritt auch eine Form mit n ohne t ein in vidvan, acc. plr. vidvanas AV. 9, 9, 7. çuçukvan, acc. sgl. çuçukvanam I. 132, 3. Ferner çīkvan, ṛtāvan, sayāvan, yajvan, sṛtvan, ṛkvan, pīvan u. aa. Dieses van steht mit vat vas auf so verwandtschaftlichem Fusse, dass die Wörter auf van ihr fem. regelmässig von jener Form auf vas bilden, nur dass dies s sich zwischen Vocalen zu r erhärtet z. B. ṛtāvan fem. ṛtāvarī st. ṛtāvasī, sayāvan f. sayāvarī I. 84, 10. yajvan f. yajvarī X, 41, 2. sṛtvan f. sṛtvarī X, 76, 1. prasūvan f. °varī X, 97, 3. abhibhūvan f. °varī X, 168, 6. u. s. w. Von hier schreibt sich die Sanskṛtfabel vom Uebergange des n in r. Dagegen bilden die adj. auf mant und vant ihr fem. auf matī und vatī. Ueberhaupt bieten die

Verbaladjective, was die Participien doch eigentlich sind, eine bunte Musterkarte von Suffixen. So weisen die Weiterbildungen anta (vasanta d. i. die lichte Jahreszeit, in der das Tageslicht merklich zunimmt √ vas) auf ant, die partc. Atm. âna auf an (ohne t wie râjan) und mâna auf man (ohne t karman). Aber an und man sind im Activ als Participialsuffixe aus der landläufigen Sprache verschwunden und nur noch in adj.-subst übrig, doch setzen die partc. Atm. auf âna und mâna diese Form auf an und man voraus, deren Weiterbildungen sie sind. Das Suffix âna hängt sich sogar an ein fertiges partc. praes. auf at in cyavatâna V, 33, 9. In demselben Hymnus stossen wir unter andern Abweichungen von den gewöhnlichen Bildungen auf einen Superlativ nṛtamâna, das. 6, wo nṛtama durch âna weiter gebildet ist.

Bei dieser Gelegenheit will ich auch zweier falscher Bildungen der vorher erwähnten Wurzel var (vas) in der Sanhitâ gedenken. X, 51, 6 lesen wir varîvrus als 3 plr. aor., wofür offenbar varîvrus = varîvran verbessert werden muss. Ferner liest die Sanhitâ I, 173, 5 vavavruṣas, eine falsche Form für vavruṣas. Da aber so eine Silbe fehlt, so spalte man vr in var und lese vavaruṣas, worauf auch die verdorbene Lesung hinweist. Solche Spaltungen kommen an andern Orten schon in der Sanhitâ vor z. B. tarasantî st. tras° X, 95, 8. Ja in pacata ist die gespaltene Form die durchgängige Sprachform, indem paktâ durch eingeschobenes *a* die Doppelconsonanz *kt* trennt oder auch vom Präsensstamme saca gebildet. s. Ztschr. 18, 604. Die eigentliche Unregelmässigkeit besteht darin, dass auf den Quetschlaut zurück gegriffen wird: es sollte pakata lauten. vgl. uktha u. ucatha.

c. nabho na-minâti. Der Uebersetzer lässt den Dichter sagen „wie eine Wolke droht dem Leib das Alter", ein gar seltsames Bild, wenn dem so wäre. nabhas bezeichnet nicht die einzelne Wolke, sondern wie νεφέλη und nebula Nebel, Dunst, Gewölk. Wenn ferner Benfey minâti etymologisirend mit drohen minari wiedergiebt, so muss ich dagegen bemerken, dass minâti vielmehr dem lateinischen minuere entspricht. Uebersetze demnach „das Alter vermindert d. i. macht schwinden die Körperkraft als wäre sie Dunst" vgl. minâti çriyam jarimâ tanûnâm das Alter macht schwinden die Körperschöne I, 179, 1.

d. Vor diesem Ungemach d. i. vor dem gebrechlichen, hülflosen Alter schütze uns.

II, 72.

Str. 1c. rayipatî rayînâm. Diese pleonastische Ausdrucksweise findet sich oft genug und beweist, dass die Theile der Zusammensetzung nur noch schwach ins Gehör fielen, weshalb der wichtigere Theil noch einmal besonders herausgestellt und hervorgehoben ward. Beispiele der Art sind folgende, vasupatir vasûnâm I, 170, 5. III, 30, 19. 36, 9. IV, 17, 6. V, 4, 1. VI, 52, 5. X, 47, 1. vasupatnî vasûnâm I, 164, 27. gopatim gonâm X, 47, 1.

(Wie ist gopate gās III, 30, 21 zu fassen?) çacīpate çacīnām X, 24, 2. rayipati rayīṇām I, 60, 4 II, 9, 4. VI, 31, 1. IX, 97, 24. viçpatim viçām III, 13, 5. IX, 92, 1. viçām viçpatim III, 2, 10. V, 2, 3. VI, 1, 8. rayidau rayīṇām III, 54, 16. rayivid rayīṇām III, 7, 3. vasor vasupatim I, 9, 9. ṛtapā ṛtānām V, 12, 3. ṛṇā ṛṇayās IV, 23, 7. gaṇānām gaṇapatim II, 23, 1. gavām gatram II, 23, 18. nṛpātāro janānām VII, 74, 6. narāṃ nṛpātā I, 174, 10. rātim rātiṣāc VII, 38, 5. nṛṇām nṛpate II, 1, 1. rāyā (st. °yo.) maghadeyam VII, 67, 9. dhanapatir dhanānām AV. 4, 22, 3. vāmasya vasunas puruxus VI, 19, 5 u. aa.

Str. 2. Agni wird von seiner irdischen Erscheinung als Feuer und Blitz getrennt und verklärt als Gott des überirdischen Lichthimmels. Der bei uns als Knäblein oder winziger Funken weilte, der ist riesengross geworden und weilt nicht mehr bei uns, der hat sich verklärt zum überirdischen Gott des Lichthimmels. Die Marut, seine Begleiter in der irdischen Welt, suchen ihn hier vergebens. Das einzige Wort, das diese kennzeichnet, ist padavīs. Es muss deshalb ein charakteristisches ihr Wesen zeichnendes Beiwort sein wie yayi, parijman, jagmi u. aa. Ich fasse es demgemäss in demselben Sinne = w a n d e r n d, s t r e i f e n d, e i l e n d. Als die streifenden Marut ihn in der irdischen Welt nicht finden, so begeben sie sich in den überirdischen Himmel, wo jetzt der verklärte Agni von Licht umflossen thront.

d. cāru ist loc. Man hüte sich zu wähnen, dass cāru sein Locativsuffix *ai* etwa eingebüsst habe. Nach der Schablone der Sanskṛtgrammatik darf man die Sprache der Veden nicht modeln. Vielmehr steht cāru für cārū, es hat die Länge des Auslautes in der Ansilbe des Pausenfusses vor folgendem Vocale gekürzt. Die Wörter auf *a i u* können ihren loc.-instr. durch blosse Längung des auslautenden Stammvocals bilden, die fem. *ā ī ū* bleiben unverändert. Denn *a i u* sind Keime zu Pronominalstämmen und können selbst als locale Suffixe dienen wie *a i* im sgl. *u* im Plural (*deva-ā-u*). Daher carathā loc. auf der Wanderung I, 66, 5. upasthā loc. I, 35, 6. VI, 48, 1. yajnā yajnā loc. I, 168, 1. xiprā instr. IV, 8, 8 (ati xiprā-iva vidhyati er durchbohrt wie mit dem Pfeil vgl. xipravāṇu VII, 46, 1) camū loc. V, 51, 4. VIII, 65, 10. rātrī loc. bei Nacht AV. 6, 128, 2. ghṛṇī loc. II, 33, 6. VII, 59, 12. (Or. u. Occ. II, 474.) gaurī loc. IX, 12, 3. acittī u. prabhūtī instr. IV, 54, 2. parū loc. V, 73, 1. VIII, 2, 32. parū payasā I, 166, 3 (oder adv.?)

d. Unter parame pade ist mit nichten der Altar zu verstehen, sondern der überirdische Lichthimmel, wo Agni in seiner Verklärung als oberster Lichtgott nun thront. Daher fanden ihn die Marut weder auf Erden noch in der Luft.

Str. 3 *c.* nāmāni dadhire yajniyāni I, 6, 4. 87, 5. VI, 1, 4 heisst nicht „sie warben verehrungswürdige Namen“. nāman steht in dieser Redensart noch in seiner ursprünglichen Bedeutung gnāman K e n n z e i c h e n, M e r k m a l und das Ganze besagt „sie

erhielten göttliche Merkmale d. i. göttlichen Rang". Als ein solches Merkmal fügt *d* hinzu

d. asūdayanta tanuas. Wir sahen schon zu 71, 8, dass sūd tropfen heisst, mithin caus. tropfen machen und mit instr. von etwas tropfen machen d. i. mit etwas beträufeln, benetzen. Daher asūdayanta tanuas sc. ghṛtena (*b*) sie salbten sich mit himmlischem Fett. Wie sie früher den Agni mit himmlischem Fett salbten (çucim ghṛtena saparyān), so salben sie sich jetzt selbst damit, nach dem sie göttlichen Rang erlangt.

Str. 4. Die nun selbst zu Göttern gewordenen und dadurch in den überirdischen Himmel zugelassenen Marut lassen es sich angelegen sein, im Himmel und auf Erden laut zu verkünden, dass sie Agni thronend im Lichthimmel als höchsten Lichtgott entdeckt haben. Sie können dies aber nur in ihrer ursprünglichen Eigenschaft als Windgottheiten, trotzdem sie selbst Lichtgötter geworden.

pra rudriyā jabhrire „sie heulten Sturmlieder" d. h. durch Sturmgeheul posaunten sie die frohe Botschaft von Agni's Erhöhung in alle Welt aus.

Ueber die alte Wurzel bhar schallen, tönen und trans. ertönen, erschallen machen daher sprechen, schreien, rufen, singen u. s. w. habe ich mich bereits des weitern ausgelassen in dieser Zeitschrift Bd. 18, 603—7. Die Identificirung mit bhar *φέρω* fero halte ich schon deshalb für misslungen, weil diese nirgends die Bedeutung erheben hat, sondern nur die von tragen und bringen, mithin noch viel weniger heissen kann seine Stimme erheben, wie das PtbW. angiebt. Zudem erscheint als Object von bhar nicht die Stimme, sondern das Product derselben. Nur wenn dem bhar die intransitive Bedeutung schallen, tönen zu Grunde liegt, kann das Transitiv bedeuten erschallen lassen. devāviam bharata çlokam adrayas (voc.) heisst es X, 76, 4 von den klingenden Somasteinen, denn grāvā vadati I, 83, 6. 135, 7. pra jihvayā bharate vepo agnis X, 46, 6. bharāmi āngūsham āsiena I, 61, 3. pra pṛthivyā (dat.) ṛtam bhare (neben arcā) V, 59, 1. pra devam deviā dhiyā bharata X, 176, 2 vgl. gṛṇanto deviā dhiyā VIII, 27, 13. Wenn die Marut bharatasya sūnavas II, 36, 2. AV. 20, 67, 4 oder bharatasya putrās III, 53, 23 heissen und zugleich rudrasya sūnavas V, 42, 15. VI, 50, 4 genannt werden, so folgt doch daraus, dass bharata und rudra eine und dieselbe Person bezeichnen und da beide eigentlich Gemeinnamen sind, so müssen sie auch dasselbe bedeuten. Auch die Göttin bhāratī gehört hieher, da es als Gemeinname eben die Rede bezeichnet.

Das vorliegende bhar zeigt in den verwandten Sprachen nirgends die Behauchung im Anlaute wie es bei *φέρω* fero der Fall ist. Dies weist darauf hin, dass dieselbe erst durch *r* hervorgerufen ward, so dass bar als Grundform angesehen werden muss. Dies bar ist verwandt einerseits mit brū, andrerseits mit einem aus ṛta und sūnṛta zu erschliessenden var. Vergleicht man nämlich goth.

vaurds Deutsch **Wort** Griech. *εἴρω* mit Umstellung *ῥέω* ich **rede** *ῥῆσις, ῥῆμα* **Rede**, so wird wahrscheinlich, dass die dem sūnṛta zu Grunde liegende Wurzel mit *v* anhob, als var Griech. *Ϝερ* (*εἴρω*) und mit Umstellung *Ϝρε* (*ῥέω*). Ist dies gegründet, wie ich glaube, so entsteht die Längung des *u* in sūnṛta durch Aufnahme des anlautenden *v*, nämlich sūrta st. suvṛta. Zur Vermeidung des Hiatus ward auf einer spätern Sprachstufe n eingeschoben wie in sūnara ohne das lange *u* zu beeinträchtigen. Auf dies var = bar = brū führe ich auch ṛta zurück in der Bedeutung **Gebet, Gesang**, z. B. pra pṛthivyā **ṛtam** bhare ich singe der Erde ein hohes Lied V, 59, 1. Das vorangehende mit pra bhare wechselnde arcā beweist nicht bloss, dass arcā 1 sgl. imprt., sondern auch dass beide im Sinne von **lobsingen** zu nehmen. taxan **ṛtam** jaritāras te VII, 22, 4. **ṛtam** vadema III, 55, 3. avadan ṛtāni I, 179, 2. ṛtā vadantā I, 161, 9. 165, 13. ṛtam pra bravīmi X, 79, 4.

Von dem eben gefundenen var stammt vāṇī zusammengepresst aus varṇī oder varaṇī und bestätigt die ursprüngliche Bedeutung **schallen, rauschen, klingen**: denn es ist wie nada und nadī theils Beiwort der Ströme (die rauschenden) II, 11, 8. III, 1, 6. 30, 10. theils bedeutet es **Gesang** I, 88, 6. VI, 63, 6 marutvatī v° VII, 31, 8. sapta vāṇīs die 7 Sangweisen I, 164, 24. vāl. 11, 3. AV. 9, 10, 2. antar vāṇīṣu unter Liederklang IX, 82, 4. V, 86, 1. VI, 34, 3. VII, 31, 12. I, 7, 1. āṅguṣāṇām vāṇīs IX, 90, 2. vāṇī du. f. die beiden **singenden** oder **wiehernden Stuten** am Wagen der Açvin I, 119, 5. In der eben angeführten Abhandlung habe ich bereits bhan Prakr. bhaṇ auf bharu d. i. mit dem Suffix na der 9ten Klasse (mit Herauspressung des *r*) zurückgeführt und dadurch die Unregelmässigkeit in der Conjugation dieses Verbs (bhaṇāsi Çāk. 35, 17. bhaṇādi das. 36, 13) gehoben. bhan des Veda mit dentalem Auslaut versetzt uns in eine Zeit, wo die Cerebrale noch nicht in die Schrifttafel aufgenommen waren. bhand endlich fügt dem vorangehenden bhan ein nominales *d* hinzu, um es zum Wurzelstamm zu erheben. bhand setzt bhan voraus und muss jünger sein als dieses. Daneben läuft auch eine andere Verbalform, die ebenfalls auf bhar mit nominalem *s* zurückzuführen ist: ich meine bhāṣ st. bharṣ, das den Ausfall des *r* durch Längung seines Vocals ersetzt.

Wie alt die Lautungen bhar oder bar, var auch sein mögen, so bin ich doch weit entfernt sie für ursprünglich zu halten, sondern meine, dass sie auf 1 gar zurückzuführen sind. Es ist bereits mehrfach erkannt worden, dass den Gutturalen die Neigung innewohnt nach sich einen labialen Laut *b* oder *v* zu entwickeln: kad quod, kid (cid) quid, sac-undus (der folgende) und sequor, gnā (wie öfter im Veda zu lesen) = gnā Griech. *γυνα βανα* und *γυνη*, jīvas (st. gīvas) vivus und *βίος*, gam venio und *βαίνειν*, gā und *βα*, *βη* u. s. w. Nach Entwickelung dieses labialen Nachklanges weicht regelmässig das weiche *g* und es bleibt nur *b* oder *v* übrig. Im

Indischen kann sich anlautendes *gv* nur dadurch halten, dass *g* gequetscht wird. *jv* ist ein geläufiger Anlaut, *gv* unerhört. Wenden wir dies auf gar an, so erhalten wir gvar, dem Schmarotzer *v* resp. *b* muss der Erzeuger *g* im Anlaute weichen (vgl. marut st. gmarut) und es bleibt var oder bar übrig d. i. die beiden oben behandelten Wurzeln mit der Bedeutung tönen, schallen. Das Slavische scheint mir diesen Hergang zu bestätigen. Wir finden nämlich zwei verschiedene Lautungen einer und derselben Wurzel: dem einfachen gar entspricht gol-itĭ (redupl. glagolitĭ), dem erweiterten gvar aber govor-itĭ, nur mit dem Unterschiede, dass das Slavische die Doppelconsonanz *gv* gespalten hat durch Einschub eines Vocals. Auf dieselbe Weise lassen sich im Indischen 1 *gâ* und *vî* (gehen, kommen) vermitteln. Der Aorist geśam und das Perfect jigâya lassen sich nicht von *gâ* ableiten, sie setzen ein *gi* für *gâ* voraus (vgl. *mâ* und *mi*). Das Perfect von *gâ* müsste jagau lauten. Ohne Zweifel hat neben *gâ* auch *gi* existirt. Durch Entwickelung des labialen Nachklanges *v* entsteht *gvî*, dessen *g* dann entweder in *j* übergehen oder abfallen musste. Diesem Hergange verdankt die Sprache die neue Wurzel *vî*, die dem alt-latein. bîtere = ire entspricht (d. i. *bî* + nominalem *t*) Plaut. Merc. 465 R (ne bitas) Pseud. 254. Curc. 142 (bitet). Stich. 608 (bitat). abîtere fortlaufen Pl. Rud. 777. 815. Epid. 296. adbîtere (= adire) Pl. Capt. 601. imbîtere Pl. Epid. 140. interbîtere (= interire) Pl. Mort. 1082 L. perbîtere (= perire) Pacuv. Tragg. 287. Liv. ib. 25. Enn. ib. 174. Caec. Comm. 219. Titin. ib. 17. Pl. Pseud. 778. Rud. 495. obbîtere Attius Tragg. 92. praeterbîtere Pl. Epid. 422. Paen. 1156. probîtere Pacuv. Tragg. 341. rebîtere Pl. Capt. 377. 406. 692. 743. Die Schreibart betere Pacuv. Tragg. 227. 255. Pompon. Comm. 150 erweist sich als weniger gut, aber gänzlich zu verwerfen ist baetere, das Ribbeck an den beiden erstgenannten Stellen aus dem cod. Bamb. auf Empfehlung Fleckeisens in den Text gesetzt hat. baetere beruht auf einer irrigen Zusammenstellung mit βαίνειν oder βαίνειν.

c. vidad marto nemadhitâ cikitvân „gefunden hat der Sterbliche durch Andacht ihn verkündend, Agni am höchsten Ort". In welchem Zusammenhange stehen diese Worte mit dem Vorhergehenden? Ist es etwa der Inhalt dessen, was die Marut ausposaunen? Aus den Anführungszeichen schliesse ich, dass der Uebersetzer dieser Ansicht ist. Ich glaube dem widersprechen zu müssen. Der Vorgang im Himmel, die Verklärung Agni's, das Aufsuchen und Finden desselben durch die Marut, ihr Ausposaunen des grossen Ereignisses in alle Welt sind nichts weniger als Wirklichkeiten. Leibliche Augen haben das nicht wahrgenommen, der Dichter (marto) aber hat es geschaut mit seinen geistigen Augen oder wie unser Text sagt nemadhitâ cikitvân es erkennend m — Roth stellt dies nemadhiti unter ein gleichklingendes nemadhiti, das Entzweiung, Streit bedeutet: für unsere Stelle vermuthet derselbe die Bedeutung Absonderung. Nach meinem

Dafürhalten hat unser nemadhiti mit dem genannten nichts als den Gleichklang gemein. Unser Wort stammt vielmehr von neman, das noch übrig in nemanii — die Verdoppelung des *n*, obwohl loc. doch nicht gerechtfertigt, denn der Accent auf der letzten Silbe lässt über die Mittelsilbe hinweggleiten und muss eher Erleichterung als Belastung der vorhergehenden Silbe bewirken. neman stammt von derselben Wurzel als nîtha. Diese Wurzel ist *ni nî*, eine Nebenform zu *nû nu* navate. Beide ergänzen sich gegenseitig, da gerade die von *ni* gebildeten Formen in den Ableitungen der Wurzel *nu* fehlen. Diese kennt weder notha noch noman. Die Bedeutung beider ist singen, preisen. nemadhiti wird demnach bedeuten das Schaffen eines Liedes, das Dichten. Die Worte besagen also „der sterbliche Sänger hat Agni entdeckt ihn erkennend im dichterischen Schaffen oder wie wir sagen würden in der dichterischen Begeisterung. Er hat Agni entdeckt thronend am höchsten Ort d. i. im überirdischen Lichthimmel, denn auf Erden haben die spürenden Marut ihn nicht mehr gefunden. Agni ist der irdischen Welt entrückt und nur der Seher (Dichter) schaut ihn im Geiste. Der Feuerdienst wird ausschliesslich: Agni zuerst irdisches Feuer, dann Blitz am luftigen Himmel, wird zuletzt Herrscher im überirdischen unsichtbaren Himmel, wo das Licht des Weltalls angezündet wird. Agni tritt damit, wie im folgenden Hymnus ausdrücklich gesagt wird, an Savitar's Statt. Auf dieser stufenweisen Erhebung begleiten ihn die Marut als dienstbare Geister und als solche nehmen sie Theil an seiner Wandlung. Aus beweglichen anfachenden Bläsern, aus Wind und Sturmgottheiten werden sie im Wolkengebiete zu blitzenden Wesen und endlich im überirdischen Lichthimmel selbst zu göttlichen Lichtwesen.

Wenn Benfey gestützt auf eine irrige Etymologie unter marta die Marut versteht, so widerlegt sich diese Beziehung durch eine eingehende Betrachtung unserer Stelle. Unter marta meint sich der Dichter selbst. Die Herleitung von mar sterben glaube ich durch meine Gegenbemerkungen im oben angeführten Aufsatze Ztschr. 18, 605 ff. beseitigt zu haben. Zu meiner Ueberraschung bin ich gezwungen einer neuen Etymologie entgegen zu treten. Auf Grund einer besonderen von Grassmann in Kuhns Zeitschrift veröffentlichten Abhandlung haben sich die Herausgeber des neusten Wörterbuchs bestimmen lassen marut mit *μαρμαίρω* zusammenzustellen. Ich muss gegen diese Etymologie Widerspruch erheben. Im ganzen verwandten Sprachstamme giebt es keine Wurzel mar mit der Bedeutung blinken, leuchten, was um so auffälliger, als gerade die Lichterscheinungen die Hauptgrundlage der alten Religion bilden und einen überreichen Sprachschatz geschaffen haben. Man beruft sich mit Unrecht auf Formen wie Marmar, Mamers u. s. w., um ein unbekanntes mar mit dieser Bedeutung zu gewinnen. Ich zweifle zwar nicht, dass *μαρμαίρω* und Marmart, Marmert u. s. w. aus derselben Quelle fliessen. Diese kann aber nicht mar sein,

wenn man Mavors vergleicht. Letzteres ordnete sich nur ein, wenn *v* aus *m* entstanden, was nicht nachweisbar. Dagegen hat das Umschlagen von *v* in *m* nichts Befremdendes und lehrt schon die Sprache der Kinder, die namentlich in meiner Gegend mir für wir zu sprechen pflegen vgl. vedhas und medhas, vrad und mrad, vard und mard, dravati und dramati u. s. w. Das dunkle *o* in Mavors erklärt sich durch den Einfluss des vorhergehenden *v*, so dass var = vas leuchten, scheinen, strahlen sich als der eigentliche Kern ergiebt. Mavors mit unvollständiger Doppelung und Umschlagen des anlautenden *v* in *m* heisst der leuchtende, strahlende. In den übrigen Formen dieses alten Feuergottes herrscht schon durchgängig *m* für *v*: einfach Mart, mit voller Doppelung Marmar(t), mit unvollständiger Doppelung Mamert. Auf einer Stufe mit Marmar(t) steht das griechische *μαρμαίρω*. Im Indischen zeigt sich dieser Uebergang des *v* in *m* nur in dem jungen marîcî f., trotzdem diese Wurzel weitverzweigt ist. Schon dieser Umstand sollte billig abhalten, das uralte marut auf varut zurückzuführen. Es kommen aber noch gewichtigere Gründe hinzu, die uns nöthigen von dieser Theorie gänzlich abzusehen. Alle Eigennamen sind ursprünglich Gemeinnamen und so müsste marut, wenn es von var = vas stammte, als Gemeinname doch etwas Blinkendes, Strahlendes bezeichnen. das Wörterbuch weist aber nur die Bedeutung Wind nach. Ueberall geht ein Mythus immer aus vom Natürlichen und schreitet fort zum Uebernatürlichen, indem er es mehr oder weniger phantastisch wendet und verklärt. Jene Etymologie zwänge uns das Uebertragene früher zu setzen als das Handgreifliche, das Uebernatürliche früher als das Natürliche, das Bild früher als sein Original. Wind und Sturm fühlt und kennt jedes Kind. Wind- und Sturmwesen bilden die Grundlage aller weitern Verklärung. Die Eltern der Marut sind Rudra und Pṛçni, also die Verbindung des heulenden Sturmes mit der blitzenden Gewitterwolke. Ihr Haupt ist Vâyu, der Gott des Windes. Es widerstreitet der patriarchalischen Ordnung der indischen Familie den Vater gegen die Mutter zurückzusetzen. Die Söhne erhalten den Typus ihres Wesens von ihrem Erzeuger. Es wäre unindisch den Söhnen die Eigenschaften der Mutter beizulegen. Dies geschieht aber, wenn wir die Marut von vornherein zu Blitzgöttern machen. Das Beiwort pṛçnimâtar darf uns nicht irre leiten. Gleich der Anfang des Hymnus 65 zeigt deutlich, dass die Geburt Agni's aus den Wolken später gesetzt wird als die aus dem Holz. Die Marut aber sind die treuen Gefährten Agni's. Welche Rolle sollen Blitzgötter bei der Geburt Agni's aus den Reibhölzern spielen? Nur als Winde fachen sie den Funken zur Flamme an. Dieser Act bildet die Grundlage des Agnidienstes, wie jeder an Agni gerichtete Hymnus und auch der unsrige ausweist. Dieselbe Function haben die Marut im Luftreiche; sie blasen regenschwangere Wolken zusammen und machen auflodern den Blitzfunken zum Blitzstrahl. Der Vorgang in

jedem Hause beruht auf Wirklichkeit, der eben so geschilderte in der Luft auf Aehnlichkeit d. i. auf Uebertragung, die der Wirklichkeit zu entsprechen scheint.

Eben so bedient sich Indra, der Entzünder des Tageslichtes, der Marut zum Anfachen des Morgenlichtes nach der physikalischen Erscheinung, dass sich die kältern und daher schwereren Luftschichten den im Osten erwärmten und daher leichtern entgegenstürzen. Insofern heisst es von den Marut, dass sie den Umschwung von Tag und Nacht bewirken V, 30, 8.

Sind die Marut nicht von Anfang an Blitzgötter, so kann auch marut nicht auf varut zurückgeführt werden: kurz ich denke es soll bei marut = gmarut beweglich sein Bewenden haben.

Str. 5c. ririkvânsas tanvas kṛṇvata svâ'.

Benfey übersetzt „sie liessen fahren der Körper Sorge“. Nach der soliden Erklärung des Scholiasten heisst ririkvânsas tanvas durch Fasten und sonstige Pönitenzen den Körper abgemagert habend, also s. v. a. sich kasteiet habend. kar Atm. c. acc. sich verschaffen, erwerben, gewinnen. Da Nachweise aus dem Rik im Wörterbuche fehlen, so setze ich einige Beispiele her: tam it sakhâyam kṛṇute samatsu der gewinnt ihn (Indra) zum Genossen im Kampfe IV, 24, 6. sušvea paktini kṛṇute kevala'-indra' Indra allein gewinnt den Kuchen des Spenders IV, 25, 6 (Padap. löst irrig auf in kevalâ ind°. Es findet vielmehr Verschleifung statt nach Ausfall des *s* vor *i* s. Or. und Occ. II, 459). srajam kṛṇvâna sich schmückend mit IV, 38, 6. cakre cāru nāma III, 5, 4. purolâçam kṛṣva III, 52, 5. kṛṇvânâso amṛtatvâya gâtum I, 72, 9. Besonders wichtig ist die Parallelstelle IV, 24, 3 ririkvânsas tanvas kṛṇvata trâm durch Kasteiungen gewannen sie den Beschützer. An unserer Stelle scheint kṛṇvata absolut zu stehen, Sây. erklärt es geradezu durch opfern. Diese Deutung des Scholiasten steht aber mit dem Folgenden im Widerspruch: denn „des Freundes Augenzwinken nur bewachend“ zeigt, dass sie mit nichts anderem beschäftigt sind, sondern nur der Winke ihres Herrn harren. Ueberdies gäbe ririkv° tanvas svâs den unpassenden Sinn „sie kasteieten ihre eigenen Leiber“. Diese Bedenken müssen überzeugen, dass in svâs das Object zu kṛṇvata stecken muss und das svâs zugleich aus svâs verdorben ist. Dies svas d. i. svar „Himmel“ giebt uns das fehlende Object und es heisst nun „durch Kasteiungen erlangten sie den Himmel“. Der Zweck der Schilderung besteht darin zu zeigen, wie die Marut ihren Herrn im überirdischen Himmel auffinden und durch welche Mittel sie des Himmels oder der Unsterblichkeit theilhaftig werden, nämlich Str. 3 durch dreijährige Verehrung und Salben Agni's mit himmlischem Fett (vgl. X, 88, 4 yam (agnim) sa mânjann âjyenâ vṛṇânâs den sie anbetend salbten mit Opferschmalz), Str. 4 durch das Verkünden der Verklärung Agni's und Str. 5 durch kniefällige Anbetung Agni's. Die Einsilbigkeit des sonst zweisilbigen svar dürfte theils in dem Pausenfusse ‿ ‿ ‿ –, theils in der spä-

ten Abfassung des Liedes seine Entschuldigung finden. Auch II, 35, 6 verlangt derselbe Silbenfall der Pause (- - -) die Verschleifung des *u* zu *v*, trotzdem es den Accent hat.

Str. 6 tris sapta d r e i m a l s i e b e n muss beibehalten werden, denn nicht 21 sondern 7 ist die heilige und mystische Zahl, die sich in den 3 Welten wiederholt. Was unter guhyāni padā zu verstehen, lässt sich schwer ermitteln. Der Scholiast bezieht es auf Opfer, vielleicht sind nur mystische Worte oder Phrasen gemeint die als Zauberformeln (mantra) zur Abwehr von Ungemach und zum Schutze bestimmter Götter (tebhī raxante amṛtam) dienen.

yad guhyāni. So öfter das Relativum sgl. neben neutr. plr. bhūrīṇi yat I, 165, 7. etāni ciçyā yat VII, 56, 4. Ueberhaupt wird das neutr. plr. nicht selten mit Verben und adj. im sgl. verbunden z. B. manmāni dīrghaçrut VII, 61, 2. vratā dīrghaçrut VIII, 25, 17. bṛhad arcināṃ VII, 62, 2. viçvam vanā VII, 7, 2. jāni brahmāṇi VII, 72, 3. sarvā tā te astu I, 162, 8. na te vivyak mahimānam rajāṃsi VII, 21, 6. akāri brahmāṇi I, 63, 9. yatra savanāni sunve (3 sgl.) VII, 97, 1. Oder endlich das subst. im sgl., adj. und Verb im plr. als: pārthivāni uru I, 155, 4. viçvā āpas I, 178, 1. mithunāni nāma III, 54, 7. cāru nāma I, 61, 7. ūdhar divyāni I, 64, 5. santi duvas I, 37, 14. acchidrā çarma I, 58, 8.

sthātṝ̄ caratham habe ich bereits verbessert Or. und Occ. II, 473 vgl. oben 68, 1. 70, 4.

Str. 7a. vidvān vayunāni xitīnām übersetzt Benfey „du kennst der Menschen T r i e b e". Die Bedeutung, die hier der Uebersetzer dem vayuna giebt, weiss ich nicht zu rechtfertigen. Weil Agni den Menschen eine Gunst erzeigen soll (*b*), so müssen ihm doch zuvor Beweise von Liebe und Verehrung gegeben worden sein. vayuna zerlege ich in va (= ava) + dyuna (woraus vayuna verstümmelt). Es bedeutet Erhellung, object. H e l l e, S c h e i n, daher übertragen K e n n t n i s s, W i s s e n s c h a f t, im engern Sinne namentlich von der Wissenschaft der heiligen Gebräuche, Ceremonien und Opfer (vidatha) und bezeichnet endlich die f r o m m e n W e r k e selbst. Daher z. B. die Uṣas geschildert wird abhipaçyantī vayunā janānām schauend die frommen Liebeswerke der Menschen, die sie beim Aufleuchten der Morgenröthe der Eos widmen VII, 75, 4. Dies passt auch hier. Weil die Menschen dem Agni huldigen mit frommen Liebeswerken, so erwarten sie dafür von ihm belohnt zu werden.

Str. 8a bildet einen Satz für sich, dessen Aussage durch die Bestimmung divā ā „vom Himmel herab" nur angedeutet wird. Man denke yanti oder dgl. hinzu. „Vom Himmel fliessen die 7 Ströme herab".

Die sieben Flüsse des vedischen Indiens werden auf den Himmel übertragen und es kann kein Zweifel sein, dass unter yahvīs eben F l ü s s e und nichts anderes zu verstehen sind vgl. sravatas sapta yahvīs I, 71, 7. nadias sapta yahvīs IX, 92, 4. sapta vāṇīs

wechselnd mit dino yahvīs III, 1, 6. yahvio avanīs X, 99, 4. vahantīr yahvīs II, 35, 9. āpo yahvīs II, 35, 14. apo yahvīs V, 22, 2. yahvatīr āpas IX, 113, 8. In dem Liede VI, 61 wird die Sarasvatī (v. 10) genannt saptasvasar sieben Schwestern habend, woraus sich schliessen lässt, dass zur Zeit der Abfassung des Liedes das Gebiet Indiens ausser der Sarasvatī noch andere 7 Flüsse befasste, nämlich ausser den 5 Strömen des Penjab noch Indus mit seinem Zuflusse Kubhā. Dieselben 7 Flüsse dürften auch unter den sapta sindhavas I, 32, 12. 35, 8 und den sapta mahīs I, 102, 2 zu verstehen sein.

Beiläufig will ich bemerken, dass der Dual mahī V, 5, 5 und der Plural mahīs V, 46, 3. IX, 102, 1 sich auf Welten beziehen wie tisro mahīs III, 56, 2.

Str. 9. Da der erste Satz der Strophe einen Relativsatz bildet, so beginnen wir mit dem Nachsatze. Das Subject desselben ist pṛthivī mātā aditis die weite unermessliche Mutter d. i. der Himmelsraum. Aus der dunklen Erde können Lichtgötter nicht geboren werden. Um das Bild von der Mutter zu verstehen, beachte man, dass div auch weiblichen Geschlechts z. B. dyaur bṛhatī I, 57, 5. mahī dyaus I, 22, 13. 80, 1. dyaur devī X, 59, 7. 63, 3. dyaur ugrā X, 121, 5. dyām imām III, 32, 8. X, 88, 3. 121, 1. dyām aruṇām V, 63, 6. tisro dyāvas I, 35, 6. tisro divas (acc.) II, 3, 2. dyāvo yatīr iva V, 53, 5.

Es hätte auch aditis schon hingereicht den Himmel zu bezeichnen. Die Söhne der personificirten Aditi sind die alten Lichtgötter gen. Āditya, denn das Licht geht vom Himmel aus. So fasst durchgängig die Ueberlieferung etymologisirend das Verhältniss auf. Durch unsere eben gegebene Etymologie wird das verwandtschaftliche Verhältniss gelöst; die Söhne sind älter als ihre angebliche Mutter. Die himmlische Mutter hat sich ausgebreitet (vi tasthe) mit ihren Söhnen zur Stütze des Vogels d. i. des Sonnenballs. Der Uebersetzer lässt die Erde sich theilen d. i. bersten, um die Āditya zu gebären!

ā ye viçvā svapatyāni tasthus „die alles sprossenreiche trugen" verstehe ich nicht. Der Zusatz kṛṇvanāso amṛtatvāya gātum „sich bahnend den Weg zur Unsterblichkeit" zeigt, dass die svapatyāni den Āditya erst die Unsterblichkeit verschafften. Sie haben im theologischen Systeme ihren alten Rang als oberste Lichtgötter eingebüsst und müssen nun mühsam durch eigene Verdienste zur Unsterblichkeit wieder emporklimmen. Ich fasse daher die Worte so „die alle svapatya ergriffen" d. i. ins Werk setzten, vollzogen (ā tasthus). Dies svapatya kann unmöglich von apatya Nachkomme stammen, sondern es muss auf eine Wurzel ap thätig sein, wirken, handeln zurückgeführt werden, von der es durch primäres Suffix at = as gebildet ist wie davas u. m., so dass dies apat nur eine ältere Form für apas = apas und somit apat-ya, durch secundäres Suffix ya weiter gebildet, dem fem. svapasyā bis

auf das abweichende Geschlecht entspricht. suapatya scheint mir folglich zu bedeuten frommes Thun, frommes Werk wie Gebete, Opfer u. s. w. Noch will ich bemerken dass der Anlaut sv (d. i. su) immer zu vocalisiren ist: suapatyá I, 85, 6. 116, 19. II, 2, 12. 9, 5. III, 3, 7. 19, 3. IV, 2, 11. 34, 9. VII, 1, 5. 12. 91, 3. VIII, 15, 10. X, 30, 12. suapasyá I, 52, 3. 54, 11. 116, 8. 161, 11. III, 3, 11. 16, 1. IV, 35, 2. X, 113, 4. suápas I, 85, 9. 130, 6. 159, 3. 161, 6. IV, 33, 8. 56, 3. V, 2, 11. 29, 15. 60, 5. VII, 88, 4. IX, 66, 21. X, 76, 8. 110, 8. suápastama I, 61, 6. IV, 17, 4. suapasyáte X, 11, 6. suapasyámāna I, 62, 9. Eben so lies suápnas X, 63, 3. 71, 1. suávas I, 35, 10. 93, 7. 118, 1. III, 54, 12. IV, 33, 6. V, 6, 2. 60, 1. VI, 47, 12. 13. 51, 11. 68, 5. X, 47, 2. 92, 9. 131, 6. 7.

Von der genannten Wurzel ap thätig sein, handeln, wirken stammen:

1 ap: ápas und apás (opus) Or. u. Occ II, 476 f. das adj. apás, suápas, suapatya, suapasyā. Von apat zusammengezogen apt stammen aptú, aptúr geschäftig, thätig. Neben diesem ap besteht auch āp.

1 āp: davon ápas n. I, 178, 1 woselbst viçvā āpas alle Werke. So erklärt sich auch die Stelle VI, 66, 11 ohne Schwierigkeit girayo na āpa' ugrā d. i. ugrāṇi „Lobgesänge wie Berge so gross". I, 110, 1 tatam me āpas Afr. vom Dichtwerke, doch hat M. Müller apas.

Ich füge die gleichlautende aber in der Bedeutung verschiedene Wurzel ap mit ihren Bildungen bei.

2 ap flüssig sein, fliessen, rinnen: ap f. Wasser, mit primärem Suffix at apat zsgz. apt, daher aptya. Dies zusammengepresste apt ersetzt die von ap fehlenden instr. dat. abl. plr. apt-bhis, apt-bhyas — wegen Consonantenhäufung p ausgestossen bleibt at, das vor bh zu ad wird, daher ad-bhis, ad-bhyas. Ferner apás f. Wasser, Fluss apási svasṛṇām III, 1, 3. 11 plr. die fliessenden Wasser apásām I, 95, 4. apásu (st. apassu) VIII, 4, 14. s. Or. u. Occ. II, 477.

2 āp: davon āp f. nur im plr. zu belegen, nom. acc. plr. āpas, gen. āpām z. B. acc. plr. āpas I, 25, 20. 23. 33, 8. X, 121, 8. Der gen āpām ist zu lesen I, 67, 5. 70, 2. Endlich āpas n. sgl. z. B. abhi sam yad (partc.) āpas VI, 34, 4 „das Wasser d. i. die Flüssigkeit des Soma strömt hin zu ihm". āpas ūrmim VII, 47, 1 und ūrmim āpas VII, 47, 2 als loses compositum „Wassermenge". Die auffallende Uebereinstimmung beider lässt auf ursprüngliche Identität schliessen mit der Bedeutung sich bewegen, rühren, regen etwa wie car.

II. 73.

Str. 1 a, pitṛvitto rayis heisst der von den Vätern erworbene und von den Söhnen nun ererbte Reichthum, von dem sie ohne Mühe leben.

b. supraṇītiç cikituṣo na çāsur soll nach dem Uebersetzer heissen „der liebevoll gleichwie ein weiser Lehrer" mit der wörtlichen Deutung „der eine schöne Liebe ist, wie (die) eines weisen Lehrers!"

Die andern Beiwörter des Subjects (vayodhās, prīṇānas) sind concret, folglich muss das zwischenstehende supraṇītis auch concret sein = ein guter, kluger Führer. Die dazu gehörende Parallele cikituṣo na çāsur muss ebenfalls concret sein und einen Nominativ enthalten und dies kann nur cikituṣas sein d. h. es steht die schwache Form für die starke cikitvāṃsas s. zu 71, 9. Dies giebt den Sinn „ein so kluger Führer wie die klugen (Räthe) eines Herrschers".

c. siomaçī heisst weder im Glück liegend noch glückgeschenkt. sioma n. bezeichnet 1) Wohnung, Ruheort, Herberge IV, 51, 10. VI, 16, 42. X, 110, 8. 48. — 2) Beherbergung, Bewirthung, Pflege cakṛmā vas sionam X, 70, 8. als adj. beherbergend, gastlich, wirthlich; freundlich pṛthivī I, 22, 15. uloka V, 4, 11. vahatu X, 85, 20. 44. tvam cakartha manave sionān pathas du hast dem Menschen die Pfade wirthlich gemacht X, 73, 7. barhis X, 110, 8. devakāmā sionā (sūryā) X, 85, 44.

siomaçī adj. beherbergt, gastlich aufgenommen, bewirthet, willkommen VII, 42, 4.

Str. 2*d* legt der Uebersetzer den Worten ātmā-iva çevas eine auffallend unvedische Bedeutung bei „Inbegriff des Heils". Entsprechend dem devo na savitā in *a* wird hier derselbe Vergleich wiederholt. Kurz ātmā-iva çevas heisst „wie der hehre (Savitar) selbst" vgl. savitā suçevas X, 85, 24. Uebrigens ist weder Savitar noch irgend ein anderer Āditya die Sonne: als oberster Lichtgott herrscht Savitar über alle Lichterscheinungen.

Str. 3. devo na. Weil Savitar schon v. 2 genannt ist, so reicht hier devas hin ihn zu bezeichnen. Agni tritt in seiner Verklärung vollständig an Savitar's Stelle als oberster Lichtgott bei den Bekennern des Feuercultus.

In *b—d* steigt der Sänger zur Erde herab und vergleicht den Herrscher Agni 1) mit einem von treuen Freunden oder Räthen (cikituṣas v. 1) umgebenen und sein Land beherrschenden Könige; 2) mit hohen Herren (vīrās), die in ihren Pallästen (çarmasadas) das Scepter über ihre Umgebung führen (purassadas); endlich 3) mit einer tugendhaften Hausfrau, die über Familie und Gesinde gebietet. In allen diesen Vergleichen giebt der Dichter dem Subject eine zahlreiche Umgebung: so herrscht Agni, umgeben von unterthänigen Verehrern.

Str. 4*b*. xitiṣu dhruvāsu. Beim Wanderleben kann selbstverständlich das ewige Heerdfeuer nicht unterhalten werden, der Feuerdienst überhaupt nicht gedeihen. Er setzt feste Wohnsitze voraus und darin liegt seine hohe Bedeutung für die altindische Cultur. Der Feuercultus stellt überhaupt die letzte Phase des Licht-

diensten dar und es wird nun klar wie Agni allmählich zum obersten Lichtgotte emporsteigen und Savitar in den Hintergrund drängen musste. Hymnen, die diesen Umschwung schildern und die Verklärung Agni's feiern, können nicht zu den ältesten gerechnet werden.

d. Ich sehe nicht ein, warum viçvâyus nicht als Beiwort des in bhava steckenden Vocativs sein soll nach der obigen Bemerkung zu 67, 3. Die Uebersetzung lebenslang macht den Gott zum Sterblichen.

Str. 5*b.* Benfey ergänzt pṛxas — âçyus aus *a* und fasst viçvam âyus als acc. der Dauer „die weisen Opferer (mögen Nahrung gewinnen) all ihr Leblang“. Es lässt sich jedoch noch ein anderer Sinn gewinnen. Offenbar werden die sûrayo dadatas von den Maghavânas geschieden oder richtiger gesagt von ihnen ausgezeichnet. Nach des Uebersetzers Auffassung sollen den Maghav. nur zeitweilig, hin und wieder Speisen zu Theil werden, dagegen den sûrayo dadatas ihr ganzes Leben hindurch. Nun haben aber alle Stollen ihr eignes Object und darum wird auch viçvam âyus als solches zu fassen sein. viçva bezeichnet nach unsrer Bemerkung zu 68, 1 auch das ausschliesslich Einzige in seiner Art (eka) d. i. summus. Er wünscht also den Weisen d. i. den Priestern, die von den Opfergaben den Bedürftigen und besonders den Sängern reichlich spenden, ein hohes Alter. Speise und Trank kann Jeder erwerben im Leben, ein hohes Alter verleihen nur die Götter s. v. 9.

c. aryas lässt die Uebersetzung aus „wir bittende“ (ari) d. i. deine Verehrer.

Str. 6. In der Auffassung dieser Str. weiche ich vom Uebersetzer ab. Ich verstehe unter den ṛtasya dhenavas bildlich die himmlischen Ströme, die hernach ausdrücklich genannt werden vgl. dhenavar sapta = sapta sindhavas V, 43, 1. Weil sie himmlische sind, so heissen sie eben dyubhaktâs glanzreiche, lichte, was auf irdische Kühe nicht passt. Endlich wird auch so nur parâvatas aus der Ferne d. i. aus Himmelshöhen verständlich und der Zusammenhang mit Str. 7 hergestellt.

b. smadîbhnîs der Sanh. stört den Vers, l. °îbhanîs.

d. vi sindhavas samayâ sasrur adrim. In Folge der eben gegebenen Deutung kann ich in adri nur die Wolke erkennen mit dem Sinne: die Ströme breiteten sich aus (vi sasrus) am Saume der Wolke (samayâ adrim) d. i. ergossen sich von da: denn am Fusse der Berge liegen die Quellen. Wie der Scholiast bereits erklärt (parvatasya samîpe), muss samayâ Präposition sein c. acc. = prope, ad. Was die Form des Wortes anbetrifft, so bedarf es einer weitern Erörterung.

Wie bereits zu 72, 2 erwähnt, werden bei Stämmen auf *a i u* Locativ und Instrumental durch blosse Längung des Auslauts gebildet.

Erste Form: kurze *a i u* werden gelängt, lange *â î û*

bleiben unverändert. Den oben beigebrachten Belegen füge ich noch hinzu:

tvā instr. IV, 28, 1. tyā instr. X, 75, 6. vidathā n. loc. VI, 8, 1. himā n. loc. X, 37, 10. 68, 10. ghṛṇā m. loc. I, 52, 6. V, 73, 5. dānā m. loc. V, 52, 14. 15. VIII, 38, 8. ghanā m. instr. I, 8, 3. pavā f. instr. IX, 97, 52. guhā f. loc. I, 6, 5. svadhā f. instr. VIII, 30, 6. avasā f. loc. I, 177, 5. VI, 25, 9. X, 89, 17. çyāvā f. loc. VI, 48, 6. doṣā f. loc. I, 179, 1. ukthā f. instr. IV, 33, 10. prayuti f. instr. I, 109, 2. vṛṣṭī f. loc. (?) II, 5, 6. V, 53, 5. uccā adv. viçvā adv. ṛtā adv. daxiṇā adv. uttarā adv. madhyā = madhye I, 89, 9. 115, 4. II, 38, 4. u. s. w.

Locativ und Instrumental sgl. fallen auf dieser Stufe vollständig zusammen. Das heisst nichts anderes, als dass *a i u* pronominale Keime sind geeignet nicht nur zur Bildung von Stämmen, sondern auch zur Darstellung von Verhältnissen der gewonnenen Stämme. Aus diesem Grunde werden *a i u* zunächst verwandt bei Bildung des Locativs und, da dieser mit dem sogenannten Instrumental zusammenfällt, auch zur Bildung von diesem. Stämme auf *a i u* lassen das Auskunftsmittel der Längung nicht zu, es bleibt dem Leser überlassen das Verhältniss zu errathen. Die Locative daçā, camū, gawū unterscheiden sich in nichts von ihrem Nominativ, was zu manchen Missverständnissen führen muss. Die Sprache ist daher bedacht nachzuhelfen und sie erreicht dies durch Hinzufügung eines an sich bedeutungslosen Lippenlautes (m), der sich darbietet als Silbenschliesser, weil er die Lippen schliesst. Der Gewinn ist ein doppelter. Das so hinzufügte m schliesst nicht bloss den Nominativ aus, sondern scheidet dann auch den Locativ vom Instrumental. Allein der Vortheil erweist sich von einer andern Seite als illusorisch, denn nun fällt der Locativ mit silbenschliessendem m wieder mit dem Accusativ zusammen. Kein Wunder daher, dass dieser erste Versuch als ungenügend sich heraus stellte. Als solche Versuche der Scheidung des Locativs vom Instrumental dieser ersten Form durch hinzugefügtes m kann ich nur zwei Beispiele anführen, nämlich doṣām X, 39, 1 am Abend, des Abends und parṇānām IV. 22, 2.

Zweite Form: Suffix ā tritt unmittelbar an den Stamm auf *i u*. Bei *a*-Stämmen fällt diese zweite Form unterschiedlos mit der ersten zusammen.

kratvā oder kratuā instr. I, 69, 1. 138, 3. IV, 28, 3. vasavyā loc. I, 66, 5. bhūmyā loc. I, 161, 14. X, 68, 4. 75, 3. bhuvā loc. III, 55, 3. purandhā loc. im SV. II, 92 statt purandhām in RV. I, 5, 3.

Auf dieser Stufe trennen sich die Geschlechter im Locativ. Männliche und sächliche bedienen sich einer abweichenden Methode: da wo sie das Suffix ā (später au) ansetzen, verdrängt dies den auslautenden Stammvocal z. B. kavā (kavi) loc. VI, 67, 4. villā

resp. vîḍau (vîḍu n.) loc. III, 31, 5, während die weiblichen auslautendes *i* und *u* verschleifen.

Dritte Form: Suffix *â* wird durch eingefügtes *y* mit dem vocalisch auslautenden Stamme vermittelt — ohne Unterscheidung des Geschlechts. Am häufigsten wird diese Methode verwandt zur Bildung von Adverbien, die man irrig auf weibliche Stämme zurückführt.

mayâ, tvayâ, ayâ, âçuyâ, kayâ, amuyâ, ubhayâ, uruyâ, samayâ, ubhayâ, dhṛshṇuyâ, vâmayâ, sâdhuyâ, ṛjûyâ, ṛtayâ, rathayâ, mithuyâ, anushṭhuyâ, raghuyâ u. aa. Erwähnenswerth sind noch einige Formen auf *u* wie dâruiyâ, uruiyâ Pân. VII, 1, 39 Sch. Als nächste Formation ergiebt sich daruâ und uruâ (2te Form), dann vermittelt auch *y* dâruyâ, uruyâ (3te Form). Sobald *u* vor *y* verschleift wird d. i. sobald *y* mehr vocalisch anklingt, entstehen dârvyâ, urvyâ d. i. dârviâ, urviâ. Auf letzter Stufe tritt dann Spaltung des *i* in *iy* vor folgendem Vocale ein: dârviyâ, urviyâ vgl. mahîyai st. mahyai. Diese späten Formen sollten billig in alten Hymnen nicht zugelassen werden.

Endlich muss ich noch einiger Substantive erwähnen, die das loc.-instrum. Suffix *â* durch Einfluss des *y* mit dem Stammvocal vermitteln oder vor Verschmelzung bewahren. Es sind naktayâ n. loc. bei Nacht, svapnayâ m. loc. instr. AV. 5, 7, 8. kâmayâ m. loc. instr. Sav. 5, 10. Mah. III, 16085. sûnayâ f. loc. von sûnâ Tochter I, 161, 10 vgl. Send. loc. çastayâ, bânaya u. aa.

Alle diese sind nichts als Vocalbrechungen der ersten Form ohne Unterschied des Geschlechts statt naktâ, svapnâ, kâmâ, sûnâ. Noch deutlicher tritt dies hervor bei nâvayâ âsayâ xmayâ u. aa. I, 97, 8 lautet der Text sa nas sindhum iva nâvayâ. Das Versmass ist gâyatrî. Der Stollen hat 1 Silbe zu viel, die überzählige Silbe wird entfernt, wenn wir va für iva einsetzen, wie ich bereits Or. u. Occ. II, 471 vorgeschlagen habe. va nâvayâ giebt zwar den richtigen Schlussfuss ‒ ‒ ⏑ | allein nâvayâ ist eine ungrammatische Form, da es keinen Stamm nâvâ giebt. In der That müssen die Sanhitâisten die gebrochene Form nâvaâ vorgefunden haben. Um den Hiat fortzuschaffen, trennten sie die zusammenstossenden Vocale durch y nach dem Muster der vorher angeführten Beispiele. Obwohl die Brechung nur auf metrischer Freiheit beruht, so haben sich doch einige Formen der Art als Sprachgut festgesetzt. So ist âsayâ des consonantisch auslautenden Stammes âs erst aus der Brechung âsâ âsaâ durch Einschub des y hervorgegangen und wirkliches Sprachgut geworden. Dasselbe lässt sich von açnayâ behaupten: aus açnâ entstand durch Brechung açnaâ und endlich açnayâ. Dies letztere ist sogar SV. I, 305 aus dem Texte wieder zu entfernen und durch açnâ zu ersetzen. Endlich wird auch xmayâ I, 55, 6. V, 84, 3. VII, 46, 3. X, 61, 7. 89, 3 eine Brechung von xmâ sein, xmaâ endlich xmayâ.

Der Accent schwankt: naktayā́, svapnayā́, āsayā́, açnayā́, xmayā́ (im PW. fehlerhaft) sind oxytona. sūnáyā, nāvā́yā paroxytona.

Str. 7. Von den himmlischen Strömen kommt der Dichter auf die Himmelsbewohner selbst. Auch die Götter buhlen um Agni's Gunst, dessen Oberherrschaft im Lichthimmel sie nun anerkennen. Von da aus machen sie ihn auch zum Herrscher über das irdische Licht, indem sie Tag und Nacht schaffen. Eine merkwürdige Stelle. Wieviel davon dem Gemeinbewusstsein angehört oder was der persönlichen Phantasie des Dichters anheimfällt, wissen wir zwar nicht, doch geht so viel aus den Worten hervor, dass die überirdischen Lichtgötter im Bewusstsein sehr verblasst sein mussten. Der Gleichmuth mit dem sie ihre Herrschaft abtreten, bekundet die Gleichgültigkeit, mit der man sie betrachtete. Anders verhielt sich die Sache mit den Verwesern des irdischen Lichts; sie waren zu sinnlich fassbar, um sie so leicht aufzugeben. Um jeder Collision auszuweichen und sich doch aus der Verlegenheit zu ziehen, ergreift der Dichter das Mittel sie zu ignoriren. Er lässt darum die abtretenden Götter aufs neue Tag und Nacht schaffen.

náktā ca cakrúr uṣā́sā. Da ca nicht zur Satzverbindung dient, ist der Accent auf cakrus unmotivirt.

Str. 8 *a* lies rāie und vgl. rāiā VII, 67, 9. rāias VIII, 60, 4.

cd. Wenn Agni alle drei Welten erfüllt d. i. mit seinem Lichte durchdringt, so lässt sich nicht füglich sagen, dass er den Welten wie ein Schatten folgt. Es dürfte richtiger sein: „du begleitest sie wie ein Schatten": denn das Bild besagt nicht das, was die deutsche Redensart vermuthen lässt, der Schatten ist vielmehr bildlicher Ausdruck für Schutz. Der Sinn also: „du schirmst sie" wie der Schatten den Menschen schützt gegen Sonnenbrand.

Str. 9 *d*. So wie der Text lautet, kann er nicht das besagen, was augenfällig der Sinn sein muss, nämlich „mögen unsere Weisen (Priester) hundert Jahre erreichen" (vgl. açyus-viçvam āyus v. 5). Nicht nur fehlt das Object zu açyus, sondern çatahimās (hundertjährig) legt den Weisen schon bei, was sie erst noch erreichen sollen. Um diesen Widerspruch abzustellen, braucht man nur beide Wörter zu trennen und den abgefallenen anusvāra wieder einzusetzen, lies çatam himās. himā f. heisst eigentlich Winter, daher Jahr (vgl. çarad Herbst für Jahr). Der Gedanke selbst ist sehr geläufig çatam himā́ açīya II, 33, 2. tokam puṣyema tanayam çatam himās I, 64, 14. tarema tarasā çatam himās V, 54, 15. Dagegen bedeutet hima n. Kälte, Frost: himena I, 116, 8. 119, 6. VIII, 32, 26. 62, 3. himasya AV. 6, 106, 3. 19, 49, 5. VV. 17, 1. Alter loc.-instr. himā X, 37, 10. 68, 10. AV. 20, 16, 10.

Str. 10 *c*. çakema rāyas sudhuro yamam te „möchten wir deine schwerlastenden d. i. massenhaften Reichthümer zu erwerben vermögen".

Ob rāyas gen. sgl. oder acc. plr. lässt sich nicht entscheiden, da beide Casus beim Infinitiv zulässig sind. Wir haben nämlich in yamam einen Infinitiv vor uns. Zwar ist diese Form keine sonderlich häufige, jedoch nicht anzuzweifeln. Die Wurzel wird declinirt und ist als Object im acc. von einem regierenden Verb abhängig oder steht auch absolut um Absicht und Zweck auszudrücken entsprechend unserem zu, um zu. Dieser Infinitiv regiert als subst. verbale den Casus des Verbs oder als reines Substantiv den Genitiv. Er wird besonders verwandt nach Verben der Bewegung (wohin und übertragen wozu), des Könnens, Vermögens (çak, aç, arh), des Wissens und Verstehens (vid), des Wünschens und Wollens (vaç).

pratiram emi āyus VIII, 48, 10. tad ud Iyur āviçam II, 24, 6. iyetha barhir āsadam IV, 9, 1. upa bahir āsadam yāsad vajrī VIII, 1, 8. eṣa devo dīyati abhi droṇāni āsadam IX, 3, 1. ā daxiṇā srjyate çuṣmī āsadam IX, 71, 1. sadanam dhiyā krtam āsadam deva' ā-eṣati IX, 71, 6. ver adhvarāya sadam id ṛtāvā der Fromme kömmt zum Opfer sich daselbst niederzulassen IV, 7, 7. upo emi cikituṣo viprṛçam VII, 86, 3. yat sampṛçam mānuṣīr viça' āyan X, 69, 9. asiṣyadad abhi droṇāni āsadam IX, 80, 4. upasthāyam carati I, 145, 4 (vgl. dhāyas von dhā, rāyam von rā) pari eti yonim āsadam IX, 82, 1. sarad varo na yonim āsadam IX, 101, 14. haris pavitre avyata vedhā' na yonim āsadam IX, 101, 15. hārdi codaya ṛtasya yonim āsadam IX, 8, 3. vasu çakema yamam II, 5, 1. çakema te vayam yamam devasya (gen. obj.) III, 27, 3. na ye çekur yajniyām nāvam āruham X, 44, 6. mā çakan pratidhām işum AV. 8, 8, 20. 11, 10, 16. tām na çaknoti nikhidam AV. 5, 18, 7. çakema tvā samidham I, 94, 3. dhīrā' te çekur dharuṇeṣu ārabham IX, 73, 3. arhāmasi pramiyam sānu agnes IV, 55, 7. na açnoti kaç cana ārabham X, 62, 9. vaṣṭi ārabham V, 34, 5. sa veda ānamam devān IV, 8, 3. pāçān vicṛtam veda weiss zu lösen AV. 6, 119, 2. tvam pāçān vicṛtam vettha AV. 6, 117, 1. na upaspijam vadāmi nicht um zu scherzen X, 88, 18.

Im Wörterbuche wird nur samidham als Infinitiv anerkannt, von da an schwindet derselbe und wird entweder ignorirt oder für ein Absolutiv auf am oder reines Substantiv im acc. ausgegeben. Vom Absolutiv auf am kenne ich kein Beispiel im Rik. Der abweichende Accent des adv. túram scheint nicht hinreichend eine solche Annahme zu begründen. Als reines Substantiv kann ich die Form nur anerkennen, wenn ausser dem gen. obj. kein Accusativ vorkommt. Dies ist z. B. der Fall bei parivṛj VIII, 24, 24. vimuc V, 46, 1. aber nicht bei vicṛt, noch weniger bei upaspijam, das gar absolut steht als Zweckfall.

Denselben Casus bewahrt auch der Infinitiv auf tum. Als Accusativ eines Verbalsubstantivs mit Suffix tu regiert er entweder

den Casus verbi oder auch als reines Substantiv den Genitiv. Sein Vorkommen ist jedoch im Rik noch so selten, dass ich nur drei oder vier Beispiele desselben aufführen kann. Sie sind folgende:

yac çaknavāma tad anu pravolhum (st. pravoḍhum) X, 2, 3. prabhartum āvad andhasas sutasya (gen. obj.) liebte den Somasaft darzubringen III, 48, 1. bhūyo vā dātum arhasi V, 79, 10. yo vasūnām ciketad dātum dāmano rayīṇām V, 36, 1. Ich kann es nicht billigen, dass im Wörterbuche der Genitiv dāmano von ciketat abhängig gemacht wird. Nicht nur zeigt das obige Beispiel III, 48, 1, dass auch dieser Infinitiv mit dem gen. obj. verbunden werden kann, sondern es hat sich die Construction selbst noch im alten Epos erhalten jnātum icchāmi te Nal. 3, 20 Bopp. An unsrer Stelle verbinde „welcher weiss zu geben eine Gabe glänzender Reichthümer" und vergleiche maho rāyo rādhaso yad dadad naḥ VII, 28, 5.

Selbst im AV. tritt der Infinitiv auf tum nicht eben häufig auf. tam jātam draṣṭum abhisanyanti devās 11, 5, 3. dātum ced açakad vaçām 12, 4, 18. dātum cec çixānt sa svarga' eva 6, 122, 2. upaprayanti yācitum (vaçām) 12, 4, 31. ā yātu havir attum 8, 4, 63. arhati brahmaṇā spardhitum kas 19, 28, 30. na çaçāka kartum 4, 18, 6. 5, 31, 11. na tvā nikartum arhati 10, 1, 26. Die geläufigste Form des Infinitivs bleibt in der Vedensprache der Dativ der Wurzel mit derselben doppelten Construction. Darüber ein andermal.

Erste Beilage.

Ueber die Nunation *.

Eins der künstlichen Mittel den Hiat aus dem Texte fortzuschaffen besteht in der Nunation, indem dem Endvocale vor folgendem Vocale das Zeichen ˚ übergesetzt wird. Dies Zeichen stammt aus dem Bedürfniss in Prākrtversen die Geltung der Sperrung, die durch den Nasal vor folgendem Consonanten verursacht wird, aufzuheben s. Vikr. S. 525 f. Die spitzfindigen Sanhitisten haben diesen späten Gebrauch auf den Vedatext übertragen, um den Hiat aufzuheben, weil dies Nun wohl ein Nasal, aber doch nicht die Geltung eines vollen Consonanten hat. In der Mitte des Satzes trifft man ihn selten, am häufigsten in den Pausen ac, die durch die falsche Zweitheilung verwischt worden und nun den angeblichen Gesetzen des Sandhi unterliegen sollen. Da aber die Metrik die Aufhebung der Zweitheilung der Strophen sowie die Herstellung des Hiats gebieterisch fordert, so erweist sich die Nunation als eine Fälschung des Textes.

Ich setze zunächst die Fälle her, wo die Nunation in den alten wiederherzustellenden Pausen ac auftritt und füge den folgenden Vocal hinzu.

ghanenā e I, 33, 4a.
ṛtasyā e VIII, 89, 5a. Afr.
cā e IV, 55, 2c.
akratā e X, 34, 5c.
tadvaçāyā e II, 14, 2c.
puruṣṭutā e VIII, 15, 3a. 11a.
tejanenā e I, 110, 5a.
vīryāyā e VI, 30, 1a.
savāyā e I, 113, 1c.
ugrā o VII, 25, 4c.
bharā o VI, 46, 5a. VIII, 87, 10a. Afr.
ā a I, 60, 4c. 122, 5c. III, 43, 2a. V, 48, 1c. 87, 3c. VII, 16, 8a. VIII, 27, 11c. 46, 21a. IX, 12, 5a. 105, 6a.
ā ā VI, 48, 15c. VII, 18, 11a.
ā i IX, 86, 23a. VIII, 83, 6a. Afr.
ā u IX, 68, 6c. X, 105, 4a (?).
ā ṛ IX, 110, 4a. X, 91, 12a.
ā e VI, 51, 1a.
sacā a VI, 59, 3a. I, 161, 5c. III, 60, 1a.
sacā i I, 51, 11a. X, 23, 4a.
sacā u VII, 81, 2a.
sacā e I, 139, 7c.
pārthivā e VI, 45, 20a.
upasthā e I, 85, 6a.
ṛbhvā e VI, 34, 2a.
yathā e VIII, 29, 6a.
çāçadānā e I, 123, 10a.
vipanyā ṛ IV, 1, 12a. st. °yā ṛ!
yā ṛ V, 30.
vidartā ṛ II, 28, 4a.

In der Mitte des Stollens:

aminantā e I, 79, 2.
evā e V, 6, 10. 25, 9.
kadā ṛ V, 3, 9 Afr. & Prātiç., bei M. M. fehlt ~
bhīṣā a I, 133, 6 (zweimal).
pathā a I, 129, 9.
mātā ṛ V, 45, 6.
vibhvā ṛ IV, 33, 3. 36, 6. VII, 18, 3.

Zweite Beilage.

Ueber die Verwendung und Bedeutung des Zeichens ऽ.

Um über die Bedeutung und Verwendung des Zeichens ऽ ins Klare zu kommen und die mannigfachen Widersprüche zu heben, habe ich die ersten sieben Bücher des Ṛik genau untersucht. Das

Resultat dieser Untersuchung dürfte den Leser ebenso überraschen, wie es mich überrascht hat.

Von den 476 Anwendungen des Zeichens ऽ in den 7 Büchern stellen sich 457 als falsch heraus, wenn man die Ellision des Augments mitrechnet. Nur 19mal tritt Schwund des a nach o und e ein. Ich gebe eine Uebersicht nach den einzelnen Büchern.

Buch:	Angewandt:	Gültig:
I.	161mal,	5
II.	25 —,	3
III.	41 —,	0
IV.	42 —,	2
V.	49 —,	2
VI.	81 —,	3
VII.	77 —,	4
	476	19

Die gültigen Fälle vertheilen sich auf die einzelnen Bücher wie folgt: *Buch I*: 4mal oऽ 1, 88, 6. 103, 7. 167, 2. 186, 8 — nur 1mal eऽ 1, 69, 5, wenn 79, 11 bhidâsati st. abhid° und 118, 7 vanitâya st. avan° gelesen werden darf (vgl. vâyuna). — *B. II*: 3mal oऽ 22, 4. 23, 16. 28, 6. (eऽ überhaupt nicht gültig). — *B. III*: keine Verwendung gültig — *B. IV*: 2mal oऽ 16, 18, 55, 1. — *B. V*: 2mal oऽ 22, 3. 30, 3. — *B. VI*: 2mal oऽ 22, 4. 44, 19 und 1mal eऽ 9, 2. — *B. VII*: 3mal oऽ 33, 11. 57, 5. 66, 5 und 1mal eऽ 1, 19. Zu den vorstehenden gültigen Fällen kommen noch einzelne, die von den Sanhitisten übersehen sind: bhimo ar° I, 190, 3. so ap° II, 35, 7. 13. so any° III, 55, 17. anho açn° III, 59, 2. yato an°. VII, 61, 3, endlich 1 Fall, wo a nach o im Texte geschwunden, ohne dass das Zeichen ऽ diesen Schwund beglaubigt çândo dâd VI, 63, 9, wofür çândo adâd zu lesen.

Ueberblicken wir diese thatsächlichen Verhältnisse, so ergiebt sich, dass ursprünglich das Zeichen gar nicht verwandt ward, sondern es dem Leser überlassen blieb den Forderungen des Verses zu genügen. Als man dann zum leichtern Verständniss des Verses das Zeichen einführte, konnte es sich selbstverständlich nur auf wirklich gültige Fälle beziehen. Der Schwund des a nach o und e erscheint nicht als allgemeine Lautregel, sondern nur als metrisches Mittel, als Nothbehelf der Verskünstler, von dem sie nur sehr spärlichen Gebrauch machten. Erst die Sanhitisten und jede indische Grammatik erhoben die metrische Licenz zu einer allgemeinen Lautregel, die im Veda den Vers zerstört und bis auf die wenigen Fälle ganz unzulässig ist.

Was aber bedeutet das Zeichen? Die indische Grammatik hält es für ein Elisionszeichen. Gewichtige Gründe sprechen dagegen. So verwandte Laute wie o und a können sich wohl ver-

mählen, aber nicht abstossen. Der metrisch hergestellte Texte zeigt fast in jeder Zeile dass o und a friedlich neben einander bestehen, ja selbst in festen Zusammensetzungen sind sie brüderlich vereint, ohne irgend welche Abneigung zu verrathen (tirouhuia). Dazu kommt, dass betontes a im Fall des Schwundes seinen Accent auf das vorhergehende Wort wirft, wodurch beide Wörter inniger verbunden werden oder, wenn man will, das zweite Wort in das Verhältniss der Enklisis tritt. Dies kann aber nur geschehen, wenn a mit vorhergehendem o verschmilzt, mit ihm einen Lautkörper oder wenigstens eine Silbe ausmacht. Die Herkunft des Zeichens bestätigt dies: denn es ist aus dem umschreibenden Betonungssysteme herüber genommen, wo es eben die Verschmelzung andeutet. Somit ist es kein Elisionszeichen, sondern im Gegentheil ein Verschmelzungszeichen. Dem scheint eऽ zu widersprechen. e und a sind keine verwandten Laute und können sich daher nicht vermählen, vielmehr wohl einander abstossen. Und dennoch bestehen sie im Texte friedlich neben einander, ja selbst in Zusammensetzungen vertragen sie sich (dūreanta). Da aber dasselbe Zeichen der Verschmelzung verwandt wird, so kann auch das Verhältniss nur dasselbe sein. Besonders schwierig wird die Sache noch dadurch, dass sogar das negirende a in o und e aufgeht, z. B. purūvasoऽ sunaghnas VI, 22, 4. yeऽ jāmayas ist falsch, e ye aj*, denn der Stollen ist zwölfsilbig VI, 25, 3. Für den Leser mag das Zeichen hinreichen, in der lebendigen Rede jedoch müssten daraus die grössten Missverständnisse erwachsen. Nimmt man dazu die Unmöglichkeit eines Aufgehens des a in das ihm fremde e, so kommen wir zu dem Schlusse, dass a weder in o noch in e eigentlich aufgeht und gänzlich schwindet, sondern durch das Zeichen nur angedeutet werden soll, dass um des Versmasses willen oa und ea als eine Silbe — o͡a e͡a — gelesen werden sollen.

Dritte Beilage.
Ueber das Augment.

Es ergiebt sich aus der Beobachtung der alten Vedensprache, dass die historischen Zeiten des Augments nicht bedurften. Die Sprache schreitet fort von den unaugmentirten zu den augmentirten Formen, nicht umgekehrt. Die Mehrzahl entbehrt selbst in der Sanhita des Augments, sie vergrössert sich noch durch den Wegfall der Elision des a nach o und e. Das Augment erscheint nur als Stütze, nicht als Bedingung der historischen Zeiten. Es ist darum unrichtig die Abstumpfung der Personalendungen auf den Einfluss des Augments zurückzuführen. Es erscheint in doppelter Währung wie im Griechischen als leichtes und schweres a. Von letzterem sind jedoch nur wenige Beispiele übrig, als:

ānaç (aç) I, 52, 14. 71, 8. 121, 1. 169, 7. IV, 58, 1. VI, 1, 9. 49, 8. VII, 7, 7. 28, 2. 90, 2. VIII, 59, 5. X, 8, 1. 19, 5. 20, 4. 108, 1.

āvar (var) I, 92, 4. 113, 9. 13. 14. III, 5, 1. VII, 75, 1.

āvṛṇī (var) X, 33, 4.

āvṛṇak (varj) I, 101, 2. II, 14, 7. V, 29, 10. 32, 8.

āvidhyat (vyadh) I, 33, 12. VIII, 66, 6.

āyunak (yuj) I, 163, 2.

āyukta (yuj) V, 17, 3.

āçīta (çī) I, 57, 2 bei M. M., wofür Afr. açīta.

āriṇak (ric) II, 13, 5.

āraik (ric) I, 113, 1. 2. 16. III, 31, 2.

Selbst im Epos treffen wir das schwere Augment in **ānarśeat** (ar resp. arśc) Mah. III, 16375. VI, 3439. Dies Imperfect ist gebildet wie die Perfecta der Wurzeln mit anlautendem a vor Doppelconsonanz und giebt uns den Fingerzeig, dass diese die unmögliche Doppelung ersetzten **durch Vorheftung des schweren Augments**, das durch n mit der Wurzel vermittelt wird arc ā-n-arca (vgl. instr. sgl. und gen. plr. sowie tadā-n-īm u. s. w.). Denselben Kern enthält auch sma oder smā d. i. s und ā haben allein Bedeutung, sm ist nur Bekleidung oder mit andern Worten das Augment ist nichts anderes als der Pronominalstamm a in einem bestimmten Casusverhältnisse und zwar des loc. instr. Die Casusendungen sind ursprünglich Postpositionen, von denen sich die consonantisch anlautenden unmittelbar an den vocalisch auslautenden Stamm schmiegen, die vocalisch anlautenden aber einer lautlichen Vermittelung bedürfen, wenn sie nicht verschmelzen sollen. Darum wird z. B. der Pluralkennlaut s zwischen den Stamm und die vocalisch anlautenden Suffixe as ām u gesetzt devā-s-as, sarvai-ṣ-ām, devai-ṣ-u. Im Singular der Fürwörter wird sm sy y n den Suffixen zur Anknüpfung vorgeheftet und diese dadurch als wirkliche **Postpositionen und Träger der Casusverhältnisse** gekennzeichnet. Eine solche Postposition ist smā oder erleichtert ma. Bei dem nackten ā oder a deutet formell nichts ein Casusverhältniss an, es wird aber leicht aus dem syntaktischen Gebrauche erschlossen. ā begleitet nämlich vorzugsweise gern den Locativ und zwar als **Postposition**: āsan ā I, 12, 6. madhye ā I, 83, 11. sadane ā III, 51, 3. upāke ā IV, 11, 1. pade ā I, 149, 1. deveṣu ā III, 16, 4. mānuṣeṣu ā I, 58, 6. martieṣu ā VI, 15, 3, seltner als **Präposition** ā rūpe IV, 11, 1. ā çyāvā (loc. sgl.) VI, 48, 6. ā samarye I, 63, 6.

Das bekleidete smā kündigt sich, wie gesagt, durch den Bindelaut sm als Vertreter eines wirklichen Casusverhältnisses an und zwar des localen, das auf die Zeit sich überträgt, wie unser **da** auch Ort und Zeit bezeichnet. Inzwischen ist sma im RV. noch keineswegs **Zeitpartikel**, sondern dient überall nur zur **Her-**

vorhebung[1]) einzelner beliebiger Theile des Satzes wie sonst īm u ghā u. aa. Das hervorgehobene Wort geht unmittelbar vorher iha sma V, 56, 7, nur einmal durch ca getrennt divi ca sma VI, 17, 14. Sie hebt hervor das Subject: durvartu' smā bhavati IV, 38, 8. sucī' smā yasmai rīyate V, 7, 8; das Object (im weitesten Sinne): maghona' smā codaya VII, 32, 15. sanhotram sma ava gaśati X, 86, 10. divi ca sma ehi nas VI, 17, 14. das Verb: smasi smā I, 37, 15. kṛṇuhi smā VI, 44, 18. pṛśanti smā X, 102, 6. vanvantu smā VII, 21, 10. yandhi smā VII, 88, 6. pinaśti smā X, 136, 7. das persönliche Pronomen: asmākam sma I, 102, 5. yuśmākam sma V, 53, 5. das pron. relat.: ya' sma IV, 38, 4. I, 129, 2. yam smā pṛśanti II, 12, 5. yena sma bharathas III, 62, 1. ye smā purā gatūyanti I, 169, 6. das pron. demonstr.: sa smā kṛṇoti V, 87, 4. tam smā ratham prāva I, 102, 3. tasya sma prāvitā bhava I, 12, 8. āsu smā no pṛtsu VI, 44, 18. die Negation: na smā varante X, 178, 3. nahi smā IV, 31, 9. VIII, 7, 21.[2]) Zahlwörter: trī' sma mā-ahnaç çnathayas X, 95, 5. Präpositionen: apa sma mat tarasantī X, 95, 8. prati sma (ni pāhi) rīśatas (acc.) VIII, 44, 11. prati sma (raxā) rīśatas (acc.) VII, 15, 3. Besonders gern hebt es die getrennten Präfixe hervor, die den Begriff des Verbs näher bestimmen: ava sma tanuhi sthiram X, 134, 2. ava sma yasya veśane svedam pathiśu juhvati V, 7, 5. ā smā ratham tiśthasi I, 51, 12. ā smā kāmam jaritus pṛṇa VIII, 24, 6. ā smā ratham tiśtha X, 29, 8. ut sma vāto vahati X, 102, 2. ni smā mā́vate vahathā VI, 65, 4. pra smā mināti V, 7, 4. pra sma no ava VIII, 49, 10. prati sma riśato daha I, 12, 5. prati sma raxaso daha X, 27, 23. 87, 23. nach uta am Anfange des Satzes uta sma I, 28, 6. IV, 38, 5. 6. 8. 9. 40, 3. V, 9, 3. 4. 52, 8. 9. IX, 87, 9. X, 95, 5. 96, 10. uta smā IV, 31, 7. 8.

Am häufigsten stützt sma oder smā die Partikeln des Grundes (hi) und des Nachsatzes (adha).

hi sma oder smā: I, 26, 3. 37, 15. 128, 5. 129, 3. 133, 7. 169, 3. 173, 11. 12. 180, 7. III, 30, 4. IV, 3, 10. 16, 7. 29, 2. 43, 3. V, 7, 7. 29, 4. 45, 4. VI, 2, 2. VII, 1, 21. 21, 10. 25, 15. 27, 4. 14. 75, 3. VIII, 21, 26. IX, 20, 2. 87, 6.

adha sma oder smā: I, 15, 10. 104, 5. 127, 6. 9. IV, 16, 17. V, 9, 5. 54, 6. VI, 12, 5. 15, 9. 25, 7. 46, 10. 11. 12. 66, 6. VII, 3, 2. 56, 22. 83, 5.

Erst in dem einen Hymnus X, 102, 4. 6 scheint sma als Zeitpartikel die Function von purā zu überkommen d. h. das Präsens ins Praeteritum zu verwandeln.

---

1) Was sogar noch im Epos statt findet Nal. 2, 20. Indral. 1, 23.

2) nā sma existirt noch nicht im Ṛk, sma hat auch hier die Function der Hervorhebung.

v. 4 kūṭam sma tṛṃhad abhimātim eti. Es geht vorher apibat und folgt abharat.

v. 6. rā̃canti sma nišpado mudgalānīm. Es gehen vorher āsît und avāvaçît.

Vierte Beilage.

Ueber auslautendes ar resp. r.

Eine der Plagen des Kritikers bildet das auslautende ar. Es zieht sich ein Zwiespalt durch die ganze Behandlung. Neuere Anschauungen der Leute, denen der Geist nichts, der Buchstabe Alles ist, haben sich eingedrängt, ohne consequent durchgeführt zu sein. Trotz des Schwankens in der Behandlung lässt sich doch mit Bestimmtheit erkennen, dass der Zug dahin geht ar zu behandeln wie as. Dem fügt sich der Text keineswegs, zwingt uns vielmehr der Neuerung als unberechtigt entgegen zu treten und aus den heiligen Hallen des Rik die Schmarotzerpflanze wieder zu entfernen. Was die Indischen Grammatiker an Belegen beibringen erschöpft weder das Material, noch giebt es ein sicheres Resultat; wir gehen daher unsern eigenen Weg. Um Licht zu schaffen stellen wir zunächst die Fälle zusammen, wo ar sich erhält. Wir wählen als Beispiel das am häufigsten vorkommende Wort suar, dem wir andere zur Ausfüllung und Bestätigung hinzufügen.

1. ar beharrt vor Vocalen.

suar a I, 105, 3. 168, 2. III, 34, 8. IV, 3, 11. VI, 73, 3. VIII, 87, 3 Afr. X, 88, 2. 170, 4. ūdhar a IX, 93, 3.
— ā V, 80, 1. X, 66, 9.
— i X, 124, 6.
— u VI, 60, 2.
— e X, 20, 2.
ūdhar ṛ X, 31, 11. antar ṛ IX, 86, 4.

2. ar beharrt vor allen Consonanten mit Ausnahme von r (ks).

suar g V, 45, 1. IX, 90, 4. 91, 6. X, 65, 14.
var gh I, 63, 5.
suarcana IX, 84, 5. suarcanas IX, 97, 46.
suar j II, 21, 4. III, 61, 4. IX, 86, 14. vadhar j I, 32, 9. V, 32, 3. ūdhar j III, 1, 9.
kvar t I, 92, 4.
suar d I, 50, 5. 66, 5. 69, 5. 112, 5. IX, 48, 4. X, 136, 1. duhitar d VIII, 47, 15. ūdhar d I, 64, 5. vadhar d VIII, 24, 27. X, 22, 8. ahardṛç VIII, 55, 10. ahardivi IX, 86, 41.
— n I, 52, 9. 70, 4. 5. II, 2, 7. 8. 3, 4. IV, 10, 3. 23, 6. 45, 2. 6. V, 54, 15. 66, 2. VI, 29, 3. VII, 10, 2.

34, 19. VIII, 2, 12. 46, 8. IX, 98, 8. X, 43, 9. 61, 14. 129, 7. ūdhar n I, 69, 2. VIII, 9, 12.

suarpati VIII, 44, 18. 86, 11. IX, 19, 2. vgl. pūrpati I. 173, 10. gīrpati, aharpati Pān. 8, 2. 70. Vārt. 2.

suar b X, 65, 1. 66, 4. hotar b III, 1, 22.

suarbhānu V. 50, 5. 6. 8. 9.

suar m III, 2, 7. VIII, 65, 4. Afr. X, 43, 4. prātar m I, 60, 5. hotar m III, 7, 9. pitar m I, 185, 11. dardar m II, 24, 2.

suar y I, 131, 3. VII. 88. 2. IX, 74, 1. X, 154, 2. antar y X, 30, 4. hotar y III, 2, 6. ahar y II, 30, 1. vadhar y V, 32, 7. prātar y V, 77, 2. mātar y I, 185, 11.

suar l AV. 13, 1, 16. VV. 23, 6.

— v I, 71, 2. V, 44, 2. VI, 72, 1. IX, 4, 2. 7, 4. 59, 1. vadhar v I, 32, 9. IV. 22, 9. VII, 25, 3. aharvid I, 2, 2. antar v II, 35, 7.

— h IX, 113, 7. antar h II, 6, 7. III, 14, 3. IV, 58, 6. prātar h V, 77, 1. sasvar h I, 88, 5.

suarṣā I, 61, 3. 91, 21. II, 18, 1. III, 34, 4. VII, 97, 7. suarṣāti I, 131, 6. IV, 16, 9. VI, 17, 8. 33, 4. IX, 88, 2. X, 99, 3.

3. ar vor r wird ā r als: prātā r II, 18, 1. antā r IX, 70, 5. Bei ir ur ebenfalls Schwund des r und Längung des Vocals zum Ersatz.

Die Neuerung besteht in der Einführung des Visarga in der Pause, vor k p und s, in der Erweichung des r vor ç und t, kurz in der Gleichstellung des ar mit as, des r mit s.

1. In der Pause:

sua: II, 24, 3. V, 14, 4. 83, 4. VII, 44, 1. VIII, 61, 15. 78, 4. IX, 9, 9. X, 36, 1. 167, 1. 189, 1. ūdha: III, 48, 3. IV, 23, 1. axā: IX, 18, 1. 89, 1. X, 89, 6. ka: I, 33, 15. 61, 11. 63, 7. 164, 49 u. s. w. dardar: IV, 16, 13. VI, 20, 7. VII, 18, 13. spa: IX, 70, 10. vā: I, 116, 22. X, 12, 3. va: I, 121, 4. V, 32, 1 u. sonst. ajīga: I, 113, 9. anta: I, 116, 24. gī: I. 77, 1. 181, 7. 8. 183, 2. I. VI, 22, 5. gīs und āçīs im nom. sgl. erweisen sich als jüngere Lautungen, wofür gīr und āçīr herzustellen.

2. vor ç:

suaç ç III, 31, 19. VII, 66, 9. X, 107, 8. hotaç ç III, 29, 16. āvaç ç I, 113, 9. sastaç ç VII, 59, 7. 60, 10.

3. vor k:

sua: k X, 27, 24. anta: k III, 31, 21. savita: k V, 82, 2.

4. vor p:

sua: p I, 52, 12. V, 46, 3. Vāl. 2, 8. aha: p VII, 103, 7. ūdha: p V, 32, 2. savita: p I, 82, 4. bhā: p I, 128, 2. X, 20, 10.

5. vor t:

savitas t V, 81, 4. ajīgas t I, 113, 9. āvas t I, 92, 4.

Alles was ich im Vorhergehenden als **Neuerung** bezeichnet habe, ist nach meiner Ueberzeugung aus dem Texte zu entfernen. uśar r II, 35, 7. uśarbudh, avar m I, 133, 6. vanarśad II, 31, 1. X, 46, 7. 132, 7 (wo vanarṣad Druckfehler?). anarviç I, 121, 7. vanargu I, 145, 5. X, 4, 6 u. aa. bleiben als Trümmer einer ältern Lautung oder wenn man will einer örtlich verschiedenen Aussprache unberührt bestehen.

1. Es scheint mir unglaublich dass ein so starrer Laut wie r, der sogar einen nebenstehenden Consonanten in der Pause zu schützen vermag, sich nicht selbst schützen sollte. Wir lesen nämlich vark I, 63, 7 in Pse c. VI, 26, 3 Pse b. X, 8, 9 Pse d. Ferner dart I, 174, 2 Pse b. VI, 20, 10 Pse c. VI, 27, 5 Pse d. Sogar innerhalb des Satzes vor Consonanten varg bh VIII, 64, 12. ǻvard r X, 124, 4. ǻvart s VII, 59, 4. suhārt t XV, 2, 7. 5. Zudem bleibt es räthselhaft, wie r in einen Hauch übergehen kann oder in den Visarga. Die Vortheile der Beibehaltung sind auch praktischer Natur. Wir hätten schwerlich Gelegenheit gehabt svǻ: in svar (72, 5) zu verwandeln, wenn nicht durch die Schreibart sva: zu der Irrung die Veranlassung gegeben. Wer wird beim ersten Blick ka: auf kar, va: auf var zurückführen und wer wird in bhā: p ein bhar suchen? Selbst offenbare Fehler haben sich auf diese Weise in den Text geschlichen. ūdha: soll nach Padap. = ūdhas (III, 48, 3. IV, 23, 1) d. i. Locativ von ūdhar sein, was ganz unmöglich. Wie suar I, 52, 9. 70, 4 zeigt, lautet der Locativ wie das Thema ūdhar. Ich stelle daher überall in der Pause r resp. ar her.

2. Vor **harten** Palatalen wird im Sandhi r in ç verwandelt: dagegen spricht suarcana, suarcaxas. Jeder Quetschlaut klingt mit einem Dental an t-śa und d-ja. In der alten Lautung wird nach obigen Beispielen r vor t und d bewahrt, in der jüngern Lautung dagegen wird dieser dentale Anklang nicht mehr berücksichtigt, der folgende Zischlaut dominirt, kommt allein in Betracht, daher çca.

3. Von der Erhaltung des r vor k liegt mir kein Beleg vor. Da aber r härter als s und dies letztere vor k besteht, so traue ich dem r um so mehr Widerstandskraft zu und lasse es vor k unverändert.

4. Vor p erhält sich s, um so mehr r wie die obigen Beispiele aharpati, suarpati darthun.

5. Die Erweichung des r vor t widerlegt sich durch ǻvar t I, 92, 4. Diese ältere Lautung stelle ich daher durchgängig her.

6. **ar vor Vocalen** erhält sich nach den obigen Beispielen. Der unberechtigten Gleichstellung des ar mit as, des r mit s sind zuzuschreiben ūdho a I, 146, 2. IV, 1, 19. aha evā VI, 48, 17. axā i IX, 99, 3 u. aa. Man muss sich über diese Behandlungsweise um so mehr wundern, als ja grade die Neigung besteht s zwischen Vocalen in r zu verwandeln.

Vor Consonanten ist ar wie as behandelt in ūdho m VII, 56, 4. ūdho r VIII, 31, 9. āvo m I, 113, 13. āvo d VII, 75, 1. Durchgängig und ausnahmslos wird ar wie as, r wie s behandelt vor folgendem s, d. h. r geht regelmässig in den Visarga über. sua: s I, 129, 2. 131, 2. aha: s I, 71, 2. ūdha: s V, 44, 13. prāta: s IV, 35, 7. prāta: sāvo III, 28, 1. puna: sara III, 55, 3. savitu: s V, 82, 6. u. s. w. Dasselbe Verfahren wird beobachtet vor Gruppen mit anlautendem s z. B. sua: st X, 121, 5. sua: sv VV. 22, 32.

Von Erhaltung des r vor s liegt mir kein Beispiel vor — es sei denn dass vanarsad X, 132, 7 kein Druckfehler ist. Die Verwerflichkeit des visarga vor Gruppen mit anlautendem Zischlaut haben wir bereits Or. u. Occ. II, 477 erkannt.

Wir haben wiederholentlich die Zusammensetzungen herangezogen, wo uns Fälle des Zusammentreffens einzelner Wörter mangelten. Zu demselben Auskunftsmittel müssen wir auch hier greifen. In Zusammensetzungen muss ein innigeres Lautverhältniss obwalten als beim zufälligen Zusammenstosse zweier geschiedener Begriffe des Satzes. Die Verkehrtheit besteht eben darin, dass der Sandhi d. i. der lautliche Verband der einzelnen Wörter noch über das Mass, das in Zusammensetzungen waltet, hinausgeht. Wir betrachten es für geboten die Ausschweifungen des Sandhi mindestens auf das in den Zusammensetzungen waltende Mass wieder zu beschränken, ohne uns für weitere Begrenzung die Hände zu binden.

Aus den Zusammensetzungen suarṣā, suarṣāti ersehen wir, dass wohl r beharrt, aber nur unter der Bedingung der Verwandlung des s in ṣ. Von diesem Wandel findet sich bei einzelnen Wörtern keine Spur: er ist eben nicht zur Geltung gekommen. Statt dessen wird r, als ob es s wäre, mit folgendem s in den Visarga verwandelt. Da wir diesen windigen Stellvertreter aus dem Veda verbannen müssen, so fragt es sich ob dafür s oder r einzutreten hat. Unsere Wahl kann nicht zweifelhaft sein. Da r sich in Zusammensetzungen vor ṣ behauptet, da die Verbindung zweier geschiedener Begriffe aber lockerer ist als jene, so nehmen wir keinen Anstand r und s beide unversehrt zu erhalten (suar s). Uns gilt also das Resultat, dass r resp. ar in der Pause, vor Vocalen und Consonanten, also überall unbeeinträchtigt bleibe.

Endlich zieht noch ein besonderer Fall unsere Aufmerksamkeit auf sich. Von allen Wurzeln auf r scheidet sich dar in seiner 3 sgl. dart VI, 27, 5 aus. Man wundert sich z. B. dass nicht eben so kart 3 sgl. gesagt wird, wiewohl beide auf gleiche Weise entstanden und im conj. darat, karat übereinstimmend lauten. Es ragt in dieser 3 sgl. dart ein älterer Zustand herein, wo in 3 sgl. t nach r bewahrt ward. Darauf deutet auch akat im Çat. Br., wofür ohne Zweifel akart zu lesen in Uebereinstimmung mit jenem dart. Dies End-t hat sich noch erhalten in den reduplicirten Formen acakrat IV, 18, 12 und bharibhrat II, 4, 4. nur mit dem

Unterschiede, dass durch den Zuwachs der Doppelung eine Erleichterung der Endsilbe bewirkt ward, was die Umstellung krat für kart zur Folge hatte. Daneben tritt auch Längung des Vocals ein, um das abgefallene t der Doppelconsonanz rt zu ersetzen, wie wir es bereits bei nt in vardhān st. vardhant (70, 7) gesehen haben, axār st. axart IX, 48, 5. 18, 1. 89, 1. 107, 9. X, 89, 6. asvār st. asvart X, 148, 5. bhār st. bhart I, 128, 2. (Da 1 S. zu wenig l. ābhār:) ābhār st. ābhart X, 20, 10. Beide Methoden beweisen das frühere Vorhandensein des Auslautes rt wie er in dart vorliegt. Sollte sich nun nicht die Herstellung des Auslautes rt bei Wurzeln auf r überhaupt empfehlen? Wir gewinnen zugleich den praktischen Vortheil die 3 sgl. von der 2 sgl. (dar, kar) unterscheiden zu können. Davon macht freilich die 2 sgl. dart I, 172, 2 eine Ausnahme. Sie ist aber intens. und ist verkürzt aus dardar und sollte dard lauten. Im Texte wird in der Pause dart geschrieben, weil die Praxis dort keine weichen Laute duldet, wiewohl die Grammatiker es erlauben.

Fünfte Beilage.

Ueber as resp. s und visarga.

Das indische Ohr duldet in der Pause kein s, es verschwindet wie im Altpersischen. Die indischen Theoretiker jedoch haben ausgeklügelt, dass s vielmehr in einen Hauch übergehe, der aber kein Consonant sei. Neuere pflegen aus diesem Grunde h mit einem Punct zu versehen, weil er wohl ein Hauch, im Grunde aber doch keiner sei. Ich weiss zwar nicht, wer der Erfinder dieser Schreibweise ist, auf jeden Fall verdient derselbe ein Straussenei als Nationalbelohnung. Wenn der Hauch wirklich vorhanden, so verstösst er gegen das Lautgesetz, das keinerlei Hauch, nicht einmal den gebundenen (bh, gh, dh) in der Pause duldet. Wenn der Hauch nicht wirklich ertönt, nun so ist er eben nicht vorhanden. Die Theorie hebt sich vor folgendem Consonanten selbst wieder auf, indem sie dem Visarga hier den Werth eines vollen Consonanten nicht streitig macht: denn er macht durchgängig mit einem folgenden Consonanten Sperrung, was nur eine Doppelconsonanz vermag. Endlich wird der Visarga vor Doppelconsonanzen mit anhebendem Zischlaut verwandt, wo wegen zu grosser Consonantenhäufung das End-s schwinden muss s. Or. u. Occ. II, 477. Dazu kommen gar manche Fälle falscher Anwendung des Visarga, wo er auch nach der Theorie unzulässig, und Vernachlässigungen desselben, wo er stehen sollte. In der Pause kann man den Visarga als inhaltsleeres Zeichen des Schwundes eines s bestehen lassen, da der Apostroph, den ich sonst verwende, das Auge stört.

Vor einfachen Consonanten wie k kh p ph s verhält sich die Sache anders. Hier hat uns die Sanhitā selbst eine solche Menge von Beispielen der Erhaltung des s aufbewahrt, dass wir

nicht zweifeln können, in der lebendigen Sprache sei wirklich s vor den genannten Consonanten gesprochen worden.

divas karandha IX, 74, 7. divas kaṇvāsas I, 46, 9. rāyas khām VI, 36, 4. ṛtas kanī VIII, 49, 5. brahmaṇas kaul I, 18, 1. 40, 1. 3. 5. VI, 16, 30. kaṣ kāvya V, 59, 4. rāyas kāma I, 78, 2. VII, 32, 3. 42, 6. çravas kāma VIII, 2, 38. vayaskṛt I, 31, 10. IX, 21, 2. varivaskṛt VIII, 16, 6. haskṛti VIII, 78, 6. haskartar IV, 7, 3. çiraskṛta AV. 15, 4, 40. sahaskṛta I, 45, 9. V, 8, 1. VI, 16, 37. VIII, 3, 4. 43, 16. 28. namaskṛta AV. 11, 2, 31. namaskara AV. 4, 39, 9. namaskṛtya AV. 7, 102, 1. apas kar VI, 23, 5. VII, 21, 3. sammanasas kṛṇomi AV. 3, 30, 5. 7. 6, 74, 3. 7, 94, 1. supeçasas karati II, 35, 1. balihṛtas karat X, 173, 6. caturas kara IV, 33, 5. išas karat III, 62, 14. çivatamās kṛdhi AV. 19, 8, 6. gomatas kṛdhi VIII, 32, 9. dyumninas kṛdhi I, 158, 2. AV. 6, 40, 3. tokebhyas kṛdhi AV. 1, 13, 2. 26, 4. nas karas VIII, 73, 6. jigyušas kṛtam I, 17, 7. jigyušas kṛdhi VIII, 69, 8. nas kṛdhi I, 127, 11. VIII, 57, 12. 64, 11. X, 167, 1. patnīvatas kṛdhi I, 14, 7. punas kṛdhi X, 171, 4. varivas kṛdhi IX, 64, 14. mayas kṛdhi I, 114, 2. 186, 5. mayas kar I, 186, 5. mayas karat I, 89, 3. V, 46, 4. VIII, 18, 7. mayas karan X, 95, 1. vasyasas karat VIII, 80, 4. rapas kṛtam VIII, 18, 16. sadas kṛtam I, 85, 6. tavasas kṛta VII, 6, 1. mṛdhas kar II, 18, 4. VII, 43, 3. çiras kṛtam AV. 15, 4, 40. varšīyasas kṛdhi AV. 6, 136, 2. namas karu AV. 14, 2, 20. jangiḍas karat AV. 19, 34, 10. 35, 5. mahas karatlias VI, 60, 3. mahas kṛdhi VIII, 36, 6. vasyasas karat VIII, 80, 4. vasyasas kṛdhi IX, 4, 1. çasvatas kar I, 72, 1.

Hieher gehört nicht taskara, denn es ist einfach und stammt von der Wurzel task wegschleppen, die noch übrig im Slaw. task-ivatĭ, tašč-itĭ. Daneben besteht tark mit verhärtetem s, wovon tṛkvan (st. tarkvan oder trakvan) und mit Ausfall des s oder r takvan.

sadaspati I, 21, 5. sadasas pati I, 18, 6. dhiyas pati I, 23, 3. inas pati I, 63, 2. viças pati X, 152. 1. jāmayas pati IX, 65, 1. ušas pati AV. 16, 6, 6. tasthušas pati I, 89, 5. pūrvias pati X, 48, 1. prāsahaspati X, 74, 6. bhuvas pati AV. 10, 5, 45. jyotišas pati I, 23, 5. bṛhas pati IV, 50, 4. VI, 73, 3. X, 64, 4. 68, 7. 8. 9. bṛhaspati II, 23, 2. IV, 50, 11. X, 71, 1. bārhas patya AV. 9, 4. 1. brahmaṇas pati I, 38, 13. II, 23, 1. 5. 9. 17. 24, 2. V, 46, 3. VI, 75, 17. VII, 44, 1. X, 65, 1. 72, 2. çavasas pati I, 11, 2. 131, 4. III, 41, 5. IV, 47, 3. V, 35, 5. VIII, 6, 21. 79, 5. 86, 6. IX, 36, 6. dānunas pati I, 136, 3. II, 41, 6. VIII, 8, 16. vanaspati I, 13, 11. 28, 6. 8. 39, 5. 142, 11. 157, 5. II, 63, 3. VI, 47, 27. IX, 12, 7. X, 60, 9. 64, 8. Vāl. 4, 6. vānaspatya AV. 3, 6, 6. 10, 5, 5. 20, 1. 21, 3. 8, 8, 14. 14, 2, 9. iḍas pati IV, 55, 4. V, 68, 5. IX, 14, 7. 108, 9. rāspira V, 43, 14. rāspina

I, 122, 4.[1]) jāspati I, 185, 7. VII, 38, 6 (lies beidemal jāaspati). jāspatya V, 28, 3. X, 85, 23. gnāspati (l. gnāasp.) II, 38, 10. gnāspatnī IV, 34, 7. çatinas pati VIII, 64, 4. nabhasas pati AV. 6, 79, 1. 2. çocišas pati AV. 6, 36, 1. rathaspati V, 50, 5. X, 64, 10. 93, 7. rādhaspati VIII, 50, 14. pathas pati VI, 53, 1. mahas pathas II, 24, 7. rajasas pati VII, 35, 5. AV. 19, 10, 5. çabhas pati I, 3, 1. 34, 6. 47, 5. V, 75, 6. VII. 11, 3. 5. AV. 6, 3, 3. 69, 2. manasas pati IX, 11, 8. 28, 1. X, 164, 1. AV. 7, 97, 8. 20, 69. 23. prāṇatas pati I, 101, 5. çušminas pati I, 145, 1. dīrghaçravasas pati X, 23, 3. AV. 20, 73, 4. dharmanas pati IX, 35, 6. vas pati VIII, 57, 4. Afr. yas pati X, 24, 3. 128, 7. AV. 2, 9, 1. 2. 5, 3, 9, 63, 3, 7. 19, 20, 2. vācas pati IX, 101, 5. X, 81, 7. AV. 1, 1, 2—4. 16, 6, 6. sas padīšta III, 53, 21. AV. 7, 31, 1. adhamas padīšta VII, 104, 16. AV. 8, 4, 16. divas pṛthivyās I, 61, 9. VI, 47, 27. IX, 31, 2. AV. 9, 1, 1. 19, 3. 1. 20, 35, 9. divas pṛthivyos II, 2, 3. X, 30, 2. divas pṛthivīm AV. 4, 27, 4. divas pṛštha III, 2, 12. IX, 36, 6. 66, 5. 69, 5. 83, 2. AV. 13, 4, 1. 12, 2, 12. 18, 1, 61. divas putra IV, 2, 15. X, 67, 2. AV. 20, 91, 2. 8, 7, 20. bhuvaspati AV. 10, 5, 45. antaspathā V, 52, 10. payaspā I, 181, 2. paraspā II, 9, 2. 6. V, 62, 6. VIII, 9, 11. 50, 15. viçvataspāt X, 81, 3. viçvatas pati IX. 5, 1. viçvatas pāṇi AV. 13, 2, 26. viçvatas pṛtha: (so) AV. 13, 2, 26. viçvatas pṛthu II, 1, 12. VIII, 87, 4. Afr. AV. 20, 64, 1. viḷitas pṛthu II, 21, 4. rajas pṛthu I, 50, 7. AV. 13, 2, 22. 20, 47, 19. mahas putra AV. 18, 1, 12. ayaspātra AV. 8, 10, 22. āpasputra AV. 12, 3, 4. turaspeya X, 96, 8. AV. 20, 31, 3. divas pṛthu I, 46, 8. rajasas pṛštha III, 49. 4. nas puras I, 42, 1. gās padebhyas VIII, 2, 39. sahasas putra I, 40, 2. III, 14, 1. 4. 53, 7. V, 9, 1. 6. 4, 6. 11, 6. trayas paras VIII, 28, 1. çavasas pātu V, 15, 5. nidas pātu VI, 61, 11. rajasas pāti V, 47, 3. divas pātu X, 158, 1. manaspāpa AV. 6, 45, 1. divas pāyu VIII, 49, 19. druhas pada II, 23, 16. V, 74, 4. adhaspada VIII, 5, 38. X, 133, 4. 134, 2. 166, 5. AV. 2, 7, 2. 7, 62, 1. 10, 4, 24. 11, 1, 12. 21. iḷas pada X, 91, 1. 191, 1. iḷāyās pada III, 23, 4. 29, 3. AV. 3, 10, 6. divas pada IX, 10, 9. 83, 2. gās pada VIII, 2, 39. pathas pathas VI, 49, 8. dvišatas pādayāmi AV. 11, 1, 12. 21. nivatas pṛṇāti AV. 6, 22, 3. divas payas X, 114, 1. AV. 19, 44, 5. nabhas payas IX, 71, 1. āsūlayas pātram AV. 8, 23, 1 (22). ecthatas pathas IV, 45, 6. jinvathas pathas IV, 45, 3. divas pathā V, 47, 6. mahas pathas II, 24, 7. tatas pari AV. 1, 10, 1. antebhyas

---

1) rāspira scheint mir auf einem Schreibfehler zu beruhen. Ich halte rāspira allein für richtig. An beiden Stellen fehlt aber 1 Silbe, die mir aus der Zerlegung dieses Wortes gewonnen werden kann. Ich zerlege es in rāsa + spira: rāsa ist aber gen. sgl. oder acc. plr. für rāyas, dessen auslautendes s vor sp schwinden musste. spira führe ich zurück auf spar und glaube dass das ganze Wort ziemlich dasselbe besagt wie dhanaspṛt.

pari I, 49, 3. VIII, 77, 5. açmanas pari II, 1, 1. adbhyas pari X, 63, 2. nas pari VIII, 56, 8. apas pari II, 13, 1. apasas pari III, 12, 7. dharmaṇas pari VI, 70, 3. VIII, 27, 16. manasas pari IV, 36, 2. bhuvanebhyas pari II, 23, 17. oshadhayas pari X, 97, 17. tamasas pari I, 50, 10. AV. 5, 30, 11. 7, 53, 7. 10, 1, 32. tanuas pari X, 72, 8. āçābhyas pari II, 41, 12. AV. 20, 20, 7. raxasas pari AV. 6, 111, 3. divas pari I, 105, 3. II, 6, 5. III, 53, 8. IX, 39, 4. 49, 1. 63, 27. 64, 7. 86, 24. X, 45, 1. 62, 6. devebhyas pari IX, 42, 2. 65, 2. AV. 7, 38, 2. viprebhyas pari X, 135, 4. ādityebhyas pari AV. 19, 39, 5. jyotishas pari AV. 4, 10, 1. dharuṇas pari VI, 70, 3. VIII, 27, 16. X, 63, 13. bhuvanebhyas pari II, 23, 17. mahatas pari AV. 1, 10, 4. vidyutas pari I, 7, 10. AV. 20, 39, 1. 69, 16. vedasas pari II, 17, 6. vasmanas pari II, 31, 1. sānunas pari V, 59, 7. sindhutas pari AV. 4, 10, 4. 7, 45, 1. himavatas pari AV. 4, 9, 9. 5, 4, 2. 19, 39, 1. tamasas pāram I, 92, 6. 183, 6. VII, 73, 1. apasas pāre VI, 69, 1. rāyas pārdhi VIII, 84, 4. rāyas posha I, 166, 3. II, 40, 4. X, 36, 7. 122, 8. Vāl. 3, 6. 4, 6. 7. AV. 1, 9, 4. 18, 1, 43. 2, 29, 2.

Vorstehende Beispiele liefern hinreichende Belege für die Beibehaltung des s vor k kh p und es bleibt nur übrig das Verhältniss des s vor folgendem Zischlaut zu besprechen. Wir haben schon wiederholt bemerkt, dass wegen zu grosser Häufung der Consonanten der Zischlaut vor Doppelconsonanzen wie st sth sp sm sy sv çn çr u. s. w. schwindet z. B. duisvapnia (aus dus+svo) ayasthūṇā V, 62, 8 (ayas+sthº), wo M. M. und Afr. aya: sthº lesen, wie gewöhnlich. Verwerflich sind daher Schreibungen wie apna: sthas, ścanda: stubh — wofür im angeführten Texte richtig ścandastubh (s. PtbW.). Da die Sanhitisten Inneres und Aeusseres gleich behandeln, so können wir noch anführen diva stave I, 92, 7. sāmabhi stūyamānās I, 107, 2. çūrai svar I, 129, 2, wo der Abfall aber irrig da suar zu lesen, also visarga vor einfachem Zischlaute hätte geschrieben werden sollen. Trotz der eingehenden Behandlung Benfey's in der Vorrede zum SV. lassen uns die Herausgeber des Ṛik über die Schreibweise in den Hdschr. im Dunkeln, ja ich vermuthe dass namentlich bei Aufr. der Visarga aus eigener Machtvollkommenheit überall consequent durchgeführt ist. Die Nichtbeachtung des Schwundes vor Doppelconsonanzen mit anhebendem Zischlaut führt zu manchen Irrungen. So setzt Westergaard die Wurzel ṣṭhīv mit ni statt mit nis zusammen in der Bedeutung a u s s p e i e n. Diese Verwechselung ist sogar in die spätere Sprache übergegangen. Wir lesen nämlich Mah. III, 11797 ein Imperfect nyashṭhīvat statt nirashṭhīvat, das die Scholien zu Pāṇ. I, 4, 62 richtig bilden. Denselben Fehler finden wir im neusten Wörterbuche unter nishṭhīva wieder, und eben so irrig ist die Zurückführung von nisvara auf ni+svara. Vor sv ist s geschwunden, nis allein negirt, nicht ni. Ausserdem beanstande ich auch ein Adverb nisvaram: es scheint mir eher Substantiv zu sein und einen O r t zu bezeichnen und

zwar den Abgrund der Hölle (nirṛter upasthā) yantu nisvaram VII, 104, 5 „mögen sie zur Hölle fahren". Einen erheiternden Eindruck macht Hemachandra's Behandlung dieses Wortes: er zerlegt es nämlich in nis + vara und gewinnt so ein angebliches nirvara, dem er die Bedeutung Höhle giebt = nirdara. Immerhin spricht dies für das Substantiv nisvara. Es fragt sich wie sich ni, nis, is formell zu einander verhalten. Nach meinem Dafürhalten ist nis der Ablativ von ni und is der von i vgl. vahis. Wir bedürfen also keines Abfalles des n, um is = nis zu deuten (iškṛta, išidh). Ich erinnere an lateinisches intus, das bald drinnen und hinein, bald heraus bedeutet. In letzterer Bedeutung z. B. quae intus exit tritt aus dem Hause Plaut. Asin. 585. intus ecferri foras Pl. Bacch. 95. intus ecferam ib. 1050. egreditur intus Pl. Pseud. 132. intus evocabo aliquem foras ib. 604. evocate intus foras Pl. Men. 218. Für die Bedeutung hinein vgl. nam sua cuique cibis ex omnibus intus in artus Corpora discedunt Lucret. 2, 711 Lachm. ubi intus hanc novam nuptam deduxi Pl. Cas. 5, 2, 7. In den beiden ersten Bedeutungen drinnen und hinein muss man intus zerlegen in int-us d. i. Locativ wie dius, nūdius, dagegen in der Bedeutung heraus in in-tus mit Ablativsuffix tus (divinitus) vgl. inter in interbibere austrinken Naev. Tragg. 57. Isidor. Orig. V, 26 sagt ausdrücklich „praepositionem inter pro e ponebant antiqui". Eben so intertrahere als: animam omnem intertraxero Plaut. Amph. 673 Fl.

Wie s sich vor einem folgenden š assimilirt (niššapi, niššah, niššidh), so wird es in Zusammensetzungen vor s bewahrt in punassara, nissāla, arusrāṇa: sonst ist mit s vor s gründlich aufgeräumt worden. In einfachen Wörtern lassen selbst die Grammatiker s vor dem Suffix su (vayassu) bestehen. Dadurch stellt sich as an die Seite von is, us os aus, die vor p k in iš uš u. s. w. übergehen und dadurch vor Beeinträchtigung bewahrt bleiben. Diesen Wandel können wir jedoch nur in wirklichen Zusammensetzungen zulassen. Bei getrennten Wörtern fällt er billig fort, schon aus dem Grunde weil die Sanhitā einzelne Fälle des unveränderten s nach i u o sogar in wirklichen Zusammensetzungen überliefert carśaṇīsaha, gosakhi, gosani trisapta abhiskanda pariskanda parisyanda anusphura u. aa. Ueberdies lässt die Schreibart dyau: pitā neben dyauš pitā auf ein älteres dyaus p° zurückschliessen, da š durch den Visarga nicht vertreten wird. Wir tragen kein Bedenken s vor folgendem s einzelner Wörter zu bewahren. Damit fällt zugleich die spätere auf den Veda übertragene Schreibweise kauš t u. aa. von selbst fort. Bei allen von ihrem Verb getrennten Präfixen heben wir jeden Einfluss auf den folgenden Anlaut auf, worin die Sanhitā bereits vorangeht vi sasre X, 71, 4. anu sešidhat I, 23, 15. vi sṛja IV, 4, 2. 3. pari sanišvaṇat VIII, 58, 9. abhi skanda AV. 5, 25, 8. abhi sphūrjati AV. 12, 5, 20.

Sechste Beilage.
Ueber den Dual.

Man geht seit Bopp von der Ansicht aus, dass der Dual aus dem Plural stamme, mithin die Casussuffixe des Duals aus denen des Plurals verstümmelt seien. Zur Stütze dieser Annahme beschränkt man sich jedoch auf einige Casus und zwar nur in den a-Stämmen, weil sich noch kein Mittel dargeboten hat die Anschauung auf die Stämme auf i, u noch auf alle Casus auszudehnen. Nimmt man dazu den fabelhaften Uebergang von s in u, so ruht die Deutung, man kann es nicht verhehlen, auf sehr schwachen Füssen. Den Dual aus dem Plural ableiten ist dasselbe als wollte man den dualen Comparativ aus dem pluralen Superlativ ableiten.

Das charakteristische Merkmal des Duals besteht in der Längung der Suffixe des Singulars, wie sie die Fürwörter überliefern (bhyam und as = at). Der Dual vermeidet die Kennlaute des nom. u. acc. sgl., indem er die Auslaute der Stämme a i u schlechtweg längt in â î û. Seine Ausbildung ist zwar gehemmt worden durch das seltene Vorkommen der paarweisen Mehrheit: doch ist sein Erscheinen uralt, er ist im eigentlichsten Sinne die nächste unmittelbare Brechung der Einheit. Ich erinnere nur an Goth. und Latein. dis, Indisches vi, Deutsches zer, Griech. διχα, die sämmtlich aus der Zweizahl dui stammen und eigentlich entzwei bedeuten, demnach aber auch die Mehrzahl begreifen. Bei zerschlagen, entzweibrechen denkt Niemand bloss an zwei Stücke.

Das Indische veranschaulicht die unmittelbare Brechung der Einheit durch Längung, diese wird zum Symbol der Verdoppelung. devâ kavî matî bhânû dhenû. Der Dual verschmäht den Pluralkennlaut s. Die consonantischen Stämme auf setzen â an. Im ältesten Veda wird â fast durchgehends gewahrt vor Consonanten mit sehr spärlichen Ausnahmen wie devau m VI, 59, 5. Vor Vocalen jedoch wird zur Vermeidung des Hiats v von den Sanhitisten eingeschoben, nur nicht vor u v o — pûrvâ upa V, 65, 3. samrâjâ ug° V, 63, 2. tâ nâsi VIII, 22, 14. u. s. w. (durch devau v V, 68, 1. vâtau v X, 137, 2). Einestheils schliessen sich die Duale auf î û von dieser lautlichen Verkleisterung aus, anderntheils geht der Dual auf â mit folgenden Vocalen Verschmelzungen ein (açvinâivâ VIII, 9, 9. açvinâ-âgatam VIII, 5, 16. 8, 6. açvinâ-abhâ I, 46, 15. nasatyâ-upayo I, 34, 9. nâsatyâ-adhi X, 41, 2.) oder verkürzt sich (dhṛtavrata mitravaruṇa voc. du. I, 15, 6. indravaruṇa voc. du. I, 17, 7. 8. 9. deva bh° voc. du. VIII, 9, 6. vîra n° voc. du. VI, 63, 10. indras tad agnis panitâra asyâs III, 57, 1. wo Padap. irrig panitâras plr. deutet), endlich erscheint in den vollen Pausen â, nur höchst selten au z. B. dvau V, 62, 6. Schon ziemlich früh muss die Aussprache des a eine dunkle Färbung angenommen haben, die man nicht füglich anders graphisch

wiedergeben konnte als durch Hinzufügung eines u, da o und e damals noch nicht in die Schrifttafel aufgenommen sein konnten. Seit Aufnahme des o herrscht Schwanken in der Graphik, indem von nun an ā au o unter sich wechseln. Wir beobachten denselben Wandel 1) im perf. act. dadā, später dadau, 2) im loc. sgl. der Stämme auf i u, dessen altes Suffix ā später au wird, 3) im pron. dritter Person adas lautet der nom. mf. asau statt asas und asā. Das ursprüngliche ā (asā) masc. hat sich vor u, v, o erhalten z. B. asā u V, 17, 3 vgl. sā u st. so I, 145, 1 d. i. nach Abfall des s in asas und sas wird der Vocal zum Ersatz gelängt, daher sā, asā und asau mf.

Die zweite Endung bhyām umfasst dat. und instr. Da bhi (plr. bhis) und bhyam im Grunde gleich sind, so hat bhyām im Dual als Vertreter von dat. u. instr. nichts Befremdliches. Wenn aber die gewöhnliche Grammatik auch noch den Ablativ hinzufügt, so hat das für die älteste Sprache keine Bedeutung. Ein abl. du. auf bhyām existirt noch nicht, sondern er hat das Suffix des Genitivs os. Dasselbe vertritt also in der alten Vedensprache 3 Casus gen. abl. und loc. Wir beginnen mit dem gen. abl. auf os. Wenn wirklich die Suffixe des Duals nichts weiter sind als Längungen der Suffixe des Singulars, so fragt es sich zunächst wie dies os entstanden. Das Suffix des gen. abl. sgl. ist as, erweicht aus at, das noch übrig im abl. der a-Stämme. Ja es kommt noch vor in den u-Stämmen, wo Weber mehrere Beispiele von vidyot nachgewiesen hat. Das so erweichte as giebt durch Längung ās im Dual. Dies ist die wirkliche ursprüngliche Endung des gen. abl. dualis (vgl. im Altpersischen dastayā(s)), die sich durch ein Missverständniss sogar in der Sanhitā erhalten hat.

Wir lesen V, 77, 2 prātar yajadhvam açvinā hinota nā sāyám asti devayā́ ajuṣṭam. „Verehrt verherrlicht die Açvin am Morgen". na sāyam asti u. s. w. erklärt Sāy. „zur Abendzeit geht das Opfer nicht zu den Göttern". Ihm schliesst sich Roth an zu Nir. 12, 5. „Am besten, sagt er, wird wohl ajuṣṭam zu sāyam gezogen: nicht am unangenehmen Abend ist einer Götterbesucher (devayā́s), der Abend ist nicht die Zeit des Opfers". Wie kann aber ein Adverb sāyam (am Abend VI, 128, 2 VIII, 2, 20. sāyam naktam AV. 6, 128, 4) ein adj. (ajuṣṭam) als Bestimmung zu sich nehmen? Und warum soll den Asvin d. i. Abend- und Morgenstern oder den beiden untern Planeten nicht am Abend geopfert werden, da doch ausdrücklich des Abendopfers für die Asvin Erwähnung geschieht z. B. X, 40, 4 yuvām doṣā vastor haviṣā ni hvayāmahe. ib. v. 5 bhūtam me ahnā uta bhūtam aktave. I, 34, 2 trir naktam yāthas trir u açvinā divā. ib. 3 doṣā asmabhyam uṣasaç ca pinvatam. Der Gedanken ist einmal positiv, das andere Mal negativ ausgedrückt und der Sinn muss sein „was den Asvin am Morgen willkommen, das ist es nicht weniger am Abend". So nahe dies liegt, so lässt sich doch mit dem Nominativ devayā́s

weder dieser noch ein anderer Sinn gewinnen. Es muss fehlerhaft sein. Man schiebe den Accent ein wenig links auf die Mittelsilbe: na sāyam asti devā́yās ajuštam was den vortrefflichen Sinn giebt „es ist den beiden Göttern (devā́yās) nicht unerwünscht am Abend" d. i. eben so willkommen am Abend wie am Morgen nämlich dass ihr sie verherrlicht und ihnen Opfer bringt. In diesem so gewonnenen devā́yās erkenne ich die älteste Form des gen. abl. du. und so bestätigt auch diese Endung dass wie in den andern Casus die Suffixe des Duals nichts weiter sind als Längungen des Singulars. Ein vermittelndes aus, das zwischen ās und os stände, vermag ich nicht nachzuweisen; trotzdem kann os für nichts als für dunkle Umlautung von ās gelten.

Es bleibt noch übrig den abl. auf os nachzuweisen.

I, 35, 4 heisst es yat pităror mucyase pari d. i. wenn du von deinen Eltern befreit wird. — I, 28, 9

ne çištam camóor bhara
somam pavitrā ā srja
ni dhehi gor adhi tvaci

Benfey übersetzt „Nimm was die Fresser nicht verzehrt, spritz auf die Seih' den Somatrank und giess ihn in die Rinderhaut." In den Anmerkungen giebt der Uebersetzer dazu die Erläuterung, dass „die beiden als Rosse vorgestellten Pressplatten (camū?) es sind, die den Somatrank fressen! Endlich versteht er unter der Rinderhaut einen Schlauch. ut gehört zu bhara = hara nimm heraus aus den Sieben camuos abl. die Reste (çištam) d. i. die nicht durch die beiden Siebe gegangen. Dann giesse den Saft (somam) in das Reinigungsgefäss, in welchem der Gährungs- und Abklärungsprocess vor sich geht. Endlich stelle dies Gefäss mit dem abgeklärten Soma auf die über die Opferstreu ausgebreitete Kuhhaut. I, 145, 5 heisst es von Agni's Idol upa tvaci upamasyām nidhāyi. Nirgends heisst nidhā eingiessen, sondern niederlegen, -setzen, -stellen. Damit hebt sich die Verwandlung der Kuhhaut in einen Schlauch von selbst auf.

VII, 3, 9 ā yo mātror uçenio janišta der aus den Müttern (abl.) geboren ward.

I, 33, 5 nir avratān adhamo rodasīos (abl.) du bliesest weg die Unfrommen aus beiden Welten.

VI, 24, 3

axo na cakrioç çūra brhan
pra te mahnā ririce rodasīo:

„wie die Axe die Räder, so überragt deine Macht die beiden Welten, o grossmächtiger Held!" Um diesen klaren Gedanken herauszubringen müssen wir den Text verbessern. In der ersten Zeile ist der Pausenfuss mangelhaft und es fehlt eine Silbe. Ich habe daher oben schon dvibarhan vorgeschlagen 71, 6. In der zweiten Zeile fehlt das Subject, es liegt nahe mahmā für mahnā zu lesen mahman m. gebildet wie brahman ist eine Nebenform zu mahiman

Sie findet sich AV. 10, 2, 6 mahmani und das. 10, 2, 12 mahmānam. Ich begreife nicht, warum mahman im PtbW. angezweifelt wird. mahiman ist ja erst eine Spaltung von mahman. — Hier sind rodasios und seine Parallele cakrios beide von pra ririce geforderte Ablative.

VII, 25, 1 patāti didyud narîasya bāhvos „es fliege der Blitzstrahl aus den Händen des Tapfern“ (Indra's). Durch die Wirkung des straffen Zusammenziehens des Dijambus zum bacchischen Fuss ⏑ – – ist die durch den Accent gesicherte Form bāhúos abl. in bāhvos gekürzt. Diese Beispiele werden schon hinreichen den abl. du. auf os ausser Zweifel zu setzen. Erst in den letzten Theilen des Rik schwindet der abl. auf os und geht auf das Suffix bhyām über z. B. padbhyām (abl.) çudro ajāyata X, 90, 12.

Wir kommen endlich zum loc. du. auf os. Nach der vorwaltenden Methode der Bildung des Duals und dem oben geführten Nachweise über das Suffix os im gen. abl. kann man auch hier auf ein singulares as schliessen, dessen Längung unser os nach Umlautung des ā in o. Eine etwaige ältere Lautung ās wie beim gen. abl. habe ich noch nicht entdeckt. Wie kommt aber überhaupt der loc. zu dem Suffix as im Singular, um daraus den Dual abzuleiten? Diese Frage wollen wir zunächst zu beantworten suchen. Wir haben schon oben gesehen, dass a i u auch zur Bildung von Locativen verwandt werden. In Gemeinstämmen ist i zur Oberherrschaft gelangt. Dafür erscheint in der Pronominaldeclination die Postposition smint. Nach Abtrennung der Bindelaute sm bleibt int vor s, ins vor t u. aa., sonst in. Ursprüngliches int erscheint auch im Lateinischen int-us, int-er, ind-u, end-o. In Gemeinstämmen erscheint dafür ant ans an mit Schwund des auslautenden s und as mit Schwund des inlautenden n. Die genannten Suffixe verschmelzen mit dem Stamme oder was dasselbe ist die Endung des Stammes vertritt zugleich das nächstverwandte Casusverhältniss, den Locativ. çarman z. B. verwendet als Locativ sofort seinen Auslaut an als Casussuffix und bildet çarmant, und da die Doppelconsonanz nt sich nur vor s behauptet, das erweichte ns vor Palatalen und Dentalen, so fallen vor andern Consonanten t oder s ab, so dass nun der Locativ mit dem sogenannten Thema formell zusammenfällt. Diese Methode beschränkt sich im Singular auf eine bestimmte Anzahl von Stämmen (auf man an as u. s. w.) als: çarmant sy I, 51, 15. 94, 15. II, 27, 16. VII, 34, 25. yāmant s VII, 66, 6. çasmant s I, 119, 2. varimant s VI, 63, 11. ahant s IV, 54, 6. Von diesem Locativ auf ant, das vor harten Palatalen und Dentalen ans (çarmanç ca, çarmans t) und in der Pause an (çarman) lautet, findet sich in der Sanhitā eine auffallende Form in der Pause, nämlich ān statt an. ant hat in der Pause sein t eingebüsst und zum Ersatz ist der Vocal gelängt worden (vgl. vardhān st. vardhant 70, 4), was sonst in der Pause nicht geschieht. IV, 2, 7 lesen wir

tasmin rayir dh(a)ruvo astu dāsvān

Da man den Reichthum unmöglich freigebig nennen kann, so bleibt nur der Bezug auf tasmin übrig d. i. dâsvân steht für dâsvant = dâsvati. Eben so VII, 87, 2 yavase sasavân „auf grasreicher Weide".

Selbständig erscheint ant loc. in ant-ar, häufiger im Lateinischen mit erweichtem t als ens. Letzteres bildet lauter Zahladverbien: pauciens Titin. Comicc. 40, 41. compluriens Plaut. Pers. 534. centiens Ter. Heaut. 851. Plaut. Rud. 1167. Mil. 189. milliens Ter. Andr. 946. Enn. 422. Plaut. Pseud. 1057. deciens, totiens, quotiens u. s. w. für späteres decies toties u. s. w. mit herausgepresstem Nasal, lauter Locative eigentlich „zu 10, zu 100, zu soviel, zu wieviel".

Auch im Altindischen giebt die Postposition ant aus den Nasal auf (tiras = trans) und zwar durchgängig bei allen Substantiven auf as, so dass Locativ und Stamm zusammenfallen. Hierher sind zu rechnen die adverbial gebrauchten Substantive manas nach Lust oder gedankenschnell I, 32, 8. 71, 9. anjas eilig, rasch I, 32, 2. 190, 2. sahas mit Macht, mächtiglich I, 36, 18. 56, 2. 80, 10. V, 11, 6. çavas mit Kraft, kräftiglich I, 81, 4. çardhas zu Hauf, haufenweise, schaarenweise V, 33, 5. mahás mit absonderndem Accent lustig, munter s. PtbW. Bei Wörtern auf u lautet der Locativ us st. uns, daher aparedyus, ubhayâdyus, im Latein. dius, interdius, nûdius. Aus vorliegender Postposition as = ans bildet der Dual durch blosse Längung sein Locativsuffix âs und mit Umlautung os. Durch eingeschobenes y wird die Verschmelzung gemieden deva-y-os, i und u werden verschleift.

Wir fügen einige absonderliche Formen des gen. loc. du. hinzu: ayos vom Stamme a = anayos I, 185, 1. VI, 25, 6. enos = enayos VI, 69, 8. avos vâm „euch da" vom Stamme ava(d) idam VII, 67, 4. VI, 67, 11. X, 132, 5. yuvos = yuvayos I, 117, 13. 46, 14. VI, 67, 11. X, 61, 25. ninyos statt ninyayos X, 5, 1. pastios statt pastiayos X, 96, 10. pâstios statt pâstiayos IX, 102, 2. Bis auf ayos wird in allen der Stammvocal vor os ausgestossen.

Noch grössere Selbständigkeit erlangt das Suffix as, wenn es sich mit dem Pronominalstamm ta = tas verbindet. Dies tas steht also für tans und darf mit dem ablativischen tas nicht verwechselt werden. Daher kommt es dass die Adverbien itas sowohl von hier, von dort bedeuten als auch hier, dort und hieher, dorthin. daxinatas von der Rechten und zur Rechten, savyatas von der Linken und zur Linken u. s. w. vgl. latein. intus, zu dessen Erklärung auch Suffix tus = tas schon ausreicht. Man wird nun Formen verstehen, in denen sich tas an Locative hängt und diese also verstärkt wie antar und â z. B. patsutas zu Füssen VIII, 43, 6. patsutaççi zu Füssen liegend I, 32, 8. hastayatas in der Hand V, 45, 7. X, 70, 2. In hastaya ist auslautendes â des loc.-instr. sgl. erleichtert wie im Send bâmaya loc. Vend. 19, 91.

Dem obigen patsutaḥ entspricht im Prakrit der fälschlich Ablativ genannte Locativ auf sunto.

Endlich will ich noch die Wortform bāhavā besprechen. pra bāhavā pṛthupāṇiḥ sisarti der breithändige streckt die Arme aus II, 38, 2. tā bāhavā sucetunā pra yantam asmā arcate ihr (Mitra-Varuṇa) streckt die strahlenden Arme entgegen diesem Lobsänger (mir) V, 64, 2. pra bāhavā sisṛtam jīvase nas streckt aus die Arme auf dass wir leben VII, 62. 5.

Vārt. 4 zu Pāṇ. 7, 1, 39 zieht pra der beiden ersten Stellen mit bāhavā zusammen; was aber mit tā bāhavā geschehen soll, erfahren wir nicht. Die Form selbst erklärt es für instr. sgl. Dem entgegen deutet das neuste Wörterbuch bāhavā als Dual (was es offenbar auch ist) und stellt zu dem Behuf ein Thema bāhava auf und wirft damit sogar ein neutr. dorbāhavá mit abweichendem Accent zusammen. Der Glossator betrachtet mit Recht bāhavā als Spaltung von bāhvā, nur dass dies wie der Augenschein lehrt acc. du. sein muss: Die mehrsilbigen oxytona auf i und u (bei einsilbigen ist es immer der Fall bhiyau bhuvau) setzen im Dual dem Stamm gern ā hinzu cakrí und cakriā, camū́ und camúā, rodasí und rodasíā, nadī́ und nadiā, bāhū́ und bāhúā. In der Devanagari-Schrift der Sanhita werden diese Formen mit Suffix ā nadyā̀ bāhvā̀ geschrieben, wo die beiden Tonstäbe, gewöhnlich Accente genannt, die betonte Silbe einschliessen d. h. den Accent auf y und v legen, die also zu vocalisiren. Die Sanhitisten haben einen andern Weg eingeschlagen. Da bei ihnen die Vermeidung des Hiats zur fixen Idee geworden, so haben sie zur Gewinnung von 3 Silben, die erforderlich, nicht auf bāhúā zurückgegriffen, sondern zur Vermeidung des Hiats hv gespalten durch Einfügung eines a, daher das abenteuerliche bāhavā (vgl. yavaruṣas st. yavruṣas). Die von dem Versmass und der Accentuation geforderte Dreisilbigkeit führt uns auf bāhúā zurück, wodurch auch das im PtbW. aufgestellte Thema bāhava hinfällig wird.

Kehren wir schliesslich zu unserem Ausgangspunkte zurück. Wir sahen dass sich ant nur vor s, ans vor Dentalen und Palatalen erhält. Seine Stellung vor Vocalen haben wir noch nicht berührt.

Ueberall wo nt vor Vocalen zu stehen kommt wird die Gruppe durch nn ersetzt d. h. t wird abgeworfen und das übrig bleibende n verdoppelt, um das wieder zu gewinnen, was man durch den Abfall des t verloren hat, nämlich die Sperrungslänge. Im ganzen Indischen Schriftthume ist dies der einzige Fall einer Consonantenverdoppelung, wie sie erst im spätesten Prakrit auftritt. Und die sollten wir im Veda dulden? Die Scheu vor Doppelconsonanzen am Ende ist ja gerade vor folgendem Vocale unbegründet: denn die Sanhitisten betrachten sonst die rhythmische Reihe als Lauteinheit und nehmen den einzelnen Wörtern ihre Selbständigkeit. Zudem ist dies Verfahren so gedankenlos, dass sie

n selbst da verdoppeln, wo eine Kürze erforderlich. Das Verfahren ist rein mechanisch. Eben so wenig schreiben sie arvâṅk, sadṛṅk, sondern arvâṅ, sadṛṅ als ob der k-Laut noch dastünde, der das n modificirte. Ja vor Vocalen verdoppeln sie ṅ ṅ ohne zu bedenken, dass diese n nur das Product eines folgenden sie erst hervorrufenden Consonanten sind. Sie beruhigen sich mit der Einbildung als ob in ihnen der geschwundene Consonant noch mitklinge. Zur Zeit der Redactoren hatten sich schon die leichtfertigen Theorien des Sandhi rücksichtslos Geltung verschafft und wurden nun dem alten widerhaarigen Texte des Veda — d. i. einer schon ausgestorbenen Sprache — mit Gewalt aufgedrungen. Wie gründlich sie auch aufgeräumt haben, so haben sie doch ein Beispiel des nt vor folgendem Vocale stehen lassen, weil sie es falsch auffassten. Ich meine die Stelle I, 122, 11. ádha gmántā náhuṣo hávam sūrés. Der Stollen ist selbständig und für sich verständlich. Der Dual gmantā des partic. lässt sich mit dem Plural nahuṣo nicht in Einklang bringen, wenn wir auch zugeben, dass das Particip im Veda öfter das temp. fin. ersetzt. Der Padap. deutet es gmanta (3 plr. Âtm.) trotz der Betonung, der Scholiast erklärt âgaśeata ebenfalls ohne Berücksichtigung der Betonung — weil der Sinn gebieterisch diese Auslegung fordert. Es bedarf nur einer kleinen Rückung des Accents nach rechts auf ā und der Trennung, um den einfachen Sinn zu gewinnen „die Umwohner sind gekommen zum Lobgesange des Sängers". gmant ist d. 3. plr. aor. mit Bewahrung des alten Auslauts nt vor folgendem Vocale. Ausserdem erweist sich die Stumpfung der scharfen Laute, die sonst nur in Zusammensetzungen sich Bahn gebrochen, als Entlehnung aus dem Prakrit. Selbstverständlich dehnen wir die Wiedereinführung des nt statt nn auf alle Formen aus und entfernen die Herabdrückung der tenuis vor folgendem Vocale. Ohne Zweifel sind alle Vocale weich, aber nur insofern ihr Anklang keine Schneide hat. Um aber einen vorhergehenden Laut zu modificiren und sich anzuschmiegen, bedarf es grade derselben. Darum findet denn auch in einfachen Wörtern keine Stumpfung der scharfen Laute durch Vocale statt.

Indem ich zum ersten Male einen fortlaufenden Text metrisch hergestellt und kritisch gesichtet mit möglichster Beseitigung des Sandhi der Oeffentlichkeit übergebe, kann ich nur wünschen, dass der Leser durch die Neuheit des Verfahrens sich von einer eingehenden Prüfung nicht abschrecken lasse. Die metrische Herstellung wird schwerlich angefochten werden können, die abweichenden Erklärungen und besonders die Textesänderungen dürften schon eher Bedenken erregen. Sie müssen für sich selbst sprechen. Die Wahl des Textes ist eine absichtliche: metrisch zerfahren wie er ist und voll Verderbnisse schien er mir vor andern geeignet das Vorurtheil zu bekämpfen, als ob ein Text ohne Varianten schon deshalb unversehrt sein müsse. Man wird eingestehen müssen, dass der Vedatext in metrischer und kritischer Hinsicht viel zu

wünschen übrig lasse und daher eben so frei zu behandeln sei, wie es in der klassischen Philologie Brauch ist. Bei der metrischen Herstellung erweist sich die Beibehaltung des Sandhi als rein unmöglich. Nicht leichtfertig bin ich zu dieser Ueberzeugung gelangt, sie hat sich mir durch die Behandlung der ganzen Masse des Rik aufgedrängt. Auch hoffe ich soviel Material beigebracht zu haben, dass der Leser selbständig urtheilen kann. Was nun die äussere Einkleidung des Textes betrifft, so bitte ich diese als einen ersten Versuch zu betrachten die alte Lautung, soweit solches noch möglich, wieder herzustellen. Es kommt mir vor allem darauf an die Frage auf die Tagesordnung zu setzen, indem ich hoffe dass durch eine Erörterung von verschiedenen Seiten eine endliche Einigung trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten sich wird erzielen lassen. Ich halte es nicht für angemessen ein strenges System durchzuführen, wenn wir nicht in den Fehler der Sanhitisten verfallen wollen. Grade die mancherlei Schwankungen charakterisiren den historischen Text. So schreibt der Text im acc. plr. paçyān ca 72, 6, aber martāñç ca 70, 3, martānt s 73, 8. Vor Vocalen erscheint im acc. plr. ānr īnr ūnr, aber durchgängig ohne Ausnahme ān d. h. es hat sich kein Fall eines ānr vor Vocalen erhalten, obwohl ānt und āns unter den bekannten Bedingungen regelmässig, doch nicht ohne Ausnahme auftreten. Was soll nun das Zeichen ˚ bezwecken? Vermuthlich wollten Kritiker dadurch anzeigen, dass ein r abgefallen und darum schrieben sie wie es bei īnr ūnr zu geschehen pflegt. Die Behauptung dass jeder Vocal im Indischen mit einem näselnden Nachklange gesprochen werden konnte ist eine hohle Phrase. Denn in obiger Beilage über die Nunation haben wir das Ding aus dem Text gewiesen und in unserm Falle vertritt es den reinen dentalen Nasal, der auch in der Pause und sonst dafür auftritt. Diese und andere weise Lehren stammen aus der missverstandenen Schreibweise des Veda.

Ueber meine Umschrift und Schreibweise habe ich nur wenig zu sagen. Die hauptsächlichsten Aenderungen dürften folgende sein: Die Nasale am Ende eines selbständigen Wortes habe ich unverändert gelassen, wodurch der Text an Klarheit bedeutend gewinnt und alle die mannigfachen Irrungen, von denen ich berichtet, vermieden werden. Den Anusvāra kann ich nur als verkürzte Schreibweise für m und n betrachten: wo m nicht zulässig, muss überall n eintreten. Ich schreibe hansa, weil das dentale n gerade zum dentalen s stimmt. Ohne Abzeichen lasse ich n nach r ṛ ṣ j, ferner die t-Laute nach ṣ (ṣt ṣthā). Kenner verstehen es unbedingt und Anfänger lesen dies nicht. Nächster Zweck war mir den Druck so viel als möglich zu erleichtern. Die Furcht vor Druckfehlern hat mich ebenfalls abgehalten die so leicht verschiebbaren Accente überall anzuwenden. Auf meine Schreibweise lege ich übrigens keinen Werth und bin bereit sie jeder bessern zu opfern.

II. 65.

1. paçvā́ ná tāyúm
   gúhā cátantam
   námo yujānám
   námo váhantam
   sajóšā' dhī́rā:
   padáir ánu gman
   úpa tvā sīdan
   víçve yájatrā:

2. ṛtásya devā́:
   ánu vratā́ gu:
   bhúvat páríšṭi:
   diáur ná bhū́ma
   várdhanti-īm ā́pa:
   panvā́ suçíçvim
   ṛtásya yónā
   gárbhe sújātam.

3. pušṭír ná raṇvā́
   xitír ná pṛthví
   girír ná bhújmā
   xódo ná çambhú
   átyo ná ájman
   sárgapratakta:
   síndhur ná xóda:
   ká' īm varāte.

4. jāmís síndhūnām
   bhrā́tā-iva svásrām
   íbhyān ná rā́jā
   vánāni atti
   yád vā́tajūta:
   vánā ví ásthāt
   agnír ha dā́ti
   rómā pṛthivyā́:.

5. çvásiti apsú
   haṃsó ná sī́dan
   krátvā cétišṭha:
   viçā́m ušarbhút
   sómo ná vedhā́:
   ṛtáprajāta:
   paçúr ná çíçvā
   vibhúr dūrébhā:.

II. 66.

1. rayir ná citrā́
sū́ro ná sandŕk
ā́yur ná prāṇá:
nítyo ná sūnú:
tákvā ná bhū́rni:
vánā sišakti
páyo ná dhenú:
çúcir vibhā́vā.

2. dādhā́ra xémam
óko ná raṇvá:
yávo ná pakvá:
jétā jánānām
ŕšir ná stúbhvā
vixú praçastá:
vājí ná prītá:
váyo dadhāti

3. durokáçoci:
krátur ná nítya:
jāyá-iva yónā
áram viçvasmai
citró yád ábhrāṭ
çvetó ná vixú
rátho ná rukmí
tvešás samátsu.

4. sénā-iva srštá
ámam dadhāti
ástur ná didyút
tvešápratīka:
yamó ha jātám
yamó jánitvam
jārás kanī́nām
pátir jánīnām.

5. tám va çcarā́thā
tám vā vasatyá
ástam ná gā́va:
náxanta iddhám
sindhur ná xódā:
prá nī́cīr ainot
návanta gā́va:
súar dŕçīkai.

II. 67.

1. vánešu jāyú:
márteṡu mitrá:
vṛṇīté çruštím
rā́jā-iva-ajuryám
xémo ná sādhú:
krátur ná bhadrá:
bhúvat svādhí:
hótā havyavā́ṭ.

2. háste dádhāna:
nṛmṇā́ viçvāni
áme devā́n dhāt
gúhā nišī́dan
vindánti-īm átra
náro dhiyandhā́:
hṛdā́ yát taštā́n
mántrān áçansan.

3. ajó ná xā́am
dādhā́ra pṛthivī́m
tastámbha dyā́m
mántrebhi' satyā́i:
priyā́ padā́ni
paçvó ní pāhi
viçvā́yur agne
gúhā gúham gā:

4. yá' īm cikéta
gúhā bhávantam
ā́ yás sasā́da
dhā́rām ṛtásya
ví yé cṛtánti
ṛtā́ sápanta:
ā́t íd vásūni
prá vavāca asmai.

5. ví yó vīrútsu
ródhad mahitvā́
utá prajā́su
prasū́šu antár
cíttir apā́am
dáme viçvā́yu:
sádma-iva dhī́rā:
sammā́ya cakru:.

II. 68.

1. çrīṇánn úpa sthād
   dívam bhuraṇyú:
   sthātúr çarátham
   aktūn ví ūrṇot
   pári yád eṣām
   éko víçveṣām
   bhúvad devánām
   devó mahitvá.

2. ád it te víçve
   krátum juṣanta
   çúṣkād yád deva
   jīvó jániṣṭhā:
   bhájanta víçve
   devátvam náma
   ṛtám sápanta:
   ámṛtam evaiḥ.

3. ṛtásya préṣā:
   ṛtásya dhītír
   viçváyur víçve
   ápānsi cakru:
   yás túbhyam dáçād
   yó vā te çíxāt
   tásmai cikitván
   rayím dayasva.

4. hótā níṣattas
   mánor ápatye
   sá cid nú āsām
   pátī rayīṇám
   iċchánta réta:
   mithás tanúṣu
   sám jānata svaí:
   dáxair ámūrā:.

5. pitúr ná putrá:
   krátum juṣanta
   çróṣan yé asya
   çásam turása:
   ví ráya' aurnot
   dúras puruxú:
   pipéça nákam
   stṛbhir dámūnā:.

II. 69.

1. çukráç çuçukvā́n
   ušó ná jārá:
   paprā́ samīcī́
   divó ná jyóti:
   pári prájāta:
   krátvā babhūtha
   bhúvo devā́nām
   pitā́ putrás sán.

2. vedhā́' ádṛpta:
   agnír vijānán
   ū́dhar ná gónām
   svā́dmā pitūnā́m
   jáne ná çéva:
   āhū́rias sán
   mádhye níšatta:
   raṇvó duroṇé.

3. putró ná jātá:
   raṇvó duroṇé
   vājī́ ná prītá:
   víço ví tārīt
   víço yád áhve
   nṛ́bhis sánīḷā:
   agnír devatvā́
   víçvāni açyā:.

4. nákis ta etā́
   vratā́ minanti
   nṛ́bhyo yád ebhyá:
   çruštím cakártha
   tát te tu dáṅsa:
   áhan samānái:
   nṛ́bhir yád yuktá:
   vivé' rápānsi.

5. ušó ná jārá:
   vibhā́vā usrá:
   sáñjñātarūpa:
   ciketat asmai
   tmánā váhanta:
   dúro ví ṛṇvan
   návanta víçve
   súar dṛ́çīkai.

II. 70.

1. vanéma pūrví:
aryó manīšā
agnís suçóka:
víçvāni açyā:
á dáivyāni
vratá cikitván
á mánušasya
jánasya jánma.

2. gárbho yá' apā́m
gárbho vánānām
gárbhaç ca sthātā́m
gárbhaç carā́thām
ádrau cid asmai
antár duroṇé
viçā́m ná víçva:
amŕ̥tas suādhí:.

3. sá hi xapávān
agnī rayīṇā́m
dā́çad yá' asmai
áram sūktái:
etā́ cikitva:
bhūmā ní pāhi
devā́nām jánma
mártāṅç ca vidvā́n.

4. várdhān yám pūrví:
xapó virū́pā:
sthātŕ̥ç carátham
ṛtápravītam
árādhi hótā
súar níšatta:
kṛṇván víçvāni
ápānsi satyá.

5. góšu práçastim
dhišé vánešu
bhárantа víçve
balím súar na:
náras purutrá
ví tvā saparyan
pitúr ná jívre:
ví védo bharanta.

II. 71.

1. úpa prá jinvann uçatír uçántam
   pátim ná nítyam jánayas sanīḍā:
   svásāraç çyā́vīm árušīm ajušrann
   citrám ucchántīm ušásam ná gā́vas.
2. vīḷú cid dṛḷhā́ pitáro na uxtái:
   ádrim rujann áṅgiraso rávena
   cakrúr divó bṛható gātúm asmé
   áhar súar vividus ketúm usrā́ḥ.
3. dádhann ṛtám dhanáyann asya dhītím
   ā́t íd aryó didhišúo víbhṛtrā:
   átṛšyantīr apáso yanti ácchā
   devā́n jánma práyasā vardháyantīḥ.
4. máthīd yád īm víbhṛto mātaríçvā
   gṛhé gṛhe çietó jénio bhū́t
   ā́t īm rā́jñe ná sáhīyase sácā sann
   ā́ dūtíam bhṛ́gavāṇo vivāya.
5. mahé yát pitrá īm rásam divé kár
   áva tsarat pṛçaníaç cikitvā́n
   sṛjád ástā dhṛšatā́ didyúm asmai
   svā́yām devó duhitári tvíšim dhāt.
6. svá ā́ yás túbhyam dáma ā́ vibhā́ti
   námo vā dā́çād uçató ánu dyū́n
   várdho agne váyo asya dvibárhā:
   yā́sad rāyā́ saráthaṁ yám junā́si.
7. agním víçvā abhí pṛ́xas sacante
   samudrám ná sraváṭas saptá yahvī́ḥ:
   ná jāmíbhir ví cikite váyo nas:
   vidā́ devéšu prámatim cikitvā́n.
8. ā́ yád iše nṛpátim téja ā́naṭ
   çúci réto níšiktam dyáur abhī́ke
   agníç çárdham anavadyáṁ yúvānam
   suādhíam janayat sūdáyac ca.
9. máno ná yó ádhvanas sadyá éti
   ékas satrā́ sū́aro vásva īçe
   rā́jānā mitrā́váruṇā supāṇī́
   gošú priyám amṛ́taṁ rā́xamāṇā.
10. mā́ no agne sakhiā́ pítriāṇi
    prá maršišṭhā abhí vidúš kavíš sán
    nábho ná rūpáṁ jarimā́ mināti
    purā́ tásyā abhíçaster ádhīhi.

II. 72.

1. ní kā́viā vedhásaç çáçvatas kart
   háste dádhāno náriā purū́ṇi
   agnír bhuvad rayipátī rayīṇā́m
   satrā́ cakrāṇó amṛ́tāni víçvā.

2. asmé vatsám pári ṣántam ná vindan
   iccánto víçve amṛ́tā́ ámūrā:
   çramayúvas padavío dhiyandhā́:
   tasthús padé paramé cā́rū agné.

3. tisró yád agne çarádas tuā́m ít
   çúcim ghṛténa çúcayas saparyā́n
   nā́māni cid dadhire yajníyāni
   ásūdayanta tanúas sújātā:.

4. ā́ ródasī bṛhatī́ vévidānā:
   prá rudríyā jabhrire yajníyāsa:
   vidád márto nemádhitā cikitvā́n
   agním padé paramé tasthivā́nsam.

5. sanjānānā́' úpa sīdann abhijnú
   pátnīvanto namasíam namasyan
   ririkvā́nsas tanúas kṛṇvata svā́:
   sákhā sákhyur nimíṣi ráxamāṇā:.

6. trís saptá yád gúhiānī tuḗ ít
   padā́ vidan níhitā yajníyāsa:
   tébhī raxante amṛ́tam sajóṣā:
   paçū́n ca sthātṝ́ çcaráthaṃ ca pāhi.

7. vidvā́n agne vayúnāni xitīnā́m
   ví ānuṣák çurúdho jīvása dhā:
   antarvidvā́n ádhvano devayā́nān
   átandro dūtā́' abhavo havirvā́ṭ

8. suādhío divā́' ā́ saptá yahvī́:
   rāyó dúro ví ṛtajnā́' ajānan
   vidád gávyam sarámā dṛḷhám ūrvám
   yénā nú kam mā́nuṣī bhójate víṭ.

9. ā́ yé víçvā suapatyā́ni tasthú:
   kṛṇvānā́so amṛtatvā́ya gātúm
   mahnā́ mahádbhis pṛthivī́ ví tasthe
   mātā́ putrā́ir áditir dhā́yase ve:.

10. ádhi çríyam ní dadhuç cā́rum asmin
    divó yád axī́ amṛ́tā́' ákṛṇvan
    ádha xaranti síndhavo ná sṛṣṭā́:
    prá nīcī́r agne áruṣīr ajānan.

II. 73.

1. rayír ná yás pitṛvittó vayodhā́:
supránītiç cikitúšo ná çā́sur
sionaçī́r átithir ná prīṇānā́:
hótā-iva sádma vidható ví tārīt.

2. devó ná yás savitā́ satyámanmā
krátvā nipā́ti vṛjánāni víçvā
purupraçastó amátir ná satyá:
ātmā́-iva çévo didhišā́yio bhūt.

3. devó ná yás pṛthivī́m viçvádhāyā:
upaxéti hitámitro ná rā́jā
purassádaç çarmasádo ná vīrā́:
anavadyā́ pátijuštā-iva nā́rī.

4. tám tvā náro dáma ā́ nítyam iddhám
ágne sácanta xitíšu dhruvā́su
ádhi dyumnám ní dadhur bhū́ri asmin
bhávā viçvā́yur dharúṇo rayīṇā́m.

5. ví pṛ́xo agne maghávāna' açyu:
ví sūráyo dádato víçvam ā́yu:
sanéma vā́jam samithéšu aryá:
bhāgám devéšu çrávase dádhānā:.

6. ṛtásya hí dhenávo vāvaçānā́:
smádūdhnīs pīpayanta dyúbhaktā:
parāvátas sumatím bhíxamāṇā:
ví síndhavas samáyā sasrur ádrim.

7. tué agne sumatím bhíxamāṇā:
diví çrávo dadhire yajñíyāsa:
náktā ca cakrur ušásā vírūpe
kṛšṇám ca várṇam aruṇám ca sám dhu:.

8. yā́n rāyé mártān súšūda' agne
té siāma maghávāno vayám ca
ščāyā́-iva víçvam bhúvanam sišakti
āpaprivā́n ródasī antárixam.

9. árvadbhir agne árvato nṛ́bhir nṝ́n
vīráir vīrā́n vanuyāmā tuótā
īçānā́sas pitṛvittásya rāyá:
ví sūráyaç çatám himā́' na' açyu:.

10. etā́ te agna ucáthāni vedha:
jušṭā́ni santu mánase hṛdé ca
çakéma rāyás sudhúro yámam te
ádhi çrávo devábhaktam dádhānā:.

Die Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr.

Nach arabischen Sagen und Ptolemäus

von

Consul **Dr. O. Blau.**

Mit 2 Karten.

Der sabäische Zweig der arabischen Völkerfamilie theilt sich in zwei grosse Gruppen. Die eine blieb in ihren Ursitzen in Südarabien und bildete dort schon in vorchristlicher Zeit das himjaritische Reich, welches bis gegen Ende des 5ten Jahrhunderts nach Chr. fortbestand und dessen kostbare Denkmäler die sog. himjaritischen Inschriften sind, deren einige mit Daten nach der seleucidischen Aera [1]) sich bestimmten Zeitaltern zuweisen lassen. Der Hauptstamm dieser Gruppe, die von den Griechen *Ὁμηρῖται* genannt zu werden pflegt, heisst auch bei den Arabern Himjar. Von den Städten und Festen der himjaritischen Könige, welche die Araber und die Inschriften erwähnen, nennt auch Ptolemäus eine grosse Zahl, unter denen die erkennbarsten sind:

Hirran	*Ἄρη βασίλειον*
Raida	*Ῥαίδα*
Bainûn	*Βαινοῦν* (nicht *Βαρνοῦν*)
Çirwah	*Σάρουον*
Salhin	*Σιλαιόν*
Schabwa	*Σάββαθα μητρόπολις*
Tzafar	*Σάπφαρα μητρόπολις*
Ça'ada	*Σαδασάρα*
Marib	*Μαρίαμα*
Delan	*Δέλα*
Mar'a	*Μάρα μητρόπολις*
Maifa'a	*Μαίφα μητρόπολις*
ein anderes	*Μαιφάθ*
Mirmâ	*Μαριμαθα.*

1) *Reinaud* mém. sur la Mésène 1861. S. 73; der mit Recht den Gebrauch dieser Aera auf die jüdischen Ansiedelungen in Jemen zurückführt. Die vorkommenden Daten sind 573 und 640 Sel. = 261 und 328 n. Chr.



Ethnographische Skize von Arabien i

A. Nach Ptolemaeus

VON Dr. OTTO BLAU.



Zeitschrift der D. M. G. B. XXII. S. 654

2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung.

B. Nach arabischen Nachrichten.





Charakteristisch für die dem sonstigen unstäten Nomadenleben der Araber ganz fremde festere Organisation des himjaritischen Reiches ist die uralte und bis in die Zeiten des Chalifats vererbte Eintheilung des Landes in Kreise, welche mit einem speciell himjaritischen Worte **Michlaf** genannt werden, und von denen wir mehrere Verzeichnisse besitzen, die bald ein Maximum von 36, bald nur 25 solcher Michlaf's aufführen[1]. Sie waren entweder nach ihren Hauptorten oder nach den Stämmen genannt, die sie bewohnten. Die im geographischen Wörterbuch Marâçid al-iṭṭilâ' aufgeführten lassen sich in den Grenzen des eigentlichen Jemens alle localisiren:

1. Ǵafar	13. Marib	25. el-Batn
2. 'Onna	14. Ǵubian-Rûma	26. Sa'ada
3. Abjan	15. Ḍimâr	27. Wadâ'a
4. Laḥiǵ	16. Alhan	28. Jâm
5. Beihan	17. Moqrâ	29. Ǵanb
6. Schabwa	18. Ḥeraz u. Hauzen	30. Sinhan
7. Maâfir	19. Ḥadhur	31. Zobeid
8. Jahsib	20. Mazin	32. Nahd
9. And	21. Aqnab	33. Schihâb
10. Ro'ein	22. Dî-Ǵorra	34. Kahlân
11. Ǵeischan	23. Hamdan	35. Ǵo'fi
12. Ridâ' u. Thât	24. Ǵahran	36. Sojat

wie auf anliegender Karte durch die entsprechenden Ziffern geschehen ist. Ausserhalb des eigentlichen Jemen findet sich die Eintheilung in Michlafs auch in den angränzenden Gebieten, und es scheint, dass dieselbe von den Himjaren überall dahin getragen worden ist, wo ihre Herrschaft auf längere Zeit festen Fuss fasste. So wird z. B. zu den „Michlafs von Jemen" in späterer Zeit (3 Jahrh. d. Hedschra) auch **Hadhramaut**, **Mahra** und **Schihr** gezählt, und der südliche Theil von Negd umfasste nach Codama unter andern die „**Michlaf**": **Neǵran**, **Ǵorasch**, **Bîsche**, **Tubâla**[2]; so dass sich nach dem Vorkommen dieser Eintheilung die Grenzen des himjaritischen Reiches mit ziemlicher Gewissheit bestimmen lassen; was nicht ausschliesst, dass zu Zeiten ein engerer und begränzter Bezirk des Landes speciell als Vaterland der **Homeriten** bezeichnet wird, wie bei Ptolemäus[3]) der Küstenstrich von Aden bis an die schwarzen Berge.

---

1) *Johannsen* hist. Jemen. 34 ff. *Marâçid-ul-iṭṭilâ'* III, 57 ff. *Codâma* im J. Asiat. Août 1862. S. 177. — Auch die Eintheilung des Gebietes des Imâms von San'a in 24 jemenische Aemter und 6 desgl. von Tihâma, wie sie noch zu Niebuhrs Zeit bestand (Beschr. v. Arab. S. 221 ff.), fällt im Wesentlichen mit dieser alten Eintheilung zusammen.

2) *Codâma* a. a. O. S. 177.

3) *Plin.* VI, § 158 ed. Sillig ist sicher nicht Homeritae, sondern mit den besten Codd. Nomeritae die richtige Lesart.

Der Epoche des Reiches, welche in Ptolemäus Beschreibung Jemens veranschaulicht ist, entsprechen in den arabischen Traditionen die theils geschichtlichen, theils sagenhaften Nachrichten über die Wohnsitze jemenischer Stämme in der Zeit nach dem sog. Dammbruch von Marib, welchen man c. 130 nach Chr. anzusetzen pflegt.

Soweit sich diese Nachrichten mit den gleichzeitigen griechischen begegnen, sind sie folgende:

Im südwestlichsten Theile des Landes wohnte der Stamm Ma'âfir (*Μαφορῖται* Ptol.) am Gebirge Çahr, wo nachmals die Stadt Ta'izz entstand, früher aber die Burg Sawâ (*Σάβη* Ptol. *Σαυή* Peripl. M. erythr. 22) berühmt war[1]. Der Periplus, dessen Abfassung unzweifelhaft in den Jahren 240—250 stattgefunden hat[2], führt als Fürst der Landschaft *Μαφορῖτις* einen *Χόλαιβος* auf, der den Arabern ebenfalls bekannt ist. In gleicher Gegend hatte sich nämlich der Stamm Hadas niedergelassen, in dessen Geschlechtsregistern um diese Zeit ein Koleib b. Obeij aufgeführt wird[3]. An der Küste nordwärts davon sassen die El-Asch'arî (*Ἐλίσαροι* Ptol.)[4], deren Nachbarn auf der einen Seite, nach dem Küstengebirge hin, der nicht jemenische, sondern aus der Gegend von Mekka stammende Tribus 'Akk (*Ἀγγῖται* Ptol. *Ἀκχηνοί* des Uranius) war[5], nordwärts aber das Gebiet Moqra (daher *Μοκρῖται* Ptol.), in welchem das Thal oder Dorf Rima' lag [nach einigen noch im Gebiet der el-Asch'ari], dessen unterer Theil den Wasserplatz Gassan enthielt, von welchem die Gassaniten (*Κασσανῖται* Ptol.) benannt wurden[6], deren wir später gedenken werden. Ob Ptol. *Δαρηνοί* in der Nähe der *Μοκρῖται* der himjaritische Stamm Du-Ru'ein[7] ist, oder nicht vielmehr der kalbitische Thaur, wird sich im Laufe der folgenden Darstellung zu Gunsten des letzterem Namens entscheiden. Sicher aber ist, dass Ptol. *Σαβαῖοι*, die in die Gegend seines *Μαρίαμα* und *Μάρα μητρόπολις* fallen[8], durch die Angaben der Araber, dass Sabâ der „Landstrich in Jemen hiess, dessen Hauptstadt bis zum Dammbruche Marib war", und dass „Marâ ein Dorf bei Marib war, dessen Einwohner vom Stamme Azd der Dammbruch von da vertrieb"[9], sowie durch die

---

1) *Merâçid* II, 62 vgl. 142. — I, 306. II, 21. I, 446. Not.
2) *Reinaud* Mémoire S. 67.
3) *Wüstenf.* Tab. 5, 23. — Reg. S. 193.
4) *Wüstenf.* Tab. 8, 11. — *Abulf.* H. A. 183. — Ihre nördlichste Stadt *Haidaua* halte ich für das spätere Komfuda. Ob aus *Καλαι-Haidrau* entstanden?
5) *Mas'udi* ed. Par. III, 290. — *Caussin* 177.
6) *Marâç.* III, 59. I, 483.
7) So genannt von dem Berge Ru'ein, der ihnen gehörte. *Marâç.* III, 56. I, 475 und Note.
8) Ebenso nennt schon Strabo 778 und Plinius die Hauptstadt der Sabaei Mariaba.
9) *Marâç.* II, 7 und III, 68. — *Mas'udi* III, 378. — *Abulf.* 114.

himjaritischen Inschriften, in denen Himjar und Saba neben einander genannt werden, für jene Zeit und Gegend localisirt werden. Die *Σαρῖται* ziehe ich zur Stadt *Σαδασάρα* (Ptol.), deren Namen im zweiten Theile den appellativischen Zusatz שָׂרָה „die fürstliche" enthält [1]), im ersten Theile aber das arabische Ṣa'da, welches „eine wohlgebaute, volkreiche Handelsstadt Jemens war", die der Stamm Chaulân bewohnte [2]), berühmt durch ihre alten Gerbereien und Lederfabriken [3]). Die *Μαασονῖται* Ptol. weiss ich nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Zwar führt die Petersburger Hdschr. des Jaqût [4]) ein Michlaf Maḥsan auf; allein ich muss glauben, dass dafür vielmehr Jaḥsib zu lesen ist und statt des Michlaf Mâzin, von Mâzin aus dem Stamme Ḏu-Ro'ein, wie Juynboll edirt [5]), haben die Hdschr. vielmehr Madun, abgesehen davon, dass der Name Mazin durch Masôn nicht genau wiedergegeben wäre. Aus gleichem Grunde, wegen der lautlichen Differenz, kann ich auch die von Anderen versuchte Combination von Ptol. *Ῥαϑῖται* mit Reidan der Inschriften [6]) nicht zu der meinigen machen; wenn schon die Localität stimmte, da Reidan das Schloss von Tzafar war, welches eine der Hauptresidenzen der himjarischen Könige heisst, und Ptol. die *Ῥαϑῖται* unmittelbar neben *Σαπφαρῖται* (Bewohner der *Σάπφαρα μητρόπολις*) aufführt.

Man hat vergeblich versucht, in Ptolemäus den Namen einer andern berühmten Königsstadt der Himjariten, San'a, wiederzufinden. Die Araber [7]) geben aber selbst an, dass die Stadt früher Uzal hiess, und erst seit der äthiopischen Occupation im 6ten Jahrhundert den Namen San'a erhielt; Ptolem. konnte sie unter dem Namen also nicht kennen. Vielmehr nennt Ptolemäus als Königsstadt der Himjariten *Ἄρη*, welches nach dem Namen und seiner relativen Lage mit dem Schloss Hirran, der Burg von Dimâr [8]), identisch scheint, da Hirran als Hauptsitz des Cultus und der Herrschaft auch in himjaritischen Inschriften oft erwähnt wird [9]). Mit Hirran zusammen erscheint ebenda als Königsburg das Schloss Na'mân, wobei die Wahl zwischen drei gleichnamigen Festen in Jemen [10])

1) Vgl. Klag. Jerem. 1, 1. — Aehnlich ist *Μακοράβα* = Mekka „die grosse" oder „Herrenstadt".

2) *Marâç.* II, 156. — *Wüst.* Reg. 47. — *Ritter* EK. XII, 209.

3) *Marâç.* III, 58.

4) Ztschr. X, 23. var. ll. يحصب, يحصن; aber Mar. III, 56 يحصين.

5) *Marâç.* III, 57.

6) *Viv. de St. Martin* Journ. As. 1863. Oct. 366 f. — Besser *Osiander* Ztschr. (1856) VII, 24.

7) *Osiander* in Ztschr. VII, 24 Not. — Uzal ist = אוּזָל Genes. 10, 27.

8) *Marâç.* III, 311. — *Niebuhr* kennt den Namen Hirran als den eines Berges westlich von Dimar. Beschreib. von Arab. 235.

9) S. *Osiander* Ztschr. VII, 70. XIX, 164.

10) *Marâç.* III, 219. — *Osiander* Ztschr. VII, 70 kannte die Stelle des Marâç. noch nicht.

offen bleibt, vielleicht aber auch Ptol. *Μίναμβις βασίλειον*, als eine Corruptel aus jenem Namen, zu berücksichtigen ist.

Unter den *Ἀδραμῖται* des Ptol. versteht man mit Recht die Hadramaut, Hadhárima der Araber, welche Uranius u. a. richtiger *Χατραμωτῖται*[1]) nennen, wogegen unter den *Ἀτραμῖται*, Atramitae, die Uranius und Plinius von jenen unterscheiden und einen Zweig von Saba nennen, vielmehr die Chath'am, خثعم, sind, welche ihren Namen von der Ceremonie „chath'am" hatten, indem beim Abschluss eines Bündnisses sie die Hände in das Blut des geschlachteten Kameels tauchten[2]). Die Chath'am hatten ihren Wohnsitz im Gebirge es-Sarât, besonders an den Bergen Schi und Bariq, bis die Azd bei ihrer wegen des Durchbruches des Dammes von Marib erfolgten Auswanderung an ihnen vorüberzogen.

Vom Stamme Hadhramaut wird in der Geschichte des Dammbruches ein Häuptling Sahbâl eç-Çadif genannt, der, während andere den Riss wieder zuzudämmen suchten, sich von ihnen abwandte („çadafa"). Er soll zur Familie Kinda, deren älteste Sitze in Hadhramaut waren, gehört haben[3]). Sein ältester Sohn heisst Aulâm[4]), den ich erwähne, weil er dem Stamm *Ἀλουμαῶται* Ptol. den Namen gegeben haben dürfte, der an der Gränze von Hadhramaut gewohnt haben muss, wenn namentlich die Localität Alum oder Alam in einer wichtigen Inschrift eines Königs von Hadhramaut[5]) damit zusammengehört.

Doch wird auch für den Namen der *Ἀλουμαῶται* die Möglichkeit offen bleiben, dass vielmehr an die Ortschaft Alûma im Gebiete der Hodeil (oder der Hidjam von Kinana) an der Grenze von Jemen[6]) zu denken ist.

Auch für die neben den *Ἀλουμαῶται* genannten *Σαφαρῖται* darf in Ermangelung eines entsprechenden arabischen Stammnamens die Erklärung aus einer himjaritischen Inschrift entnommen werden, wo einer Localität Bait-Ben-Sâfân, bei welcher ein Angriff der Stämme Saba und Asad auf einen Himjaritenfürsten statt fand, erwähnt wird[7]).

Die *Σαχαλῖται*, welche Ptol. Grenznachbarn der *Ἀδραμῖται* an der Küste sein lässt, wage ich nicht als Nachkommen des eben erwähnten Sahbâl zu deuten, noch auch mit Ritter[8]) als Bewohner

---

1) *Χατραμωτῖται* Ptol. VI, 7, 25 sind doch wohl dieselben.

2) *Wüstenf.* Reg. 190. Vgl. *Herodot.* III, 8.

3) *Wüstenf.* Reg. 143.

4) أولم *Wüst.* Gen. Tab. 5, 24 etwa ums Jahr 160 n. Chr.

5) *Osiander* in Zeitschr. XIX, 245.

6) *Marâçid* I, 88. — Für جلام ist zu lesen حكيام oder حرام.

7) *Osiander* a. a. O. 233.

8) Erdk. XII, 308. Ueberdies scheint dort eine Verwechselung der ganz verschiedenen Oertlichkeiten Sehêl und Saahar (letzteres im Innern bei Rijad-al-Randa) vorzuliegen.

der Landschaft Sahar anzusprechen, sondern halte den Namen für appellativische Bezeichnung der „Küstenbewohner", gleich der der Sawâhili an der Ostküste Afrikas, von Sahil „Meeresufer". Plinius nennt dieselben Actaei v. *ἀκτή*.

In die Wüste nördlich von da nach 'Omân zu, wo Ptol. die *'Ιωβαρῖται* ansetzt, verlegen die Araber die Wohnsitze der Wabâr, eines mythischen Volkes. Das Geogr. Wörterbuch gibt an: „Wabâr ist das Land, welches sich zwischen Schihr und San'a 300 Farsang weit erstreckt; es gehörte zu den Wohnsitzen der Aditen, zwischen Remâl-Jabrin und Jemen; nach andern lag es zwischen Negran, Hadhramaut, Mahra und es-Schihr" [1]. Gegen Ritters [2]) Identificirung der Wabar und Bannbari des Ptol. spricht die Verschiedenheit der Wohnsitze.

Ueber die Gleichheit des Namens der *'Ασχῖται* des Ptol. mit dem der Landschaft Hasik (daher Haski nach Owen bei Ritter EK. XII, 339) kann nach dem, was schon C. Müller zu *'Ασίχ* des Peripl. m. Erythr. [3]) beigebracht hat, kein Zweifel sein.

Diese Uebereinstimmung der arabischen und griechischen Nachrichten über die Wohnsitze und Hauptorte der Stämme, welche das himjarische Reich und seine Umgebung bildeten, gestattet eine ziemlich sichere Abgrenzung des Gebietes und der Stämme, welche von der grossen sabäischen Auswanderung nicht mit erfasst wurden, im Gegensatz zu den in diese Auswanderung verwickelten Distrikten.

Aus den Nachrichten der Araber über diese merkwürdige Emigration südarabischer Stämme nach den nördlichsten Grenzen der arabischen Erde lässt sich der Moment mit überraschender Sicherheit erkennen, in welchem die von Ptolemäus benutzten Nachrichten diesen Zug erfasst haben, der, wie ja ohnehin selbstverständlich, nicht ein plötzlicher Umzug von dem einen Ende der Halbinsel zum andern gewesen ist, sondern ein langsames, allmäliges und durch manchen harten Kampf mit den früheren Bewohnern des Landes gehemmtes Vorrücken. Dieser Moment fällt in die Zeit bald nach der Trennung der ausgewanderten Stämme auf der Grenze von Tihâma, Negd und Higâz.

Die Gruppe von Stämmen, welche zuerst — noch vor dem Dammbruch und wahrscheinlich um die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Chr. — den Anstoss zur Auswanderung nach dem Norden gegeben, sind die Nachkommen von Codhâ'a. Ihr Ursitz war Schihr und Mahra, ein Theil von Hadhramaut, wo das Grab ihres Ahnen auf einem Berge gezeigt wurde [4]), und allwo auch Plinius in den Worten: Codani, Vadei oppido magno Bara, Sasaei, Lechieni, Sygaros insula [5]), den Hauptstamm

1) *Marâç.* III, 274; vgl. *Kamus* u. d. W.
2) *Ritter* Erdk. XII, 315.
3) *Geogr. Min.* I, 283.
4) *Wüst.* Reg. 138. 444 unten.
5) Plin. VI. § 156 Sill.

Codhâ'a nebst den Zweigen Yadia [1]) mit der Stadt El-Bar [2]), Çaçâ'a (?) und Lihjan (?) in der Nähe des Vorgebirges, das Ptol. Syagros als Grenze von Hadhramaut nennt, gekannt zu haben scheint; und Strabo wahrscheinlich mit seinen *Ῥαμμανῖται* [3]), deren Städte *Ἄθρουλα* (= *Τρούλλα* Ptol.) und *Μαρσύαβα* (*Μαριάβα*?), den codhâ'itischen Stamm Rabbân [4]) gemeint hat, während Ptolem. *Ῥαβανῖται*, am Klimaxgebirge, der St. Rabbân von 'Akk [5]) sein wird.

Die Codhâ'a hatten nach arabischen Sagen, deren Helden nach den genealogischen Tabellen im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebten, sich zunächst in der Gegend von Mekka festgesetzt, von wo sie die 'Akk verdrängten [6]). Dort waren ihre Nachbarn die Rebîa, mit denen es zu Fehden kam, in Folge deren, nachdem sich die Rebîa mit den Kinda [7]), die Codhâ'a aber mit den El-Aschar (*Ἐλίσαροι*) und 'Akk (*Ἀγγῖται*) verbündet hatten, die Codhâ'a aus Mekka vertrieben wurden und nach Negd zogen.

Hier trennten sich von ihnen zuerst die Tanûch (*Θανουῖται*) und zogen nach Bahrein, wo sie auf einen Stamm der Nabatäer (*Λαχαρηνοί* Ptol.) stiessen, den sie vertrieben [8]). Ein Zweig der Tanuch, die Tazîd, wendeten sich direkt nach Mesopotamien [9]).

Die übrigen Codhâ'a blieben drei Generationen lang, „bis sie Enkel heranwachsen sahen", in Negd sitzen [10]); also beiläufig bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts.

Gleich an der Gränze von Tihâma und Negd am Berge Hadhan [11]) liessen sich die Benu-Kelb nieder, und blieben daselbst, bis die Stämme von Nizâr-b.-Ma'add sich vermehrten und über die Gränze von Tihâma sich nach Negd und Higâz ausbreiteten. Als die Kelb aus ihren Wohnsitzen am Hadhan verdrängt wurden, zogen sie in die Gegend von el-Rahadsa und weiter bis an den Berg Tamijja, wo sie bis ins 4te Jahrhundert hinein gewohnt haben [12]). Die Unbedeutendheit dieses später so weit verbreiteten grossen Stammes im 2. Jahrh. würde es erklärlich erscheinen lassen, wenn Ptolemäus seiner nicht gedächte; da er aber in eben die Gegend, wo damals die Kelb hausten, die *Δαρηνοί* setzt, und (da -*ηνοί*

1) Wüst. Gen. Tab. II, 12.
2) Marâç. 1, 117.
3) S. C. Müller Geogr. Min. 1, 277 not.
4) Wüst. Gen. Tab. II, 15.
5) Ebend. A, 7.
6) Wüst. Reg. 220. 251. 55.
7) Wüst. Reg. 444. — Die Kinda mussten also auch z. Th. aus Hadhramaut mitgezogen sein (*Κινναιδοκολπῖται*?).
8) Wüst. 444. Siehe weiter unten.
9) Wüst. 446.
10) Wüst. 220.
11) Eine Tagereise von der Gränze der Tihâma, über es-Sitar nach dem Gebiet der Soleim zu. Marâç. 1, 308.
12) Wüst. Reg. 264. 265.

nur Endung ist) — ein arabischer Stamm Daur nicht existirt, so ist es höchst wahrscheinlich, dass sie eben die Benu-Kelb sind, in deren Genealogie der Vater des Hauptstammes Thaur b. Kelb (Wüst. 2, 18) als Eponymus erscheint, wobei die Vertauschung der Laute *Δ* und *Θ* im griechischen Munde sich nach analogen Erscheinungen erklärt.

Drei andere Codhâ'a-Stämme, die in Neǵd beisammen wohnten, waren die Zweige von Zeid: Sa'd [1]) genannt Hodseim, Nahd und Ǵoheina. In Folge einer Fehde zwischen den beiden ersteren trat (um 100 n. Chr.?) eine Spaltung derselben ein; die Ǵoheina zogen an die Küste des rothen Meeres und in die Umgegend von Janbu', wo Ptol. einen nicht congruirenden Namen *Ἄρσα* angibt. Da an die beiden 'Arça genannten Oertlichkeiten [2]) nahe bei Medina nicht füglich gedacht werden kann, so ist der Stamm der Arsae, zumal auch Plinius Berg Orsa [3]) in gleiche Gegend fällt, wohl für einen der ältern hier einheimischen zu halten, deren wir im Folgenden noch mehrere kennen lernen werden.

Der Zweig Sa'd begab sich nach der Trennung von Ǵoheina nach Wadi-l-korâ, el-Hagr (Hegra Plin. *Ἔγρα* Ptol.) und el-Ǵinab [4]). Sie sind Ptol. *Σιδηνοί*. Ihre Fürsten wurden aus dem Hause 'Udsra gewählt [5]), den *Ἀθρῖται* des Ptol., das einem der edelsten und mächtigsten Stämme seiner Gegend [6]) den Namen gegeben hat.

In der Begleitung der Sa'd waren ausser ihren nächsten Vettern von Nahd auch einige entferntere, wie Hautaka b. Sûd und diejenigen von Ǵarm b. Rabban, welche nicht nach 'Omân gezogen waren [7]). Von Nahd erzählt die Sage [8]), dass er 14 Söhne von einer Mutter, Barra [9]), hatte, deren Nachkommen daher Banu-Barra hiessen, im Gegensatz zu den übrigen Nahditen, deren Stammmutter eine vom Stamme el-Qein [10]) war. Diese Banu-Barra kann man in Ptol. *Βανουβαροι* wiedererkennen, oder vielleicht auch die Banu-Bahrâ, einen verwandten codhâ'itischen Stamm, der ebenfalls mit nach Syrien gezogen war [11]). Die Nahd

1) Seine Frau war 'Atika, Schwester des Tamîm, Stammvaters der Tamîmiten, der nach der Sage in Marrân (auf dem Wege von Mekka nach Basra) begraben liegt.

2) *Murâç.* II, 247.

3) Ob Harschâ, *Wüst.* Medina S. 20.?

4) *Wüstenf.* Reg. 395.

5) *Wüstenf.* a. a. O. 349.

6) Vgl. über die genannten Localitäten *Wüstenfeld* Hauptstrassen von Medina S. 10. 13. 14.

7) *Wüstenf.* Reg. 395.

8) *Wüstenf.* Reg. 333.

9) Schwester der 'Atika s. Note 1 dieser Seite.

10) Aelteste Erwähnung der Keiniten (vgl. Sinait. Inschriften in Zeitschr. XVI, 335) bei den Arabern.

11) *Wüst.* Reg. 101.

sassen neben den Sa'd in Wadilkora bis nach Teima hin, bis ihre Zahl sich mehrte und sie bei einem entstandenen Streite von den Sa'd unter deren Fürsten Rizaḥ (um 180—200 n. Chr.) vertrieben wurden, worauf sie nach Jemen zurückwanderten, wo die Benu-Barra und Ġarm sich in der Nachbarschaft von Neġrân niederliessen [1].

Zu dieser Uebereinstimmung in Namen und Oertlichkeiten kommt noch, dass auch zu den Angaben des Ptolemäus, der an diese Gruppe an zwei Stellen, an der Küste die *Θαμυδῖται* und im Binnenlande die *Θαμυδηνοί*, zweifelsohne dasselbe Volk angränzen lässt, die arabischen Nachrichten über die Wohnsitze der Thamûd völlig stimmen. Die Thamûd [2], welche nicht bloss von Griechen und Römern (Plin. Tamudaei, Uranios *Θαμουδᾶ γείτων Ναβαταίων*, bis auf die Notit. dignit.), sondern auch im Talmud [3] als ein altes Volk dieser Gegend erwähnt werden, waren in Ḥiġr (*Ἔγρα*) bis nach Quzaḥ, dem Centralorte von Wadilqora, wohnhaft [4]. Ihre Stadt war Faġ-en-Nâqa (wohl Plin. Badanatha), wo ihre in Fels gehauenen Wohnungen Jahrhunderte überdauert haben. Ein Missverständniss, ein Versuch den später verschollenen Namen Faġ-en-Nâqa wiederzufinden, ist es, wenn spätere Schriftsteller die Thamud nach Falġ-el-Jemâme mit dem Brunnen Rass versetzen [5], wie es auch eine sonst nicht beglaubigte Sage ist [6], dass sie aus Jemen stammten, von wo ein himjarischer König sie nach Ḥiġâz vertrieb. Einige Bestätigung könnte die Annahme, dass ihre Sitze früher noch weit südlicher waren, indess darin finden, dass manche auch den Stamm Thaqîf in Tâif von Thamûd abstammen lassen [7], — ein Fingerzeig, der doppelte Beachtung verdient, weil er von der gewöhnlichen Genealogie der Thaqîfiten abweicht, und solche die rein arabische Abstammung eines Stammes bezweifelnde Abweichungen sehr guten Grund gehabt haben müssen, um aufbewahrt zu werden. Hiernach halte ich auch die von Ptolemäus in der Gegend, wo die Araber die Thaqîf [8] ansetzen, erwähnten *Ἀλαπηνοί* und *Μαλίχαι* für Reste der Ureinwohner, welche die Codhâ'iten hier antrafen und deren Name nachher auf den beiden Hauptzweigen der Thaqîf haften geblieben ist, von denen Ibn Qoteiba berichtet: „el-Aḥlâf (*Ἀλαπ.*), d. i. die Verschwornen, sind die Banu-'Auf b. Thaqîf, weil sie und die Gâdhira sich gegen den andern Zweig von Thaqîf, die Banu-Mâlik (*Μαλίχαι*), verschworen hatten" [9].

---

1) *Wüst.* 265. 395.
2) S. *Ritter* Erdk. XII, 154 ff. XIII, 440 ff.
3) *Steinschneider* in Zeitschr. IV, 144 not.
4) *Moś'ûdi* III, 272. Vgl. *Wüstenf.* Hptstr. v. Med. 11.
5) *Beidhâwi* zu Sur. 25, 40. — *Marâṣid* I. 470.
6) *Abulfeda* H. A. ed. Fleischer 115.
7) *Abulfeda* a. a. O. 194: Alii eos pro reliquiis Themuditarum habent.
8) *Wüstenf.* Reg. 451.
9) Bei *Wüstenf.* Reg. 19.

Ob auch die *Δάρραι* zu der eingewanderten Gruppe von süd-arabischen Stämmen oder zu den früher daselbst ansässigen gehören, ist, da einerseits schon Plinius den Namen Darrae nur um weniges südlicher kennt, und andrerseits, sowohl der Stamm Banu-ed-Dâr von Lachm [1] als der Beiname Darra von el-Azd [2], beider ausgewanderter Südaraber, zur Vergleichung einladet, nicht mit Sicherheit zu entscheiden [3].

Hinsichtlich der *Κιναιδοκολπῖται*, die ausser Ptol. auch die Inschrift von Axum [4]) kennt, ist wegen des Anklangs an den Namen der Kinda die Ansicht, zu welcher neuerlich sich auch St. Martin wieder bekannt hat [5]), dass die Kinda schon in so früher Zeit an dieser Küste geherrscht hätten, allerdings nicht ganz verwerflich, da ebendieselben in der Geschichte der codhâ'itischen Wanderung erwähnt werden. Allein andrerseits wird doch derselbe Name unstreitig durch *Χινδηνοί* wiedergegeben [6]), und die Gräcisirung, die im zweiten Theil von *Κιναιδοκολπῖται* zu Tage tritt [7]), wird auch den ersten beeinflusst haben, so dass sprachlich nicht viel dagegen einzuwenden sein wird, wenn man in dem *Κιναιδο-* vielmehr die Benu-Kinâna (Wüst. Gen. Tab. N. 8) erkennt, die nachweislich im Norden Nachbarn der Goheina, dann längs der Küste bis südlich von Mekka Anwohner des Meeres und im Süden Grenznachbarn der Azd waren [8]). Dass sie zu den ältesten Stämmen von Modhar in Mittelarabien gehörten, beweist auch die Erwähnung ihrer Brüder Benu-Asad b. Chozeima als Bewohner des Gebietes um die Berge Agâ und Selma vor der Einwanderung der Taiji [9]).

Ehe wir die Sitze der Modhar-Stämme zu Ptolemäus Zeit aufsuchen, ist noch eines codhâ'itischen Stammes zu gedenken, der nach den arabischen Sagen der erste gewesen ist, der in Syrien ankam und dort ein Reich gründete. Es sind die Benu-Selîh. El-Bekri berichtet [10]): „Als die Codhâ'a sich trennten, zog der Stamm Selîh unter Anführung von el-Hadragân nordwärts, bis er sich in Palästina bei den Benu-Odseina b. es-Sameida' niederliess". Da die ersten Ankömmlinge von Tanûch und Bahrâ den Stamm Selîh bereits in Syrien etablirt fanden [11]), auch die Gleichzeitigkeit

---

1) *Abulfeda* H. A. 191. — *Wüst.* Reg. 441.
2) *Wüst.* Gen. Tab. 10, 10.
3) *Plinius* kann die Wanderung der Azditen nicht kennen, da sie erst später erfolgte.
4) C. Inscript. III, 5127. — Vgl. Steph. Byz. s. v.
5) Journ. Asiat. 1863. Oct. S. 356.
6) *Nonnos* in fragm. H. Gr. IV, 179.
7) Fälschlich findet St. Martin in -κολπῖται den Stamm Kelb!
8) *Wüstenf.* Reg. 268. 187.
9) s. unten.
10) *Wüstenf.* Reg. 405.
11) *Wüstenf.* Reg. 446.

ihrer Anführer Dhaǵam und Lebîd mit dem Odeina-Fürsten Dharib[1] b. Hasan b. Odeina b. el-Sameida b. Hanbar [b. Lawi b. Kaitûr b. Kerker b. Hid von Amâliq] bezeugt, dass die Ankunft der Selîhiden in der Belqa in der 5ten Generation abwärts von Selîh um 180 n. Chr. stattfand[2], und also die früheren Generationen der Selîhi im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung als Vorposten der Codhâ'a-Ansiedelung in den südlichen Theilen des damaligen Nabatäer-Reiches gesessen haben müssen, woraus ich weiter folgere, dass eben diese Selîhiden-Fürsten es waren, welche, wie sie später unter den palmyrenischen Königen „die ersten Staatsämter erhielten", auch die obersten Staatsbeamten (ἐπίτροποι) der Nabatäerfürsten, insbesondere die Statthalter der arabischen Distrikte des Reiches waren, — so bin ich auch sehr geneigt zu glauben, dass der *Σύλλαιος*, der im Feldzuge des Aelius Gallus in dieser Würde erscheint[3], Niemand anders als ein Selîhide gewesen ist[4]. Da sie auch nach ihrem Anführer Dhaǵam (ضجعم) Dhaǵ'amiden genannt werden, so möchte auch in dem Ortsnamen *Ζαγμαίς* in des Ptol. *Ἀραβία ἐρημός* eine ihrer Burgen oder Ansiedelungen zu erkennen sein.

Ist aber einmal die codhâ'itische Wanderung schon in so früher Zeit zu einem Zug nach Norden in die Gränzen des Nabatäerreiches gediehen, so darf schliesslich auch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht des Ptol. *Φαρανῖται* auf der Sinaihalbinsel in Zusammenhang mit den arabischen Sagen von der Wanderung der Benu-Pharan, eines Zweiges von dem codhâ'itischen Stamm Bali, zu bringen sind, von denen es heisst, dass sie erst nach der syrischen Grenze nicht weit von Medina wohnten, nachher nach Mesopotamien zogen, von da aber zurückkehrten und sich bei den Erzgruben im Gebiete Soleim, östlich von Mekka, ansiedelten, wo sie ihren Namen einer Ortschaft Pharan liessen, selbst aber den Beinamen el-Caján „die Schmiede" erhielten[5]. Diese wandernden Bergleute, von denen bei Plin. 37, 40 auch der Edelstein Pharanitis[6] benannt ist, und in deren Genealogie ein قسمل Kasmil[7] sehr an die kabirischen[8] *Κάσμιλοι* erinnert, sind für ein altes semitisches Geschlecht zu halten, das in die arabischen Mythen wohl verfloch-

---

1) Die volle Genealogie bei *Mas'udi* III, 92 und andere Facta (*Langlois* numism. des Arabes 80. 95) gestatten, ihn um 160—200 n. Chr. anzusetzen.
2) El-Bekri b. Wüst. 405. Vgl. *Caussin* Essai II, 180.
3) S. besonders *Ritter* Erdk. XII, 118 f.
4) *Quatremère* vermuthet darin den ähnlich klingenden Namen Çalih; aber ohne eine historische Person aus der altarabischen Geschichte damit identificiren zu können.
5) Wüst. 106. 162. 428.
6) „In contermino Arabiae, gentis nomine".
7) *Wüstenf.* Gen. Tab. 1, 16. Der Name ist unarabisch und ein entschwundener Rest älterer Zeiten.
8) Mnaseas Patr. Frag. 21. Fragm. Hist. Graec. III, 154.

ten ward, nachdem es sich den eingewanderten Stämmen angeschlossen hatte.

Aehnlich verhält es sich mit den 'Amaleqitern, die als 'Amila in die Geschlechtsregister der Araber eingeschwärzt sind [1]), mit den Kēnitern des A. T., die als Benu-l-Ḳain arabisirt sind [2]), den Haguri, *'Αγραῖοι* des Ptol., die als Benu-Ḥaggâr für eine Familie der Udsra in der Nachbarschaft der Ḳainiten gelten [3]), und endlich den Rechabiten des A. T., die Ptolem. als *'Ραα̃βηνοί*, die Araber aber als Benu-Arḥab kennen [4]). Ein hervorstechender Zug in der Sage dieser Geschlechter und gleichsam das Motiv dieser Fortdauer unter arabischer Bevölkerung ist, dass den meisten von ihnen der Betrieb besonderer Gewerbe nachgerühmt wird, die dem Araber der Wüste fremd sein mochten; so den Pharaniten die Schmiedekunst, den Benu-Arḥab die vorzügliche Kameelzucht, den Benu-l-ḳain die Baukunst [5]), el-ḳain bedeutet wörtlich faber; Ḥaggâr = lapidarius; 'Amila = opifex; zu welcher Reihe auch noch die Edûm gehören, die möglicher Weise alte Edumäer waren, von den Arabern aber zu Chaulân gezählt und als die besten Lederbereiter gerühmt werden [6]).

Die Wanderung der sabäischen Völker von Süden nach Norden in einer geschichtlich durchaus nicht so gar dunkeln Zeit hat ja natürlich eine namhafte Bevölkerung in den Distrikten vorfinden müssen, durch welche sie ihren Weg nahm; das lange Verzeichniss arabischer Völker bei Plinius beweist, dass Arabien vor der Einwanderung der Jemeniten sehr reich bevölkert war; die später das mittlere Arabien füllenden Zweige von 'Adnân, die, wie besonders gut von Wüstenfeld durchgeführt worden [7]), überhaupt den Arabern selbst für die jüngste Schicht der Bevölkerung gelten, waren dazumal noch wenig zahlreich, und drängen vielmehr erst den Codhâ'a nach. Das Vorrücken der Codhâ'a und Azd ist aber, weit entfernt, einen Vernichtungskrieg gegen die Ureinwohner zu involviren, vielmehr nur ein mühsames allmäliges Durchschieben durch dieselben, welche nur hie und da vor einzelnen Fehden seitwärts ausweichen. Es ist also nur natürlich, anzunehmen dass, als die neuen Einwanderer, die aus dem Süden eine überlegene Cultur mitbrachten, zur Herrschaft gelangten, die ältere Schicht der Bevölkerung in ihren Stammverband aufgenommen wurde und nicht ausgerottet worden ist, sondern unter ihnen fortgelebt hat, wie wir es z. Th. von den

---

1) *Nöldeke* Amaleq. S. 41 f. Nur umgekehrt!
2) *Nöldeke* ebenda S. 22.
3) *Wüstenf.* Reg. 371.
4) *Wüstenf.* Reg. 85. — Vgl. *Ritter* Erdk. XII, 752 f.
5) *Wetzstein* Reisebericht 132.
6) *Marâç.* II. 272. — Vgl. *Wüstenf.* Reg. 47.
7) *Wüstenf.* Reg. Vorr. VII. VIII.

nichtarabischen Fremdlingen, wie den Juden um Cheibar, den Nabatäern unter den Tajji u. aa. ausdrücklich erfahren. Gegenüber der neuerdings besonders von Nöldeke [1]) vertretenen Doctrin von der Ausrottung der alten arabischen Bevölkerung und ihrem spurlosen Verschwinden halte ich diese Auffassung für das gesammte Verständniss der altarabischen Geschichte für massgebend.

Verschieden von der codhâ'itischen Gruppe ist die azditische, welche später als jene, kurz vor und nach dem Dammbruch, aus Jemen auswanderte, also etwa seit 100 — 150 n. Chr. Nachdem die Codhâ'a einmal den Weg gebahnt, hatte dieser zweite Zug, wie es scheint, einen leichteren Fortgang und holte seine Vorgänger noch ein, bevor sie Syrien erreicht hatten. Daher erscheinen die azditischen Stämme bei Ptolemäus fast eben so weit nach Norden fortgeschritten, wie die codhâ'itischen.

In der Darstellung der azditischen Auswanderung mag als Fingerzeig für die Spaltung des Zuges Mas'udi's Angabe dienen, wonach sie von Marib sich zerstreuten nach Omân, Schanûa, Serât und Syrien [2]).

Ein Theil von Azd und zwar der zuerst auswandernde [3]) zog nach Omân, und ward davon Azd-Omân genannt, wo sie einestheils [4]) an el-Jemâma, die Binnenlandschaft, gränzten, anderntheils nach der Küste zu von Ureinwohnern umgeben waren, zu denen Hamza [5]) die Ġasim zählt, welche noch Jaqut als „amaleqitische" Urbevölkerung des Gestades nennt [6]), wo heutigen Tages dieselben unter dem Namen Ġawâsimi noch hausen [7]). Ptolemäus nennt an dieser Küste die Nareitae, was „Anwohner des Flusses" bedeutet (nämlich des Lar, dessen Mündung in ihrem Gebiete lag), und deren Hauptstadt Regma, die unter dem Namen Rigâm [8]) noch im 7. Jahrhundert als Gränze zwischen Omân und Bahrein genannt wird. Ueber Ptol. *Κοτταβανοί* lässt sich aus arabischen Parallelen etwas Concludentes um so weniger bieten, als sie schon zu den vor der sabäischen Einwanderung dort sesshaften Völkern gehören, wie ihre Erwähnung bei Artemidorus u. aa. beweist.

Was Ptol. *'Ομαγχῖται* anlangt, so zweifle ich nicht, dass dafür *'Ομανεῖται* zu lesen ist, wobei mir die Vermuthung aufstösst, dass Ptol. hier einer lateinischen Quelle gefolgt ist, in der er Omaneltae st. Omaneitae las, da auch das in deren Gebiet fallende Tiagar nur in einem römischen Texte, nicht in griechischer Transcription aus Hagar, welchem das arab. Hagar ent-

1) *Nöldeke*, Amaleq. Götting. 1864.
2) *Mas'udi* III, 149.
3) *Mas'udi* III, 387. — *Abulf.* H. A. 1871.
4) *Wüstenf.* Reg. 93.
5) *Hamza* lat. S. 101.
6) Bei *Nöldeke* S. 39.
7) *Ritter* Erdk. XII, 466.
8) *Tabari* ed. Koseg. 1, 265.

spricht, entstehen konnte [1]. — Die im gleichen Gebiete angesetzte Königstadt *'Ραβανα* leitet ihren Namen wohl vom Stamme Ǵarm b. Rabbân ab, welcher sich nach seiner Trennung von Kalb den el-Azd von Omân angeschlossen hatte [2].

Ein zweiter Zweig der Azditen sind die Azd-Schanûa genannten Nachkommen von Ka'b b. Harith, so zubenannt, weil sie unter sich in Hass und Feindschaft lebten. Als sie beim Durchbruch des Dammes von Marib aus Jemen auszogen, überfielen sie die Chath'am und vertrieben sie aus ihren Wohnplätzen im Gebirge es-Serât, so dass der von ihnen in Besitz genommene Theil desselben Serât-el-Azd heisst [3]. Es-Serât heisst der ganze Rücken des Küstengebirges vom äussersten Jemen (Maâfir) bis nach Syrien, dessen einzelne Theile wieder ihre Sondernamen haben. So hiess der mittlere Theil, bei Taif, Serât-Baǵila von dem Stamme Baǵîla, den Brüdern der Chath'am, welche sich dort in ältester Zeit festgesetzt hatten, nachdem sie einen Stamm der Ureinwohner, die Benu-Thair, daraus vertrieben hatten [4]. Ausser diesen Benu-Thair werden in gleicher Gegend als ein vor den historischen Geschlechtern der Araber in der Umgebung von Taif siedelnder Stamm die Abd-Dhacham erwähnt, die in alten Gedichten viel besungen sein sollen [6], und mit deren Namen es erlaubt sein wird, die Bacaschami [7] des Plin. zusammenzustellen, deren Stadt Riphearma nicht „hordeum", sondern „horreum" [von repha' „recondere fruges" und 'arâma acervus frumenti] bedeutet haben soll. Nach der localen Congruenz halte ich beide, die Benu-Thair, wie die Benu-Abd-Dhacham, für Stämme der Minäer, die, wie ältere, so auch Ptolemäus noch hier nennt. — Von den vielversprengten Baǵîla, deren Zersplitterung mit den sabäischen Wanderungen in Zusammenhang steht, kennt Ptolemäus die *Κανανῖται* d. i. Benu-Katan (9, 14 in Wüst. G. T.). Die Azd-Schanûa könnte man zur Noth in den unmittelbar daneben genannten *Θανουῖται* wiederfinden wollen; allein es spricht dagegen die allzu östliche Lage der *Θανουῖται* des Ptol., die wir daher mit Osiander [8] richtiger schon für Tanuch verwerthet haben. Vielmehr wird Ptol. diesen Zweig von Azd mit unter seinen *Κασσανῖται* befasst haben, am Gestade des rothen Meeres, wie es die Araber thun, wie z. B. Mas'udi meldet [9]: „Die welche mit dem

1) Ortschaft in Bahrein: Radjar Klap. K.
2) *Wüstenf.* Reg. 263.
3) *Wüstenf.* Reg. 100.
4) *Marâçid* II, 20.
5) *Wüstenf.* Reg. 102.
6) *Mas'udi* III, 292 — *Qamus* s. v. دخم
7) Vielleicht auch Sacamam des Geogr. Ravenn. 57 zwischen Negra (Neǵrân) und Cornan (*Κάρνα*), der Hauptstadt der Minäer.
8) *Osiander* in Ztschr. d. DMG. XIX, 254.
9) *Mas'udi* III, 391.

Namen Gassân bezeichnet werden, sind die Aus, Chazrag, Ǵafna, Ka'b [Schanûa], Tanm und Odej [1]) u. aa."

Gassân ist nämlich ein Gesammtname mehrerer azditischer Stämme, deren grösster Theil später nach Syrien kam und dort das gassanidische Reich gründete. Es kann hier auf die geschichtlichen Anfänge der Ǵassanidenherrschaft in Syrien nicht weiter eingegangen werden, über welche die Ansichten noch sehr auseinandergehen. Ich bemerke nur, dass ich im Allgemeinen den Zeitpunkt des Sturzes der Arsaciden und des Anfanges der Sassanidenherrschaft in Persien für den halte, wo auf der einen Seite das Grenzreich der Lachmiden in Hira, auf der andern das der Ǵassaniden in Ostsyrien politische Bedeutung erlangten. Wenn daher Ptol. die *Κασσανῖται* (Ǵassan) auch weiter im Süden, in der Nachbarschaft der Elisari ansetzt, so stimmen dazu die arabischen Nachrichten ohne geographische Widersprüche.

Das Gebiet seiner *Κασσανῖται* reicht im Norden bis fast auf die Breite von *Μακοράβα* (Mekka) und ihr dortiges *Βασίλειον Βαδεώ* halte ich daher ohne Bedenken für arabisches Baidhâû, einen Ort, den Kiepert's neueste Karte als Bêdhâ im SW. von Mekka verzeichnet hat, und der unter der grossen Reihe gleichnamiger Orte, die „Weissenburg" oder „Weissenstein" bedeuten, aller Wahrscheinlichkeit nach für das Baidhâ gehalten werden muss, wo im Anfang des vierten Jahrhunderts eine Schlacht zwischen den Kalb (s. oben) und den Himjar geschlagen wurde [2]). Zu Ptolemäus Zeiten konnten sehr wohl bis hierher die Zweige der Ǵassan vorgedrungen sein, welche in der Richtung von Medina vordrangen, wo „(in Cheibar, Jatrib und andern Theilen von Hiǵâz) die Amaleqiter ihre Wohnsitze hatten, bis die Aus und Chazraǵ (s. oben), die durch die Ueberschwemmung des Dammbruches aus Jemen getrieben waren, in ihr Gebiet einfielen" [4]). Diese Amaleqiter, über deren historische Existenz in neuerer Zeit viel gestritten wird [5]), sehe ich als ein wirklich unter diesem Namen beglaubigtes Volk an, da ihrer auch Plinius schon gedenkt, indem nach dem ganz klaren Zusammenhange dort statt: „oppidum XIV. mil. p. Marippa Palmalacum, et ipsum non spernendum; item Carnon", verglichen mit Ptolem.: *Λάθριππα-Κάρνα*, zumal an Mariaba nicht gedacht werden kann und eine Stadt von so grossem Umfange wie Plinius angibt, in der ganzen Umgegend nur Jatrippa sein kann, — gewiss Iatrippa Alamalacum, d. i. Jatrib der Amaleqiter,

---

1) So ist statt 'Adi zu lesen.

2) *Jaqut*, Moschtarik s. v. — *Marâçid* 1, 189 ff. — Das o am Namensschluss entspricht der arabischen Endung des Nominativ u.

3) *Reiske* prim. lin. hist. Arab. S. 180. — *Marâç.* 1, 190.

4) *Abulfeda* H. A. p. 179.

5) Namentl. *Nöldeke*, Amaleq. 37, der mit all dem Fabelhaften, was sich an diesen Namen gehängt hat, auch den einfachen historischen Kern über Bord werfen zu können glaubt; allzu scharf macht schartig!

herzustellen ist. Hiernach ist es auch eine ganz unfruchtbare Hyperkritik, wenn man die Namen der einzelnen amaleqitischen Stämme in Jatrib, die Jaqut erhalten hat: Benu-Hiff und Sa'd b. Hizzan, Benu-Matrawil, Benu-Tadil b. Râhil, für geradezu erfunden erklärt [1]. Einen Stamm der Benu-Kerker in vorarabischer Zeit lassen die arabischen Sagen [2]) um Mekka wohnen, nach einigen waren sie Amaleqiter, nach andern Ġorhomiten. Die Ġorhomiten kennt Ptolemäus nicht; wohl aber scheint Steph. Byzant. [3]) nach Glaukus oder Uranius sie unter dem Namen *Γοραμηνοί* zu erwähnen. Nach Dozy's Untersuchungen [4]) ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie z. Th. jüdischen Ursprungs waren; aber seine Etymologie des Namens v. Gerim = *Γειώραι* ist sprachlich nicht zulässig.

Im Süden schieben sich die Kassanitae des Ptolemäus zwischen die Elisari und Akchitae hinein, wozu als Erläuterung Mas'udi's [5]) Notiz hergesetzt zu werden verdient: „Amr und die Benu Mâzin [b. el-Azd] zogen — während einzelne Familien von el-Azd [auf dem Weg von Neğrân] zwischen es-Serât und Mekka zurückblieben — weiter [süd-westlich] und liessen sich zwischen den Gebieten der El-Asch'ari und 'Akk nieder bei einem Wasser Namens Ġassân, zwischen zwei Thälern Zebid und Rem'a. Diese zwei Thäler laufen von einem Plateau aus, das Sâid-el-Ḥaihek (?) heisst, und von den Bergen, die sich bei Zebid und Rem'a erheben. Hier machten sie Halt beim Wasser Ġassan und wurden davon Ġassân zubenannt“ [6]). „Später entspann sich ein Krieg zwischen Ġassân und 'Akk, wegen der Güte der Milch ihrer Heerden, in Folge dessen die Ġassân den oberen, und die 'Akk den untern Theil des Thales in Besitz nahmen.“ Einer ihrer dortigen Könige wird in der Sage von Sahhâl es-Çadif erwähnt [7]), die nach einer Genealogie um 220 n. Chr., nach einer andern jedoch schon um die Zeit des Dammbruches spielt.

Zwischen den übrigen Stämmen von el-Azd, die nach Norden zogen, trat eine neue Spaltung in der Nähe von Mekka ein. „Es waren die Nachkommen von Loheij und Afça (letztere des Ptol. *'Απαταῖοι*), die sich in der Gegend von Batn-Marr-ed-Dhachran, 16 Meilen von Mekka auf dem Wege nach Medina [8]) von den übrigen trennten, und daher den Namen Choza'a („Trennung“) erhielten. Sie wendeten sich nach Mekka zu, während die übrigen

1) *Jaqut* bei Nöldeke S. 39.
2) *Mas'udi* III, 92. 95.
3) *Steph. Byz.* ed. Mein. 211.
4) Die Israeliten in Mekka S. 95 ff.
5) *Mas'udi* III, 390. 396.
6) Nach andern hatten sie den Namen von einem Wasser bei Marib *Wüstenf.* Reg. 291 oder in Syrien *Hamza* Isf. 91.
7) *Wüstenf.* Reg. 143.
8) *Wüstenf.* Hauptstr. v. Medina S. 16. 22. 38.

nach Syrien zogen" [1]. In Mekka begegneten sie noch Stämmen von Mozar (adnanischer Abkunft), welche kurz zuvor in einer Fehde mit ihren älteren Vettern von Ijad diese besiegt und in der Richtung nach Iraq vertrieben hatten [2]. Die Ijaditen schlossen sich theilweise an die Tanuch (*Θανουῖται*) an [3] und rückten mit diesen nach verschiedenen Kreuz- und Querzügen [4] nach Mesopotamien. Die Nachkommen von Mozar (Modhar), deren Gebiet sich in dieser Zeit wie ein Gürtel ostwärts von Mekka nach Bahrein zu quer durch Arabien zieht, sind durch die sabäische Wanderung nicht mit fortgeschoben worden, sondern dieselbe zwängt sich gleichsam durch sie hindurch und gabelt sich, um ihre festesten Niederlassungen zu umgehen. An der Küste begegneten wir ihnen schon oben bei Kinâna (*Κιναιδοκολπῖται*). Zu Modhar rechnen sicher auch die *Μανῖται*, wobei nur zweifelhaft sein kann, ob es die Benu Ma'n sind, welche (Wüst. G. 9) von Keis abstammen sollen, oder vielmehr ein Zweig von Rebî'a, unter dessen Nachkommen ein Ma'n b. Aklub (A, 6) und ein Ma'n'a b. Aus (A, 9) aufgeführt werden. Für letztere Annahme spricht nicht nur, dass die Rebî'a in eben der Gegend als feindliche Nachbarn der Codhâ'a auftreten [5], sondern auch dass die B. Ma'n von Keis bekannter sind unter dem Namen Bâhila [6], unter welchem auch Ptolemäus sie gekannt hat, wenn anders meine Vermuthung, dass jene *Βλιουλαῖοι* in *Βαιουλαῖοι* zu wandeln ist, Stich hält. Ihre Wohnsitze südlich von den *Μάριϑα*-Bergen, d. h. dem 'Aridh-Gebirge (*Ἀλάριϑα?*) von Jemâme sind noch bis ins 4te und 5te Jahrhundert nachweisbar; und ebenda kennen auch die Araber den Zweig Kuteiba von Bahila [7], welcher wohl mit Ptol. *Κυϑηβανῖται* identisch ist [8]. — In die Regio smyrnophoros setzt Uranius die *Ἀβασηνοί* [9]; auch sie sind Modhariten, nämlich die Benu-'Abs, ein Zweig von Gatafan, einem der keisischen Stämme. — Modhariten sind auch die Benu-Tamîm, deren Stammvater nach den arabischen Genealogien um 100 n. Chr. gestorben wäre und in Marrân begraben liegen soll [10], wonach also die Tamimiten schon in so früher Zeit den nordöstlichen Theil der Halbinsel nach dem persischen Meerbusen zu inne gehabt hätten, wo Ptol. ebendieselben

---

1) *Wüstenf.* Reg. 136. — Vgl. *Mas'udi* III, 388.
2) *Mas'udi* III, 102. 113.
3) *Tabari*, Ann. türk. Uebers. III, 22.
4) *Wüstenf.* Reg. 241.
5) S. oben.
6) *Wüstenf.* Reg. 104.
7) *Wüstenf.* Gen. Tab. G, 11. — Reg. 145.
8) Ob auch die *Μαλαγγῖται* Ptol. = Milkân (J, 10 Wüst.) von Abdmenât sind, ist zweifelhaft.
9) Uranius fr. 12.
10) Wüst. Reg. 442.

vielleicht unter den vier Namen *Θαῖμοι*, *Ἰολισῖται*, *Ἀσταπηνοί* *Λαικηνοί* begreift. *Θαῖμοι* würde dann = *Θαμῖμοι* sein; doch waren vielleicht auch die B.-Taim, d. i. Taimallah b. Asad von den Tenuch schon so weit von Bahrein her vorgeschoben [1]. Für *Ἰολισῖται* ziehe ich die Benu-Oleiç heran, welche von Dhamdham stammen sollten, da ein Dhamdham, dessen Mutter eine Dämonin gewesen sein soll, im Stamme Tamim (K, 15) steht [2]. Zu *Ἀσταπηνοί* will ich (nicht ohne chronologische Bedenken) an den alten Recken el-Azbaţ erinnern, „der ein berühmter Stammhäuptling von Tamim war, und als er von den Benu-Taim gegen die Himjariten zu Hülfe gerufen ward, ein Heer unter den Tamimiten sammelte, nach Çan'a zog und die gefangenen Taim befreite" [3]. Wenn diese Erzählung einer so frühen Zeit angehört, dass Ptolemäus sie hat kennen können, so möchte *Ἀσταπηνοί* oder richtiger *Ἀσπατηνοί* die Leute jenes Azbaţ bezeichnen, da manche der Stammnamen auch des Ptol. sichtlich nur von den zeitweiligen Häuptlingen entlehnt sind [4]. Und da desselbigen Azbaţ Sohn in den Genealogien den Namen Laj führt [5], so stelle ich zu ihm in Ermangelung etwas Sichreren die *Λαικηνοί* am Zames-Gebirge. Bleibt hier auch manches Einzelne zweifelhaft, so ist doch so viel mit Sicherheit ersichtlich, dass der Zames das Gebirge ist, welches die älteren Araber Ġabala [6]) nennen und das als Hauptscheide zwischen den Stämmen Tamim und 'Amir von Hawazin während mehrerer Jahrhunderte eine wichtige ethnographische Grenze gebildet hat, und noch heute bildet. An seinem Ostrande, im Kessel seiner Vorberge, ist von jeher eine Haupt- und Königsstadt des östlichen Arabiens gelegen gewesen. Ptolemäus nennt sie *Ἄλατα*, lautlich entsprechend 'Alât in el-Jemâme [7]; später lag ebenda die Hauptresidenz der Kinda-Fürsten Dharijje, die neuerdings wieder als Capitale der Wahhabiten ihre geschichtliche und politische Bedeutung aufgefrischt hat.

Diese Völkerscheide tritt als solche auch in dem Zuge der sabäischen Stämme nach Norden hervor und ist gleichsam der Damm, an welchem sich die Strömungen brechen. Wir hatten oben die Azditen verlassen, als sie in der Nähe von Mekka sich von den Codhâ'a getrennt hatten, um nach Syrien zu ziehen. Der Weg dahin auf der gewöhnlichen Heerstrasse der Völker, der Hadj-Strasse des Islam, war ihnen durch die voraufgezogenen Codhâ'a-Stämme gesperrt.

---

1) *Tabari* a. a. O.

2) *Kamûs* s. v. — *Wüstenf.* Reg. 153.

3) *Wüstenf.* Reg. 44.

4) Vgl. oben *Δαρρηνοί* von Thaur; *Μαρῖται* von Ma'ân.

5) *Wüstenf.* Gen. Tab. L, 16.

6) S. namentlich el-Bekrî in Reiske pr. lin. 217. Auf Kiepert's Karte Ġebel-Tawaik.

7) *Marâç.* II, 273; wo auch zwei andere Orte gleiches Namens aufgeführt werden, die den beiden andern *Ἄλατα* des Ptol. V, 19, 5. 7 entsprechen.

Nach Ptolemäus wären sie sonach ostwärts bis an das Zames-Gebirge vorgerückt — augenscheinliche um die Codhâ'a zu umgehen —; denn die *Μασαμανεῖς Οὐδηνοί* um Zames verrathen sich unverkennbar als Benu-Mâ-es-Samâ, und Udeij, von denen jene von jenem „azditischen Manne Amir, dem Vater des Amr, der aus Jemen auszog" [1]), abstammten und das königliche Geschlecht der syrischen Azditen waren [2]), diese aber in der azditischen Wanderung auch von den Arabern als ein Theil jener Gassan genannt werden [3]), die später nach Syrien kamen.

In der Gegend des Zames-Gebirges war es hiernach auch, wo schliesslich die Fusion der azditischen und codhâ'itischen Stämme zu Stande kam; und von wo aus sie dann vereint den Zug nach den, damals noch von Nabatäern beherrschten unteren Euphratgegenden unternahmen. Denn wie viel auch die arabischen Nachrichten unklares über die ersten Niederlassungen der Jemeniten im späteren Hira enthalten, so stimmen sie doch alle darin überein, dass die Führer theils Codhâ'iten, theils Azditen waren [4]), und ihren Weg über Bahrein genommen hatten.

Nordwärts von der Gruppe um das Zames-Gebirge fesseln unsere Aufmerksamkeit noch zwei Namen: *Θαδῖται* und *Σαραχηνοί*, wie Ptol., *Ταηνοί* und *Σαρακηνοί*, wie Uranius [5]) sie schreibt. Auch über diese erfahren wir aus arabischen Quellen genug, um sie mit arabischen Stämmen der historischen Zeit zusammenstellen zu dürfen. Die *Ταηνοί* und folglich auch die *Θαδῖται* (ob *Θααῖται*?) sind die Tajji, ein sabäischer Stamm, „der ursprünglich in Jemen die Niederlassungen von Gauf-el-Chonaqa, Tarih und Sagga [6]) bewohnte; als aber die Stämme von Azd in Folge der grossen Ueberschwemmung auswanderten, beschlossen sie ebenfalls, ihre Wohnsitze zu verlassen. Einer Kameelspur folgend kamen sie zu den Bergen Agâ und Selma und setzten sich in den Besitz dieses Distriktes, indem sie daraus die Asad b. Chozeima (Modariten) vertrieben" [7]). Dort wird ein Ort erwähnt, mit Namen Scharq, der nach einigen zu den Bergen der Tajji, nach andern zu dem Gebiet der Asad, ihrer Nachbarn, gehörte [8]). Von diesem ist, wie ich glaube, die Benennung *Σαραχηνοί* abzuleiten, über die so viel conjecturirt

1) *Ibn Coteiba* b. Reiske pr. lin. 48. Er hatte den Beinamen Mâ-es-Samâ „Himmelswasser" wegen seiner Freigebigkeit.

2) *Hamdsa* ed. Freyt. 137. — Aus Vergleichung mit Schol. ebend. 232 ist vielleicht zu folgern, dass B.-Mâ-es-Samâ auch ein codhâ'itisches Geschlecht hiess.

3) *Mas'udi* III, 391, wo irrig Adi st. Udeij. Vgl. *Wüst.* G. Tab. 12, 19.

4) S. namentl. *Tabari* a. a. O. — *Mas'udi* 215 u. 389. — *Hamza* ed. Gottw. 78.

5) Ur. frag. 11. — Die Lesart *Οὐδῖται* bei Ptol. ist zu verwerfen.

6) Nach Bakri in den Noten zu Marâç. II, 90. 205 lagen diese Oertlichkeiten im späteren Gebiete der Hamdân.

7) Wüst. Reg. 431.

8) *Marâç.* II, 104.

worden ist [1]; also dass er ursprünglich ein Localname dieser den Tajji benachbarten Asad gewesen wäre.

Im wüsten Arabien, in Hauran und Syrien nennt Ptolemäus nicht einen einzigen Stammnamen, der sich in den Nachrichten der Araber über ihre alten Stämme wiederfände. Es ist daraus zu folgern, dass damals dies nördliche Gebiet noch von der Einwanderung aus Süden unberührt war und ebenso, dass auch die ismaelitischen oder adnanischen Araber hier keinen Sitz hatten. Da es nun aber andrerseits fest steht, dass ein grosser Theil namentlich Ostsyriens auch vor der Ausbreitung der den spätern Arabern vorzugsweise bekannten und in ihrer Geschichte aufgenommenen beiden Hauptzweige von Arabern bevölkert war, wie namentlich die Eigennamen in den ältesten hauranischen, griechischen und den sinaitischen Inschriften [2] beweisen, auch die unverfängliche Bezeichnung dortiger Stämme als arabischer bei biblischen und Profanschriftstellern voraussetzt [3], so folgt daraus, dass auch in ethnographischer Hinsicht, trotz aller Resultate der vorstehenden Untersuchung, die Vorzeit Arabiens noch eine unerforschte Schicht von Völkern birgt, für deren Erkenntniss nicht arabische Quellen, mit Ausnahme vielleicht des Nachweises von Ortschaften, die aus alter Zeit fortbestanden und ihren Namen bewahrten, sondern zunächst nur fremde Nachrichten ausgebeutet werden können. Es geht dies über den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung hinaus, welcher hauptsächlich der Vereinbarung einheimischer Sagen und Ueberlieferungen mit den Nachrichten des Ptolemäus galt.

Auf der anliegenden Kartenskizze habe ich einerseits die Vorstellung zur Anschauung gebracht, welche Ptolemäus sich von Arabien und der Lage der einzelnen Stammgebiete gemacht hat, andrerseits versucht, die wirklichen ethnographischen Verhältnisse der Halbinsel zu seiner Zeit nach den einheimischen Nachrichten darzustellen.

Die entsprechenden Gruppen von Stämmen sind auf beiden durch die gleichen Farben hervorgehoben: 1) die Reste von arabischer oder fremder Bevölkerung der Vorzeit; 2) die in Jemen und Hadhramaut zurückgebliebenen sabäischen Stämme; 3) die in die Wanderung nach Norden einbegriffenen; 4) die 'adnânischen Geschlechter.

Es ist damit eine derjenigen Perioden in der Entwickelung des arabischen Völkerlebens dargestellt, welche die Grundlage für die ganzen folgenden Jahrhunderte gebildet hat.

---

1) *Nöldeke*, Amalek. 5.

2) *Wetzstein* Inschr. aus dem Hauran. — Meine Abhandlungen in Ztschr. d. DMG. XV, 437 ff. XVI, 331 ff.

3) Bücher der Chronik, Herodot, Makkabäer, Strabo, Plinius u. aa.

Bemerkungen über bis jetzt bekannte aramäische Inschriften.

Von

Dr. A. Merx.

Ehe die Abhandlung von Levy in Bd. 18 der Zeitschrift in meine Hand kam, hatte ich mich mit der Entzifferung der palmyrenischen Inschriften beschäftigt — Entzifferung konnte man es angesichts der Eichhornschen Lesungeheuer wohl noch nennen, — und so war es kein angenehmes Gefühl, als ich mir nach Durchsicht jener Arbeit, mit der ich in vielen wesentlichen Punkten selbständig zusammengetroffen war, sagen musste, oleum et operam perdidi. Einzelnes ist indessen, wie der Verfasser selbst sich darüber auch keineswegs täuscht, noch immer nicht sicher, und so mag es gestattet sein, eine Anzahl von dunkeln Stellen der Palmyrenen unter Beibehaltung der von Levy angenommenen Reihenfolge zu beleuchten.

Nro I. Z. 4 liest Levy חירא nobilis, was beanstandet werden kann. Ich weiss zwar nichts an die Stelle des ח zu setzen, aber in Nro I—III, welche ganz gleiche Schriftzüge aufweisen, findet sich kein ח mit so scharfen Winkeln unten; namentlich nach links ist das ח stets geschweift und nicht eckig, noch weniger hat ח nach rechts einen Winkel ⅃L. Da aber dennoch, wie sich bei Nr. 10 zeigen wird, hier ein ח zu lesen ist, tröste ich mich mit dem Glauben, dass die Copie nicht ganz treu ist. Dagegen gibt der Text zu zwei sprachlichen Bemerkungen Veranlassung. Hoffmann Gramm. S. 112 führt den Streit über die alte Aussprache des ܦ an, von dem einige meinten, es nehme nie Qušåy an, während es im östlichen Neusyrisch fast durchgängig hart ist; unsre Inschrift beweist die doppelte Aussprache in *Ἀλαφωνας* und *Ἀχοπαον* = ܥܟܘܦܐ und ܐܠܦܘܢ. Bemerkenswerth ist ferner die Wiedergabe des ܘ in beiden Namen durch *ο* und *ω*; das Schriftsyrische der Maroniten (wohl aber das der Nestorianer) kennt diese Verwendung des ܘ nicht, wie es überhaupt kein diphthongisches ô, sondern nur getrübtes â kennt. Um so häufiger zeigt dagegen die nicht in die grammatische Punktation eingefangene Volkssprache, wie man aus dem

Neusyrischen schliessen muss, das ô und zwar sowohl aus u entwickelt im Suffixum ܟܘܢ = כון als durch Diphthongescirung entstanden, ܓܘܪܐ = gôrâ, ܓܘܙܐ gozâ Wallnuss (Stoddard), wie denn auch Bar Ali die 'Af'elformen der Verba primae ܐ und ܝ bald mit Zeqâfâ schreibt, ܐܘܣܦ · ܐܘܒܠ, ܐܘܟܠ = أَثْقَلَ بَارًا etc. bald mit Petâh'â z. B. ܐܘܩܕ, jedoch weit seltner, jedenfalls aber nach der seiner Zeit üblichen Sprechweise. So schreibt er auch ܟܘ und nicht ܟܘ. Dieser O-Laut ist nach unsrer Inschrift also alt und, wie aus dem geschriebnen ܘ zu ersehen ist, diphthongesciertes au oder gestumpftes u.

Endlich ist die syntactische Bedeutung des stat. abs. in ܥܩܘܦܪ bemerkenswerth; es zeigt sich hier, wenn das Wort Gentilicium ist, wie kaum zu bezweifeln, die Bedeutung des absolutus als des eigentlichen status indeterminatus, und es ist zu übersetzen ein 'Aqoφ'äer, nicht der 'Aqoφ'äer, wofür ܥܩܘܦܪܝܐ stehen würde. Levy's Uebersetzung „der edle Acopäer" ist daher sprachlich unmöglich, da entweder beide oder keins der Wörter im absolutus stehn müsste. Wenn man חירא liest, kann es nur Apposition zu ܐܥܠܡ sein, und es ist zu übersetzen: 'Alaφonâ Sohn des 'A'allam des Edeln, eines 'Aqoφ'äers, doch werden wir unten finden, dass חירא gelesen werden muss.

In Nr. II ist die Lesung unanfechtbar, dagegen hat sich der Steinmetz ausser dem schon bemerkten Fehler ܐܣܘܣܝ für ܐܣܘܣ noch einen andern zu Schulden kommen lassen; für ܐܣܘܣ ܒܢܐ muss jedenfalls ܢܛܒ gelesen werden wie III, 8. Was den Namen ܡܪܝܘܢ betrifft, so muss er für aramäisch angesehen werden. Von Levy ist auf den Gottesnamen ܡܪܝ Ass. B. O. I, 327 verwiesen, und von diesem Worte ist ܡܪܝܘܢ regelrechtes Diminutiv. Was aber Assemani's Uebersetzung der Worte ܡܪܝ ܕܟܠܒܘܢ durch Dominus meus betrifft, die auch Chwolson beibehalten hat, so scheint sie mir nicht richtig; das ܝ ist nicht Suffix, sondern gehört zum Stamme, wie ܡܪܝܐ beweist, ܡܪܝ ܕܟܠܒܘܢ ist also der Hundeherr. In ܡܪܝ als stat. abs. aber ist eine später ausser Gebrauch gekommene Form erhalten, während der übliche constructus ܡܪܐ

z. B. ܡܪܐ ܡܕܝܢܬܐ dominus urbium, ܡܪܐ ܟܠ dominus universi, auf die Combination mit ܡܪܝ führt. Dass aber endlich das Diminutiv eines Götternamens ein passender Name für seinen Verehrer ist, wird Niemand bezweifeln. Den Hundeherrn selbst halte ich für Orion, den Jäger.

In Nr. III wird durch Beers Verweisung auf לָאֵל Num. 3, 24 der auffallende Eigenname ܠܫܡܫ nicht erläutert, da dieses Wort obwohl in *Δαήλ* aus *Λαήλ* der LXX anerkannt, in der Pešiṭ*θ*a durch ܠܫܡܫ wiedergegeben, also nicht so im Hebräischen gelesen ist. Um so richtiger ist aber die Vergleichung von ܠܫܪܘ = אליצור mit abgeworfnem א. So steht ܠܫܡܫ auf gleicher Stufe mit Bildungen wie אֱלִיָּהוּ, אֵלִיָּה, d. h. Jahve ist Gott, ܝܪܚܒܘܠ d. h. ܝܪܚܐ der Monat ist Bel, בַּלְדָן = Adon ist Bel. Den Namen in Z. 4 liest Beer ܡܪܩܒܘܠ, wobei sich aber keine passende Erklärung finden lässt, daher nehme man ܡܕܥܒܘܠ an, und vergleiche יְדִיעֲאֵל 1 Chron. 7, 6. In der schwierigen Stelle ܕܝ ܡܢ ܣܡܘ ܒܢܝܢ ܡܢܝܪܬ ist es doch wohl gerathen bei Beers Annahme zu bleiben, dass sie die Heimath des Malku enthalte, wiewohl es für jetzt unentschieden ist ob ܒ oder ܢ punctirt werden muss. Der Vorschlag Levy's די מ[נו] סמ(ו) רבני מנרת scheidert daran, dass für das ד in פחד = פֶּחָה kein Raum auf dem Stein ist, dass sich ein altpersischer פֶּחָה in römischer Zeit neben einem *ἐπίτροπος*, *στρατηγός*, ducenarius u. s. w. wunderlich ausnimmt, und endlich dass bei dieser Lesung die Relativpartikel in רבני einfach ד wäre, während sie sonst in diesen Inschriften די durchgängig geschrieben wird. Religionsgeschichtlich ist Z. 2 ܩܪܒܘ bemerkenswerth als Beleg, dass im aramäischen Kult der gleiche Ausdruck für weihen, opfern üblich war wie im Jahvekulte הקריב.

In Nr. IV haben wir die bedeutendste aber auch schwierigste Inschrift, in der zuerst das Wort ܡܫܡܫܢܘܬܐ Z. 2 zu einer Bemerkung Veranlassung gibt. Dies Wort, dem griechischen *ἐπιδημία* entsprechend, wollte Eichhorn und Levy mit ihm in ܡܫܡܫܢܘܬܐ verbessern, was nur als abstractum vom 'Af'el absteigend genommen werden kann = die mitgebrachte Gesellschaft, wie Castellus versteht, der es durch coetus 3 Esr. 5, 73 übersetzt. Richtiger ist es dann durch ductores, adducentes, adductio übersetzt. Sonst heisst es noch compilatio, das Zusammenbringen, in der Verbindung ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܪܐ

Compilation der Zeiten, und ܡܟܢܫܘܬܐ ܕܟܬܒ̈ܐ ܕܙܒ̈ܢܐ ܗܘܐ Compilation alter Chroniken Ass. B. O. II, 312. Begreiflicher Weise kann aber adductio nur schwer dem *ἐπιδημία* entsprechen, und vor allen Dingen bietet der gerade hier sehr deutliche Stein nicht ܡܟܢܫܘܬܐ, sondern ܡܟܢܝܘܬܐ. Bleiben wir daher bei der richtigen Lesart des Textes stehn, und sehen wir zu, was sich nach den Gesetzen der syrischen Etymologie damit anfangen lässt.

Das Syrische kennt eine Form ܡܦܩܠܬܐ, entsprechend dem arabischen مَفْعَلَة z. B. مَكْحَلَة Schminktöpfchen; syrische Formen dieser Art sind ܡܢܩܒܬܐ ܡܢܩܒܬܐ von נקב durchbohren, das Haarsieb, ܡܫܡܫܠܬܐ = المِصْفَاة, المِنْخَل (Bar Ali), das Ausgleiten, das Hinfallen, ܡܓܘܪܬܐ, der Schlupfwinkel u. a. m. Von einer Wurzel tertiae Jod wie أتى kann mit dieser Bildung nur eine Form ܡܐܬܝܘܬܐ entstehen, die wie ܡܫܩܠܬܐ als nom. actionis heissen muss die Ankunft, weiter die Anwesenheit, die also dem *ἐπιδημία* vollständig entspricht. Das Schriftsyrische nun hat regelmässig in Nominalbildungen den dritten Radical Jod unterdrückt, wenn er unmittelbar auf einen Vocal, ausgenommen â, folgte, und ihn nur da erhalten, wo er an einem vorangehenden Consonanten seine Stütze fand. Während es daher in der Form ܥܒܝܐ, ܥܒܝܐ = ظَبْي, ܦܪܝܐ = ثَدْي heisst: ܐܪܝܐ, ܩܢܝܐ, ܩܫܝܐ, heisst es nach der Form ܩܛܠܬܐ Plural ܩܛ̈ܠܬܐ stets ܒܪܝܬܐ beriθâ Plur. ܒܪ̈ܝܬܐ, nach der Form ܡܩܛܠܬܐ stets ܡܕܝܢܬܐ statt ܡܕܝܢܝܬܐ, ܡܫܝܢܬܐ statt ܡܫܝܢܝܬܐ, ܡܪܘܬܐ statt ܡܪܘܝܬܐ und ebenso nach der Form ܡܩܛܠܬܐ = مَفْعَلَة nur ܡܢܬܐ pars statt ܡܢܝܬܐ. Da diese Unterdrückung des ܝ nicht nur da statt findet, wo ein i vorangeht, sondern auch bei concurrierenden ŭ und â, so genügt die alte Categorie des Quiescierens nicht, sondern man muss von einer wirklichen Unterdrückung reden. Dass hier wirklich der beschriebene Process eingetreten ist, zeigen die stat. abs. singularis ܡܪܘ und ܡܫܡܘ (nicht ܡܫܡܐ wie die Grammatiken schreiben), wo für das ܝ ein ܘ eingetreten ist, mit Aufgabe des kurzen ă, die auch sonst eintritt, wenn keine Doppelconsonanz folgt, wie in ܡܫܡܫܠܬܐ plur. ܡܫ̈ܡܫܠܬܐ, ܬܫܡܫܬܐ plur. ܬܫ̈ܡܫܬܐ, und mit

Annahme des gewöhnlichen a, das in vocallos gewordene und wieder vocalbedürftige Silben tritt. Letzteres historisch richtig aufgefasst ist freilich so auszudrücken: Die Vocale der Urform, in diesem Falle ܡܰܥܳܕܳ, die im Aramäischen von vier Vocalen auf drei reduciert wird, schwinden oder treten hervor, je nachdem sie vor eine Doppelconsonanz zu stehen kommen oder nicht; daher heisst es ܡܰܥܒܕܘܬܐ, wo die Doppelconsonanz das a schützt, ebenso in ܡܰܥܒܕܢܘܬܐ, dagegen im Plural ܡܰܥܒܕܳܢܘܳܬܐ, wo die Doppelconsonanz das ā gehalten hat. So scheint es denn, als ob diese Formen im Plural in die Analogie der Abstracta auf ܘܬܐ übergetreten wären, was sie in der That nicht sind, da das ܘ aus ursprünglichem ܝ entstanden ist, wie ebenso in ܡܢܝܬܐ für mänâjatâ plur. ܡܢܘܳܬܐ für manâjâtâ, wobei nach Umsetzung des ܝ in ܘ, das voranfgehende â gekürzt ist.

Wir erkennen somach in ܡܥܒܕܢܘܬܐ einen Archaismus, den wir aus den vorhandenen syrischen Formen als historisch nothwendig erschlossen, und den die Inschrift paläographisch belegt. Es erübrigt daher nur noch das ܝ der ersten Silbe, da nach modernerer Orthographie ܡܰܥܒܕܳܢܘܬܐ erwartet wird. Das Jod scheint mir nun in der That nichts zu sein als Vocalbuchstab, der für das etymologisch erforderte ܐ mit e-Vocal gleich zur Markierung der Aussprache gesetzt ist. Ich lese und punktiere daher ܒܡܥܝܕܢܘܬܐ = *ἐν ἐπιδημίᾳ*.

Von hier ab bis zum Worte ܫܡܫ Z. 3 ist die Erklärung sicher; um so unsicherer wird sie in den folgenden zwei Wörtern, die Levy liest: (אתן) יאחתן פריא, wobei er für פריא an שַׂר denkt und einen Amtsnamen darin vermuthet, für יאחתן aber keinen Rath weiss.

Um für die Erklärung eine Grundlage zu gewinnen, mache ich zunächst darauf aufmerksam, dass Z. 4 hinter den Worten ܡܪܝܫܡܫܘܗܝ ܘܫܡܫܐ dieselben Zeichen aber mit ܘ angeschlossen wieder vorkommen, und dass ohne Zweifel das griechische *ὑπηρετήσαντα* durch das Verbum ܫܡܫ ausgedrückt ist. Halten wir nun gegen diese zu vermuthende Wiederholung desselben Wortes den griechischen Text *ὑπηρετήσαντα παρουσίᾳ διηνεκεῖ Ῥουτιλίου Κρισπείνου τοῦ ἡγησαμένου καὶ ταῖς ἐπιδημησάσαις οὐηξιλλατίωσιν*, so zeigt er, dass sich die Dienste, *ὑπηρετία*, des Julius Aurelius Zabdila, dem die Inschrift gilt, auf zweierlei bezogen haben, auf den Crispinus und auf die anwesenden vexillarii. Sehen wir nach dieser vorläufigen Festsetzung den palmyrenischen

Text an, so folgen auf ܫܡܫ Z. 3 vier Buchstaben, deren letzter ܐ ist, auf ܘ ܗܝܓܡܘܢܘܬܐ Z. 4 dieselben vier Zeichen. In Z. 5 folgen dann sicher lesbar ܘܐܬܢܟ, und der letzte Consonant sieht einem ܦ wie das in ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ Z. 3 sehr ähnlich. Ich lese daher die letzten 5 Buchstaben von Z. 3 ܘܐܬܢܟ und ergänze ein ܦ, also ܘܐܬܢܟܦ et veritus est, so dass wir zunächst erhalten ܘܐܬܢܟܦ .... ܫܡܫ, er diente .... und zeigte sich ehrerbietig, was ein *ἓν διὰ δυοῖν* für *ὑπηρετεῖν* ausmacht. Von ܫܡܫ hängt dann der Accus. ܩܘܣܛܝܢܘܣ Z. 4 ab, wie dies Wort auch sonst den Accusativ und nicht blos ܠ nach sich hat. Die fraglichen vier Zeichen in Z. 3 u. 4 lese ich nun so: ܪܝܐ und erkläre es nach رَايَة plur. رَايَات, wofür die Lexica dasselbe vexillum bieten, das wir in unserer Inschrift schmerzlich vermisst haben. Die Form رَايَة muss syrisch ܪܝܬܐ werden, wovon ܪܝܐ regelrechter status abs. ist. Gegenüber dem *ἐπιθυμία* läge es auch nahe an ראה sehen zu denken, so dass בריא angesichts hiesse; wir weisen dies aber ab, weil ראה einmal nicht aramäisches Wort für sehen ist, andrerseits auch, weil unser angesichts eher durch ܩܕܡ oder etwas Aehnliches wiedergegeben zu werden pflegt. Der Einwand, dass wir selbst auf das unaramäische ראה zurückgehen, den man aus jenem Abweis gegen die vorgelegte Erklärung selbst machen könnte, will nicht viel sagen, denn ein andres ist es anzunehmen, dass ein technischer Ausdruck, der von einer sonst ausser Gebrauch gekommenen Wurzel absteigt, in der Sprache erhalten ist, ein anderes anzunehmen, dass die Wurzel sich in ihrem anderwärts üblichen Sinne zeige, den Aramäer sonst durch ܚܙܐ ausdrücken.

Um von hier aus weiter zu kommen, müssen wir beachten, dass der griechische Text nicht etwa vexillarii bietet, sondern *οὐηξιλλατίωσι*, vexillationibus. Was sind vexillationes? Die Gesammtzahl der vexillarii; und was sind die vexillarii selbst? Wir lassen Walch antworten, der in seiner Ausgabe von Tacitus Agricola p. 240 sagt: „Unter den Vexillaren verstehen wir mit Lipsius de Mil. 1, 8. 5, 19 und zu Annal. 1, 17 die nach zwanzig Dienstjahren ihres Eides entbundenen Veteranen (exauctorati), welche bis zu völliger Verabschiedung (missio) beim Vexill ihrer Legion als besondere Mannschaft blieben, von aller Arbeit frei, ausser den Feind zurückzuschlagen. Ihr Name Vexillarii, Vexilla legionum, Vexillarii

e cohortibus. Ihre Entstehung seit August." Was ihr Verhältniss zu ihren Legionen anbetrifft, so weist Walch nach, dass die Vexillaren oder halbenteideten Veteranen jeder Legion als besondere Mannschaft zugeordnet waren, obwohl nicht behauptet werden kann, dass in das Corps der Vexillarier einer Legion nur ehemalige Soldaten dieser Legion aufgenommen wurden, oder auch andre. „Als historische Thatsache steht fest: Jede Legion hatte enteidete Veteranen bei sich." ib. p. 250. Im Allgemeinen ist wahrscheinlich, dass Soldaten von verschiedenen Legionen zusammen in das Vexillarencorps einer Legion gesteckt wurden, die Stärke einer solchen Abtheilung belief sich durchschnittlich auf fünfhundert Mann. Die Entstehung des Namens soll nach Walch p. 258 daher abzuleiten sein, dass diese nur für die Schlacht selbst gebrauchten Truppen die rothe Schlachtfahne, das Vexillum, in ihrer Mitte hatten, und die eigentlichen Träger und Beschützer der Fahne waren. Die Ausdrücke für das Einstellen eines Soldaten in dies Corps sind retineri apud vexillum und mitti sub vexillo Tacit. Ann. 1, 17, 36. Die vexillarii werden mit ihren Legionen in alle Weltgegenden geschickt, gelegentlich auch von ihnen getrennt, sie bilden einen ewigen Zunder für Militäraufstände, daher sie Tacitus discordiam legionum nennt Ann. 1, 38, sie lockerten die Mannszucht, und wie wir nach alle dem annehmen dürfen, sie traten als eximierte Abtheilung den insassen der Colonien gewiss mit Anforderungen von mancherlei Art entgegen.

Aus diesen Walchschen Bemerkungen ergibt sich für uns, dass wir unter den vexillationibus (οὐηξιλλατίωσι) des griechischen Textes das besondere jeder Legion zugetheilte Corps der halbenteideten Veteranen zu verstehen haben. Nach diesen vorläufigen Bemerkungen gehen wir an den palmyrenischen Text Z. 4, wo nach den Worten ܦܪܣܛܘܛܘܣ ܗܝ ܠܓܝܘܢܐ zunächst das schon bekannte ܒܪܐ, dann eine Reihe von Zeichen, die ich so lese:

[יברא] תיספאית לגניא

Levy hingegen hat gelesen: זבר | יאתין מאית לגניא, wozu ich nur bemerke, dass das Zeichen für ן in יאתין kein ן ist, sondern entweder ל oder ם. Ehe wir jedoch übersetzen, müssen wir auch das Folgende noch dazu nehmen. Nach der Copie der Inschrift rücken die Zeilen 3 und 4 links etwas ein. Daraus habe ich Veranlassung genommen in Z. 3 einen Buchstaben ק zu ergänzen; da Z. 4 noch weiter einrückt, so ergänze ich hier zwei Zeichen, nämlich רי. Den Anfang der fünften Zeile liest Levy: זבן עבריא די הוא und übersetzt, durch die später erwähnte Marktthätigkeit des Jul. Aur. Zabdila verführt: kaufte er Getreide, da er etc., wobei er רי für די corrigiert und den Buchstaben ⅂ einmal für ד dann für ר nimmt, endlich für das gelesene עבריא noch עֲבָרָא emendirt. Ich halte den ersten Strich ו, der an sich nur ז sein könnte, überhaupt

für keinen Buchstaben, mag der Zeichner einen Sprung im Steine, oder wer weiss was, einen falschen Meisselschlag, durch diesen Strich angedeutet haben, und lese das Weitere: ‏בְוֶקְסִלָרִיאַ‏, was nichts sein kann als vexillarii, mag nun das zweite ‏ז‏ verzeichnet oder falsch gemeisselt, oder im Volksmunde aus ‏ל‏ umgewandelt sein. Die fragliche Stelle lautet also nach meiner Lesung: ‏ܥܡ ܢܝܫܐ ܠܬܘܣܦܬ‏ ‏ܠܓܝܘܢܝܐ ܕܥܡ ܘܟܣܝܠܪܝܐ‏. Da nun ‏ܠܓܝܘܢܐ‏ legio ist, so sind die ‏ܠܓܝܘܢܝܐ‏ die legionarii, die gemeinen Soldaten der Legion; ‏ܠܬܣܘܦܬ‏ weist auf ‏ܣܘܦ‏ und ‏ܐܘܣܦ‏, im Nothfalle emendire man ‏ܠܬܘܣܦܬ‏ und ‏ܬܘܣܦܬܐ‏ ist bekanntlich additamentum. Der Sinn der Stelle wäre demnach: apud vexillum additamentorum legionariorum, qui apud Vexillarios. Freilich muss ich dabei eine Form ‏ܬܣܘܦܬܐ‏, wovon ‏ܬܣܘܦܬܐ‏ Plural und ‏ܬܣܘܦܬ‏ stat. constr. plur. wäre, für das sonst übliche ‏ܬܘܣܦܬܐ‏ annehmen.

Wir bemerkten oben, dass die vexillationes eine besondere Abtheilung bildeten, die mit den Legionen verbunden waren, aber nicht zur eigentlichen Legion gehörten. Genau dasselbe drückt unser Text aus: die Zusätze der Legionssoldaten, die bei den Vexillaren, das sind offenbar die den Legionen beigeordneten Vexillarabtheilungen.

Hiermit verlassen wir diese crux interpretum, mit der Hoffnung die Stelle gelöst zu haben, und bemerken im Vorbeigehen über das ‏ܐܪܙܐ‏ nur noch, dass ihm nicht ‏رزايا‏, wohl aber ‏رُزْء‏, detrimentum, calamitas formell genau entspricht und einen trefflichen Sinn gibt, wie sich später zeigen wird. Dabei ist zu beachten, dass der u-Laut, den wir nach dem Arabischen voraussetzen müssen, nicht mit ‏ܘ‏ bezeichnet ist, eine Orthographie, für die wir sogleich einen Präcedenzfall gebrauchen würden. Es ist ja unmöglich in Z. 6 das zweite Wort mit Levy ‏עִסְקָא‏ zu lesen, weder ‏ס‏ noch ‏ק‏ steht auf dem Steine, wohl aber ‏ר‏ und ‏ב‏. Daher ist zu lesen ‏ܕܒܪ‏ ‏ܕܘܒܪܗ = ܡܕܒܪܢܘܬܗ‏, nicht nur habitatio, sondern auch vivendi ratio Cureton Spicil. syr. p. 28 l. 9 Beelen Clement. bin. ep. p. 131. Das folgende Wort liest Levy ‏מְשַׁכְלְלָה‏, da aber die Inschrift ‏ܫ‏ bietet, so ist auch ‏ܫ‏ zu lesen, nicht ‏ܣ‏, womit syrisch ‏ܡܫܟܠܠܢܘܬܗ‏ geschrieben wird; ausserdem ist das zweite Zeichen im Worte ebenso wenig ein ‏כ‏ als das dritte ein ‏כ‏. Mir scheint, da die 2 ersten Buchstaben ohne Zweifel ‏שב‏ sind, das dritte ein zerzerrtes, oder verzeichnetes ‏ם‏, ‏ܡ‏ statt ‏ܡ‏, so dass das ganze Wort ‏שבכלתה‏ hiesse, wofür am leichtesten ‏ܫܘܟܠܠܗ‏ emendirt wird. Die Stelle

lautet also: ܘܕܒܪ ܕܒܪܗ ܒܫܠܡܐ, er führte, lenkte sein Leben friedlich.

Im folgenden ܒܕܝܠ ܗܢܐ ist das דְּיַל, der zweite Theil von ܕܝܠܐ · ܐܕܝܠܐ (nach Bernsteins Lexikon qualitas) im Syrischen als selbständiges archaistisches Wort gefunden, das die spätere Sprache verloren hat, das auch das „Chaldäische" nur mit Suffixen gebraucht, das aber im Mandäischen üblich geblieben ist. Hier kann es mit ܒܕܝܠ verbunden nur den Sinn haben propterea.

Endlich habe ich in Z. 7 nach der Lücke zu bemerken, dass die drei ersten Zeichen נים oder ניס sind, die den Schluss des ausgetilgten Namens bildeten, wogegen die drei weitern Buchstaben nicht יאר mit Levy zu umschreiben, sondern ܗܘܘ.

Hiernach lauten die Texte der Inschrift so:

1 ܨܠܡ ܝܘܠܝܣ ܐܘܪܠܝܣ ܙܒܕܠܐ ܒܪ ܡܠܟܘ ܒܪ ܡܠܟܘ
2 ܢܫܘܡ ܕܝ ܗܘܐ ܐܣܛܪܛܓܐ ܒܡܐܬܝܬܗ ܕܝ
3 ܐܠܗܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܩܣܪ ܘܫܡܫ ܒܪܢܐ ܘܐܠܝܢ(ܣ)
4 ܩܪܝܣܦܝܢܘܣ ܗܓܡܘܢܐ ܘܠܪܒܐ ܕܐܬܬܝܬ ܠܓܝܘܢܐ(ܕܝ)
5 ܟܡܐ ܙܒܢܝܢ ܘܗܘܐ ܪܒ ܫܘܩ ܘܢܦܩ ܢܦܩܝܢ ܣܓܝܐܝܢ
6 ܘܕܒܪ ܕܒܪܗ ܒܫܠܡܐ ܒܕܝܠ ܗܢܐ ܫܗܕ ܠܗ ܝܪܚܒܘܠ
7 ܐܠܗܐ ܘܐܦ ܝܘܠܝܣ ... ניס ܗܘܘ ܐܦܪܟܐ ܩܕܝܫܐ
8 ܕܝ ܐܘܩܪܘ ܠܗ ܒܘܠܐ ܘܕܡܘܣ ܠܝܩܪܗ ܫܢܬ 554

Ἡ βουλὴ ὁ δῆμος
Ἰούλιον Αὐρήλιον Ζηνόβιον,
τὸν καὶ Ζαβδίλαν, δὶς Μάλ-
χου τοῦ Νασσούμου, στρατη-
γήσαντα ἐν ἐπιδημίᾳ θεοῦ
Ἀλεξάνδρου, καὶ ὑπηρετή-
σαντι παρουσίᾳ διηνεκεῖ
Ῥουτιλλίου Κρισπείνου τοῦ
ἡγησαμένου καὶ ταῖς ἐπιδη-
μησάσαις Οὐηξιλλατιόσιν ἀ-
γορανομήσαντά τε καὶ οὐκ ὀλί-
γων ἀφειδήσαντα χρημάτων,
καὶ καλῶς πολιτευσάμενον,
ὡς διὰ ταῦτα μαρτυρηθῆναι
ὑπὸ θεοῦ Ἰαριβώλου καὶ ὑπὸ Ἰου-
λίου . . . . . τοῦ ἐξοχωτά-
του ἐπάρχου τοῦ ἱεροῦ πραιτω-
ρίου καὶ τῆς πατρίδος, τὸν φιλό-
πατριν τιμῆς χάριν. Ἔτους δνφ'.

Dieser Text ist zu übersetzen:

Statue des Julius Aurelius Zabdila, Sohn des Malku, des Sohnes des Malku Našûm, welcher Kolonien-Strategos bei der Anwesenheit des divus (hochseligen) Alexander, des Kaisers war. Und er diente mit Ehrerbietung vor der Fahne des Septimius des Hegemon, und vor der Fahne der den Legionssoldaten hinzugefügten (Abtheilungen), die in den Vexillarien (bestehen). Und er war Marktaufseher und verhinderte viele viele Unglücksfälle und führte sein Leben friedlich. Darum gibt ihm Zeugniss der Gott Irah'bûl und auch Julius . . . . gius (?) und er war geliebt von seiner Stadt, die ihm (dies) errichtete, Rath und Volk zu seiner Ehre. Im Jahre 554 = 242 n. Chr.

Für die Uebersetzung ist endlich noch hinzuzufügen, dass Levy vom Griechischen verleitet ܪܚܡ ܩܪܝܬܗ falsch übersetzt „dass er eifrig die Stadt liebte", ܪܚܝܡ ist aber passiv.

Die Sätze des palmyren. Textes, dass er den Vexillaren mit Ehrerbietung diente, dass er viele calamitates verhinderte und sein Leben friedlich führte, erlangen Bedeutung, wenn man bedenkt, mit welcher Straflosigkeit diese Corps in abgelegenen Städten die Einwohner plagen konnten. Zabdila war ein fügsamer Semite, der sich in die Umstände fand.

Wenden wir uns zu Nr. V, so müssen wir den חירן = *Αἱρά-νην* Z. 1 unangefochten lassen, der Text zeigt ein offenbar verzeichnetes ח, das sich allerdings am besten zu ח schickt, א liegt ferner ab. Bessern wollen wir dagegen die Lesung in Z. 4, die abgesehen von vielem Andern, darum unhaltbar ist, weil der sechstletzte Buchstabe kein פ sein kann, wie Levy annimmt. Statt מריא | מלכנא | רעי | מלחא ist zu lesen: ܡܪܢ | ܐܘܕܝܢܬ ܕܝ | ܡܠܟܐ, trotzdem das ܝ in dem Eigennamen Bedenken haben kann. Die griechische Beischrift fordert diese Lesung. Beide Texte lauten dann so:

ܨܠܡܐ ܕܢܗ ܕܝ ܣܦܛܡܝܘܣ ܚܝܪܢ ܒܪ
ܐܕܝܢܬ ܣܢܩܠܛܝܩܐ ܕܬܕܡܪ ܘܪܫ
ܬܕܡܘܪ ܕܝ ܐܩܝܡܘ ܠܗ ܐܘܪܠܝܘܣ
ܦܠܝܢܘܣ ܒܪ ܡܩܝ ܐܘܪܝܠܝ ܐܙܐܝ ܦܠܚܐ
ܩܦ ܠܓܝܘܢܐ ܕܝ ܒܝܩܪ ܠܡܪܗ ܝܩܪܐ
563 תשרי שנת

CEΠΤΙΜΙΟΝ ΑΙΡΑΝΗΝ Ο
ΔΑΙΝΑΘΟΥ ΤΟΝ ΛΑΜΠΡΟ
ΤΑΤΟΝ ΣΥΝΚΛΗΤΙΚΟΝ
ΕΞάρχοντα ΠαλμυρηΝΩΝ

ΑΥΡΗΛΙος Ηλιος αἰΡΗΛΙ (lies *ΡΗΛΙ*)
ΟΔΟΡΟΥ (κρατίστου?) *CΤΡΑΤΙΩ*
ΤΗC ΛΕΓιωνος .... ΚΗC ΤΟΝ
ΠΑΤΡΩΝαν τΕΙΜΗC ΚΑΙ ΕΥΧΑ
ΡΙCΤΙΑC ΧΑΡΙΝ ΕΤΟΥC $\overline{\text{ΓΞΦ}}$

Ein Aurelioder kommt auch in der bilinguis bei Montfaucon vor.

Bis auf ܦܪܬܝܐ Z. 5 ist alles deutlich. dies Wort selbst, das auch Levy wieder mit *παρθικῆς* übersetzt, kann so nicht heissen, da neben *Παρθια* doch allerhöchstens ܦܪܬܝܐ, nimmermehr aber ܦܪܬܝܐ denkbar wäre, überdiess würde Parthien nach der griech. Form *Παρθυαία* ein ܘ haben, wenigstens die Parther heissen Cureton Spic. syr. p. 16 ܦܪܬܘܝܐ und nicht ܦܪܬܝܐ oder gar ܦܪܬܝܐ. Ich mag indessen die Zahl der Vermuthungen nicht mehren, das Wort harrt noch seiner Aufhellung. Ich entlehne zweifelnd das *κράτιστος* von Levy, es fehlt im Griechischen an dieser Stelle etwas dem ܩܪܝܒ Entsprechendes, wobei ich nicht weiss, ob *κράτιστος* das passendste ist. Für *ΡΗΛΙΟΔΟΡΟΥ* ist natürlich *αἰΡΗΛΙΟΔΟΡΟΥ* zu verbessern.

Auch in Nr. VI finden wir eine Ausstellung zu machen, zunächst die paläographische, dass Z. 3 das erste und sechste Zeichen für ד statt für ב genommen ist, worauf die Figur 𐡃 leitet vgl. V Z. 4 Buchst. 4, IV Z. 5 den fünftletzten Zug. Der Name ist dann ܣܠܘܩܘ ܣܠܘܩܘܣ. Ferner erfordert der Zusammenhang des griechischen Textes auch nach Levys Ergänzung, dass in *CEΕΙΛΑΔΙΥ* ein Genitiv steckt, dass also *Σεειλαδίος* zu ergänzen ist; es heisst ja (τὸν καὶ) *Σέλευκον* (τὸν Ζεζουξιζον) *Σεειλαδίος*. Darum aber ist im Palmyrenischen Z. 3 nicht mit Levy די | אשלא zu trennen, sondern ܫܠܝܐܕܝ als ein Name zu fassen. Ein auffallendes Versehen ist Levy in der vierten Zeile begegnet, wo er das בּ vor אלפא in der Uebersetzung gänzlich unbeachtet gelassen hat. Nicht der Rath hat zehntausend Zuz zu Ehren des Julius Aurelius gespendet, sondern umgekehrt, Julius Aurelius hat dem Rath soviel geschenkt, und das damals gewiss ebenso wie heute seltene Ereigniss, dass ein commandierender General der Stadtbehörde Geld gibt statt es zu fordern, verdient wohl auf dem Ehrendenkmal seinen Platz. Was nun aber das Z. 4 fragliche Verbum betrifft, das Levy מַדַּר liest und als Part. pass. 'Aph'el auffasst, so scheint mir näher zu liegen, dass man ܡܕܪ? annimmt. Von dieser Wurzel kommt מִנְדָּה = מִדָּה im alten Aramaismus Esr. 4, 13 Abgabe, der Grundbegriff ist messen, und ein Pa'el davon muss den Sinn zumessen, zutheilen, schenken haben. Demnach lese ich den ersten Theil der Inschrift:

Z. 3 ܟܣܘܟܣܘ ܫܥܝܠܕܝ ܫܦܝܪ ܘܕܒܪ
ܠܗܘܢ ܐܣܛܪܛܓܘܬܗ ܘܝܗܒ ܠܒܘܠܐ
ܙܘܙܝܢ ܪ̈ܒܘ ܠܝܩܪܗ ܒܝܪܚ ܬܫܪܝ ܫܢܬ
565

Die Eigennamen ܟܣܘܟܣܘ und ܫܥܝܠܕܝ sind schwerlich semitisch, was hier um so unbedenklicher ist, da auch בגא nicht semitisch ist. Dies wird sich am leichtesten zu altpersisch baga stellen, das auf den Sâsâniden-Inschriften huzvar. בג lautet, wie Spiegel anführt. (Die altpers. Keilschr. p. 210.)

Die Uebersetzung des Textes ist also diese: Rath und Volk dem Julius Aurelius Baga, der auch Seleukus genannt wird, dem Sohne des Xizuxizu Še'eilady. Er führte trefflich für sie sein Feldherrnamt, und schenkte dem Rathe zehntausend Zuz. Ihm zu Ehren. Im Monat Tišri, im Jahre 565 = 253.

Das Hendiadyoin in ܫܦܝܪ ܘܕܒܪ ist beachtenswerth, da wir auch in Nr. IV ein solches fanden ܫܦܝܪ ܘܐܬܢܨܚ

In Nr. VII möchte ich lieber mit Beer ܥܒܕܝ lesen als mit Levy עבדי, ein Ἀβδιας kommt auch in der 18ten griechischen Inschrift vor. Ein ܪܒ ܣܘܣܝܐ cf. Bar Hebr. Chr. p. 194 ܪܫ ܠܣܛܪܛܝܐ ib. p. 399, 496, wird auf der graeca ὁ ἀντοδιάρχης genannt.

In der folgenden Inschrift Nr. IX, wo namentlich die Erklärung von ܐܦܝܛܪܘܦܐ durch אפטרפא dankenswerth ist, möchten wir fragen, woher Z. 2 das דקריא stammt, da der palmyrenische Text weder das Wort noch überhaupt Raum dafür hat. Ist es nicht ein blosses Versehen? Ausserdem ist, wie schon oben bemerkt, in diesen Texten das Relativum stets די, nie ד geschrieben.

In Nr. X ist die Lesung Z. 3 נביבל zu verwerfen, weil ל sonst nicht in Ligatur in unsern Inschriften vorkommt; wenn das *BALIOC* sie erfordert, so ist und bleibt die richtige Lesung dort נביבר und es ist ein Fehler der Copie oder des Steinmetzen anzunehmen, der sich auch Z. 3 versehen hat, indem er für ܐܪܟܠܣ, was im Griechischen steht, falsch ܐܟܠܣ mit Weglassung des ܪ geschrieben hat. Es ist indessen auch möglich, dass im griechischen Munde das l aus r geworden ist, und so werden wir nach dem palmyr. Texte ܢܒܝܒܪ lesen. Gegen Levy's Uebersetzung der Worte ܢܒܝܒܪ ܒܪ ܫܥܕܘ ܫܦܝܪܐ ܐܣܛܪܛܝܓܐ Nobibil, Sohn Šaadia's, der edle Strategos, ist zu erinnern, dass Adjective im Syrischen nachzustehen pflegen, dass also auch hier richtiger und mit grösserem

Anspruch auf Wahrscheinlichkeit übersetzt wird: Nobibal, Sohn Sa'du's, des Edeln (Patriciers), des Strategos. So würde ܥܝܪܐ hier wir in Nr. I einen gesellschaftlichen Rang bezeichnen, also etwa Patricier heissen. Ich halte indessen weder hier noch in Nr. I die Lesung ܥܝܪܐ für richtig, es muss ܥܝܕܐ gelesen werden, dies ergiebt sich aus beiden griechischen Texten. Vergleichen wir in Nr. I *Αλαφωνας Αιαλαμει του Ζηνοβιου*, so kann es zweifelhaft sein, ob *του* Artikel ist, oder mit *Αιαλαμει* zu verbinden; denn *Ζηνοβιου* bedarf keines Artikels. Sehen wir dagegen den verstümmelten griechischen Text von Nr. X an, — wobei ich bemerke, dass in Z. 4 zwischen *ΔΟΥΤΟΥ* und *ΗΓΟC* höchstens fünf oder sechs Zeichen Platz haben, da damit schon 26 Buchstaben hineinkommen, wie sie auch in Z. 5 u. 6 sind, — so lautet er so:

Z. 3 *ΙΟΥΛΙΟC ΑΥΡΗΛΙΟς Νο βιΒΑΛΙΟC* ... 24 Buchst.
Z. 4 *ΔΟΥ ΤΟΥ στρατΗΓΟC ΤηC ΛΑΜΠΡΟΤΑ* 26 Buchst.
Z. 5 *της Κολωνειας, τὸν ἑαυτοῦ φίλον κτλ.* 26 Buchst.

Die Lücke in Z. 4 ist durch *στρατ.* gerade gefüllt, *στρατηγός* ist Nominativ zu *Ἰούλιος Αὐρήλιος* gehörig, zwischen *ΤΟΥ* und *στρατηγος* ist kein weiterer Raum, wie ihn Levy a. a. O. S. 92 gebraucht. Hieraus ergibt sich, dass in *ΤΟΥ* das Ende eines Genitivs liegt, dass es also ein Wort schliesst und nicht Artikel ist. Halten wir den palmyren. Text dagegen, so folgt auf Nobibal der Vatersname, der im Griechischen verstümmelt ist, aber die Zeichen *ΟΥ.. ΤΟΥ* enthielt.

In Nr. I fanden wir ܐܠܦܢܐ ܒܪ ܐܠܡܠܟܘ = *Αλαφωνας Αιαλ*
ܥܝܕܐ *αμαι του*

hier ergänzen wir das Griechische

ܢܒܝܒܠ ܒܪ ܣܥܕܘ ܥܝܕܐ = *Νοβι ΒΑΛΙΟCσαα*
ΔΟΥαι ΤΟΥ

So wird also das fragliche ܥܝܕܐ an beiden Stellen durch *αιτου* gegeben, was natürlich zum Namen gehört, und es bleibt dabei nur die Wiedergabe des ܕ durch *Τ* auffallend, den Edlen oder Patricier hoffen wir aber so aus beiden Stellen vertilgt zu haben. Zugleich erweist sich auf diese Weise die Einsetzung eines *εὐγενής* oder eines dem ähnlichen Wortes, für die kein Platz auf dem Steine ist, als unnöthig. Beide Texte von Nr. X lauten hiernach so:

ܣܦܛܡܝܘܣ ܘܪܘܕ ܩܪܛܝܣܛܘܣ ܐܦܛܪܘܦܐ

ܕܩܝܣܪ ܡܪܢ ܕܘܩܢܪܐ

ܝܘܠܝܘܣ ܐ(ܘ)ܪܠܝܘܣ ܢܨܘܪ ܒܪ ܡܘܩܝܡܘ ܕܢܫܐ

ܐܣܛܪ(ܛ)ܝܓܐ ܕܩܘܠܢܝܐ ܠܪܚܡܗ

ܫܢܬ 574 ܒܝܪܚ ܐܒ

σΕΠΤΙμιον Οὐρώδην τὸν κράτιστον	28	Buchst.
ΕΠΙΤΡΟΠον σεβαστου δΟΥΚΗΝΑΡΙΟΝ	28	„
ΙΟΥΛΙΟC ΑΥΡΗλιΟς νασΒΑΛΟCααα	27	„
ΛΟΥαΤΟΥ στρατΗΓΟC ΤηC ΛΑΜΠΡΟΤΑ	28	„
ΤΗC ΚΟΛΩΝΕΙΑC τΟΝ ΕΑΥΤΟΝ ΦΙΛΟΝ	26	„
ΤΕΙΜΗC ΕΝΕΚΕΝ ΕΤΟΥC . ΜΗΝΕΙ	25	„
ΛΠΕΛΛΑΙΩ		

In Z. 2 ergänzen wir mit Levy *σεβαστοῦ* nach Nr. IX, wo es wie hier der palmyren. Text nicht hat.

Dieser Inschrift schliessen wir den berichtigten Texten von Nr. 1 noch an:

(ܡ)ܘ(ܕܐ) ܠܒܪܝܟ ܫܡ(ܗ)	*ΔΙΙ ΥΨΙCΤΩ ΚΑΙ*
ܠܥܠܡܐ ܛܒܐ ܘܪ	*ΕΠΗΚΟΩ ΙΟΥ ΑΥΡ*
ܚܡܢܐ ܒܪ ܐܠܝܠܡ	*ἀΝΤΙΠΑΤΡΟC Ο ΚΑΙ*
ܫܡܐ ܐܥܩܝܒ	*ΑΛΑΦΩΝΑC ΑΙΑΛΑ*
ܒ(ܪ)ܝܟ ܢܦܫ	*ΑΜΕΙΤΟΥ ΖΗΝΟΒΙ*
24 ܐܒ(ܕ)	*ΟΥ ΤΟΥ ΑΚΟΙΛΑΟΥ*
544 ܫܢܬ	*ΕΥΞΑΜΕΝΟC ΑΝΕ*
	ΘΗΚΕΝ ΕΤΟΥC ΔΜΦ
	ΔΑΥΝΑΙΟΥ ΚΔ

Zu den kleinen von Beer und Levy glücklich erkannten Grabschriften zweier Landsmänninnen der Zenobia habe ich nichts zu bemerken, ausser dass, wie mir scheint, in XI die Lesung בלתיחד den Vorzug vor den übrigen hat. יחד nehme ich dann = ܝܚܝܕ der einzige, und denke an Adonis, den יחיד Jer. 6, 26. Am. 8, 10. Der Name bedeutet dann Herrin des Adonis, Geliebte des Adonis..... Ferner ist wirklich מעני, nicht מעני zu lesen; der untere Theil des י, wo sich's mit dem נ verbindet, ist etwas zerstört. Endlich ist der letzte Name in der zweiten Zeile nicht והבבלת, wie schon Eichhorn las, sondern ܘܗܒܝ = והב אדון oder Adonidorus; die Zuge im Vergleiche mit Nr. XII, wo והבבלת steht, lassen keine andere Deutung zu. Ich lese also

ܒܠܬܝܚܕ ܒܪܬ ܘܗܒܝ ܐܠܐ

ܡܥܢܝ ܒܪ ܘܗܒܝ

In Nr. XII endlich sehe ich nicht ein, was an dem Namen ܐܦܩܘܣܐ in der Lesung zweifelhaft sein soll, mag er übrigens aus סא+x oder aus אַבָּה+x bestehen oder von ܦܩܘܣ abzuleiten sein; dass Levy hier חר lesen will, das ist doch wohl aus nabatäischen Gelüsten hervorgegangen. Den Namen der Ehegatten kann man mit mehr Recht ܐܠܗܒܠܐ lesen als אלחבל, wie Levy thut. Ich lese:

ܐܦܩܘܣܐ ܒܪ ܡܠܟܘܬ ܒܪ ܢܫܐ

ܐܢܬܬܗ ܐܠܗܒܠܐ ܒܪܬ ܗܘܒܠܐ.

Auch in Nr. XIII befinde ich mich wieder auf Kriegsfuss gegen den edeln חריא wie oben in I und X, so lese ich natürlich wieder ܚܪܐ, nur dass dieser Theil des Namens hier vor dem ܒܪܩ steht, während er dort hinten stand. Ist aber ܚܪܐ ܒܪܩ Name, dann heisst in Z. 1 ܥܒܕ nicht machte, sondern Knecht, und die ganze Inschrift lautet:

ܠܒܪܝܟ ܫܡܗ ܠܥܠܡܐ ܥܒܕ ܫܠܡܢ ܒܪ ܢܫܐ ܒܪ

ܚܪܐ ܒܪܩ ܥܠ ܚܝܘܗܝ ܘܚܝܐ ܒܢܘܗܝ

ܒܝܪܚ ܢܝܣܢ ܫܢܬ 447

Dem, dessen Name in Ewigkeit gepriesen sei, 'Abd Ṡalman bar Naša bar H'idabarq für sein Leben und das Leben seiner Kinder. Im Monat Nisan J. 447. Mit dieser Lesung und Uebersetzung fällt ברק im Sinne von Söller von selbst fort; in genealogischer Reihe das בר mit einem Male anders zu verstehen als Sohn des N., wie Levy thut, wenn er ܒܪ ܚܪܐ mit edel, ingenuus deutet, ist doch stets bedenklich.

Während ich zu den Inschriften XIV, XV und XVII nichts zu bemerken finde, mache ich für XVI den Vorschlag statt פסיתא zu lesen ܦܣܝܬܐ = ܦܣܬܐ, was von Cast.-Mich. freilich ohne Beleg mit urceus übersetzt ist. Ich sehe zwar wohl, dass dies zu سطى zu stellen ist, so dass syr. ܦܣܐ entsprechen müsste, indessen der Sinn ist passend. Das Weihgeschenk bestand dann in einer ܦܣܝܬܐ ܕܝ ܟܣܦܐ ܘܨܘܪܬܐ d. i. in einem Kruge von Silber mit Bildwerken darauf. — Der Name ܠܫܡܫ ܡܠܟܘ zeigt das ܡܠܟܘ als zweiten Theil, während es in ܡܠܟܘܚܪܐ Nr. X erster Theil ist, gleiche Doppelstellung nehmen wir bei ܚܪܐ wahr, das in ܚܪܐ ܒܪܩ vorn steht, in den Namen ܐܠܗܒܠ ܚܪܐ und ܡܠܟܘܚܪܐ aber hinten.

Endlich zu Nr. XVIII קבתא = قُبّة füge ich bei, dass auch in einem aramäischen Idiom das Wort umgestaltet erscheint, das Mandäische löst die Verdoppelung auf und schreibt קובבא z. B. Sidra de Jah'ja Cod. Huntingt. 71 p. 4 heisst es: ומן ארקא לקובבא דרקיהא תריסאר אלפא פרסיא von der Erde bis zum Gewölbe der Himmelsfeste sind 12000 Parasangen.

Weiter finde ich mich auch in den 2 lateinisch-palmyrenischen bilingues nicht ganz in Uebereinstimmung mit Levy, wenn er in Nr. XIX (vgl. die Copie in Bd. XII der Zeitschr. zu S. 214) die erste Zeile liest: נפש׃ זאבוה די
Abgesehen davon, dass der lat. Text die Inschrift nicht dem pater des Suricus gelten lässt, nehme ich den Anstoss, dass in der Inschrift, wo so vieles mit Vocalbuchstaben geschrieben ist, worin sogar in Maximus das a durch א ausgedrückt wird, was sehr vereinzelt ist, nicht wirklich ܐܣܗܕܘܢ steht. Ferner ist auch der 6te Buchstabe nicht für ב zu halten, und der letzte nicht für י, es steht deutlich ו da. Zusammen sind die letzten Zeichen א.סהדון, wobei nicht zu zweifeln, dass das von Levy für ב angesehene ס ist, also אַסְהָדוּן = ܐܣܗܕܘܢ das Bezeugen. Das vorangehende Zeichen nimmt Levy für ל, was ich mir gefallen lassen könnte; ich ziehe es indessen vor, ein ת zu lesen, da נפש feminin ist, obwohl ich das Wort im Sinne von Monument in der Form ܢܦܫܬܐ nicht belegen kann. Ich lese also bis auf weiteres ܢܦܫܬ ܐܣܗܕܘܢ. Die Form ܐܣܗܕܘܢ als inf. 'Aph'el neben ܡܣܗܕܘ kann darum kein Bedenken haben, weil sie auch im jüdischen Aramaismus vorliegt.

In der letzten Zeile liest Levy בר שנה מ"ה = fünfundvierzigjährig, wogegen Grammatik und Schriftzeichen protestiren, es steht vielmehr da: בַּר שְׁנִין מ"ה
und so allein ist es richtig, das ן ist ein Finalbuchstabe und das י damit verbunden, nicht aber als Ligatur, sondern durch Ungeschicklichkeit der Steinmetzen. Die Inschrift lautet also:

D. M. S.	ܢܦܫܬ ܐܣܗܕܘܢ	Monument des Zeugnisses
SVRICVS RVBATIS	ܫܘܪܝܩܘ ܒܪ ܪܒܬ	Suricus Sohn des Rubat
PAL. SAC ⁊ MAXIMI	ܬܕܡܘܪܝܐ ܩܫܬܐ	Der Palmyrener, Bogenschütze,
. . . . . . ANN XLV MI	ܩܢܛܪܝܢ ܕܡܟܣܝܡܘܣ	Centurie des Maximus.
lit AVIT ANN XIIII.	ܒܪ ܫܢܝܢ ܡܗ	Fünfundvierzigjährig
	ܢܟܣ ?	Ist er abgeschieden.

Das letzte Wort, das von Levy חבל gelesen wird, wie in der Inschrift Ztschr. Bd. XV S. 621, könnte mit mehr Recht חבח oder

חסף gelesen werden; ersteres ist kein Wort, letzteres = Thon oder = חַלַּף mutavit, hausit, giebt keinen Sinn. So könnten wir um so eher ein non liquet aussprechen, als Levy's Uebersetzung חבל = er ist dahin, ganz aus der Luft gegriffen ist. Um zu diesem Sinne zu gelangen müsste man ein Passivum von خلّف annehmen, und eine solche Pualform ist im Aramäischen unerhört. Aus dem in meinem Besitz befindlichen Abklatsch einer andern Grabschrift, die ähnlich endet, schliesse ich, dass die Zeichnung ungenau ist. Sicher ist ח und ף. Der mittlere Buchstabe ist in dieser Inschrift verzeichnet, mein Abklatsch zeigt aber ein ל, daher heisst das Wort חַלֵּף = خلّف mutavit, ein Euphemismus für: er ist abgeschieden.

Für unerklärt gilt uns endlich auch die von Levy Zeitschr. Bd. XVIII S. 110 und Bd. XXII S. 218 gegebene Inschrift, da die Lesung der ersten Zeile נפשא | חברה, mit Stat. absol. vor dem Genitiv aus grammatischen Rücksichten unmöglich, und die Uebersetzung „Denkmal seinem Freunde" darum unannehmbar ist, weil חבר nicht aramäisch ist. Herrn Levy ist hier gelegentlich ein Hebraismus untergelaufen.

Mit dieser Beleuchtung der palmyrenischen Monumente verbinden wir sogleich eine Besprechung einiger anderer aramäischer Denkmäler, die ebenfalls von Levy in seinen Phönicischen Studien Heft 2 veröffentlicht sind, unter Nr. 4 und 9, S. 28 u. 33, 110. Beide Steine enthalten nach unserer Ansicht Amulet-Inschriften und verdienen auch darum zusammen behandelt zu werden.



Nr. 4 ist eine auf beiden Seiten beschädigte Gemme. In der Mitte schwebt oben eine geflügelte Figur, über deren beiden Fittigen die öfter auf assyrischen Cylindern vorkommenden sieben Kugeln,

offenbar die fünf Planeten, nebst Sonne und Mond, dargestellt sind. Unterhalb der geflügelten Figur geht ein doppeltes Band in symmetrischer Schweifung, neben dem sich links ein Königsbild mit Krone, langem Haupthaar und Bart, mit einer Art von unten mit Franzen besetztem Fracke, Kniehosen, Tricots und Hackenschuhen befindet. Hinter dem Könige steht eine ähnlich gekleidete menschliche Figur, mit einer Hand nach dem schwebenden Wesen hindeutend, mit der andern auf eine Kugel weisend, die sich in gleicher Höhe mit den Hüften des Königs befindet [1]. Rechts ist eine nur halb erhaltene Figur in ähnlicher Stellung wie die links, links erscheint oben ein Flügel, der zu einer abgebrochenen menschlichen Figur gehört, die auf der Fortsetzung des Steines stand. Die Inschrift ist, wie von Levy richtig erkannt ist, *βουστροφηδόν* zu lesen, mit seiner Lesung, mehr aber noch mit der Reihenfolge, in der er die einzelnen Zeichen verbindet, sind wir nichts weniger als einverstanden. Er liest: 1 רעבר

2 אפרי

3 ירפאלברם

Nun glaubt Levy in Z. 3 רפאל Rafa'el zu erkennen, die beiden folgenden Zeichen sind בר, das letzte ם, welches mit Z. 2 zusammen אפרים ausmacht, Z. 1 soll sein רעבר, also die ganze Legende רעבר ירפאל בר אפרים oder רעבדי רפאל בר אפרים. Hiergegen ist zu erinnern, dass auf den ältern aramäischen Inschriften das Relativum ד unerhört ist, die Palmyrenun zeigen durchgängig די, noch ältere Monumente זי = ذى und זת, ausserdem richtet die Bedeutsamkeit des gewonnenen Inhalts die Willkür, mit der die Verbindung der Buchstaben gemacht ist. Dass aber זי die älteste Form des Relativums ist, zeigt bei Levy Phön. Stud. II. 2 S. 24 eine Gemme Z. 4 זי מקרב qui obfert, die Inschrift von Carpentras Z. 1. Buchstabe 10 u. 11 von hinten, זי אוסירי אלהא, ferner auf dem Papyrus von Blacas תבהרא זי מלכא majestas regis (?) מליא זי מלכא verba regis, שביא זי שבית praeda quam rapuisti.

Anstatt nun wie Levy mit Z. 3 auf unserm Steine anzufangen, und somit von unten nach oben zu lesen, beginne man mit Z. 1, d. h. man lese wie sich's nicht anders gebührt, von oben nach unten, dann lauten die Zeilen:

Z. 1. Z. 2. Z. 3. Z. 4.

Dies in eine Zeile geschrieben ergibt: בְּעְדִרִי רְפָא רְפָא נִבְרְתִי d. h.

1) Beachtenswerth ist die Art von Haarbeutel, mit dem das von einer runden Mütze bedeckte Haupt dieser Figur geziert ist.

Durch meine (des Amuletsteines) Hülfe, erleichtere, erleichtere (du angerufener, auf der Darstellung geflügelter Gott mit den sieben Kugeln) meine Besitzerin.

Meine Abweichungen von Levy's Lesung beschränken sich auf drei; ich lese Z. 1, 1 ב, Levy ר, für mich zeugt das auch von Levy anerkannte ב Z. 3, 5; ich lese Z. 3, 4 נ, wie Levy selbst Phön. Stud. II. 2 Nr. 2 S. 24 בר גברה Z. 2 das נ in ähnlicher Form liest, während er hier ל annimmt, wobei ich auch paläographisch im Recht zu sein hoffe; ich lese Z. 3 das letzte Z. ת, das Levy ס nimmt, wobei sicherlich beide Lesungen gleich berechtigt sind. Gegen Levy spricht das Resultat seiner Lesung, **hebräische Namen auf einer babylonischen Gemme**, für mich die Einfachheit und Deutlichkeit der Worte, die in sprachlicher Hinsicht nicht die geringste Schwierigkeit bieten, so wie ihr Inhalt, der zur bildlichen Darstellung passt. Wem Z. 3, 4 nicht als נ erscheint, der lese getrost mit Levy ל, dann lautete das fragliche Wort statt גברתי auch noch gut aramäisch לְבְרְתִי meine Tochter.

Bei der Deutung des ganzen Steines ist es wichtig für die Suffixa der ersten Person das richtige Subject zu finden, ich habe als solches den redend gedachten Stein genommen, darum auch גברתי als Besitzerin = Trägerin gedacht, denn dass Amuletsteine den Trägern Heil bringen, darin besteht eben ihre Bedeutung. Neben dieser Möglichkeit liegt aber auch eine andere, es könnte ja der auf dem Stein abgebildete König die redende Person sein. In diesem Falle müsste man die Sache so zurecht legen, dass der König zu dem Gotte flehend spricht: „Durch meine Hülfe (Fürbitte) erleichtere, erleichtere meine Gattin oder Königin Mutter". Man hat die Wahl, jenachdem man an גברת Herrscherin Gen. 16, 4 Jes. 47, 5 oder an גבירה 1 Kön. 11, 19. 15, 13 denkt. Hier eine genaue Entscheidung zu treffen ist mir aus Mangel an Analogien unmöglich. —

Die Gemme Nr. 9 bei Levy zeigt eine völlig bekleidete Figur auf einem Stuhle sitzend, vor der eine andere steht, die der Gewandung nach zu schliessen eine Dienerin ist. Die letztere hält in einer Hand einen Krug, mit der andern bietet sie ihrer Herrin eine Trinkschaale. Ich las, ohne die Bemerkung Phön. Stud. II. 2 S. 110 vorher gesehen zu haben, gleich die kleinere und correctere Zeichnung bei Levy, die so deutlich ist, dass über die einzelnen Zeichen kein Zweifel obwalten kann. Ich lese daher wie Levy:

לאחתמלכאשתיושע

Nur theile ich nicht wie er לאחת מלך אשת יושע, weil die hier gelesenen Eigennamen gar keinen Bezug auf die bildliche Darstel-

lung zulassen, und weil, wie Levy selbst bemerkt, אשתי keine aram. Form ist, vielmehr theile ich ab: לא חתם לך אשתי שד d. h. Non obsignatum tibi, bibe, line, nämlich: Das Lebensziel ist dir noch nicht untersiegelt, trinke (das Heilmittel), bestreiche (dich mit Salben). Zu חתם = ܚܬܡ vgl. Job 14, 17; 37, 7. Jer. 32, 14 etc.; steht aber die angenommene Bedeutung fest, so kann über den Sinn des Ganzen, wozu auch die dargestellte Scene passt, kein Zweifel sein. Die mögliche Theilung אשתי ישד = trinke Heil ist unstatthaft, weil ישד nicht aramäisch ist, während ܐܫܬܝ den aramäischen Dialect der Legende ausser Zweifel stellt. Für שד ist also auf die Wurzel ܛܘܫ zurückzugehen, die Jes. 6, 10 vom Bestreichen mit Salbe gebraucht ist. Sprachgeschichtlich ist die Gemme darum bemerkenswerth, weil die feminine Endung i (ܩܘܡܝ, קוּמִי, أَنْتِ), wiewohl die angeredete Person nach dem Bilde ein Weib ist, dennoch nicht geschrieben wird, während das ܝ als dritter Radical in ܐܫܬܝ nicht fehlen darf.

Soviel über die beiden Amulete. Ich wende mich nun, da die übrigen babylonischen Steine fast nichts als Eigennamen bieten, zu einigen der ägyptisch-aramäischen Denkmale, zunächst zu der von Levy Ztschr. XI S. 69 erklärten Inschrift der Serapeumvase.

Die Lesung betreffend stimme ich mit Levy überein, nur scheint mir, dass das erste Zeichen der vierten Zeile ⊢, das Levy nicht ausdrückt, ein י ist, so dass der Name איסירי an dieser Stelle mit einer mater lectionis versehen ist. Um das Nachschlagen zu ersparen, schreibe ich den Text noch einmal hierher:

חתפי לקרבת בנת לאוס
די חפי עבד אביטב בר
בנת כהי עבד קדם אוס
ירי

Die ägyptischen Wörter betreffend, ist es bemerkenswerth, dass durch die Schreibung חמסי man auch von semitischer Seite aus beweisen wird, dass der Strick im Hieroglyphischen dem ח entspricht, z. B. Crocodil neben تمساح, denn חמסי ist gleich hpt, und חתפי mit koptisch ϩⲱⲧⲉⲃ occidere oder occisio zusammengestellt, ergibt den Sinn זבח, und ist der Form nach Plural, htpiu, es bedeutet also Schlachtopfer.

לקרבת kann, wie auch Levy bemerkt, Infinitivform sein, doch zu berücksichtigen ist, dass dies eine Paelform sein muss, dass also

nach neuerer Schreibung [illegible] zu drucken ist. Allein neben dieser Annahme ist eine zweite möglich, die sich aus dem Gesammtsinn des Textes ergibt, wie wir bald finden werden. Das Wort כחי übersetzt Levy durch also, doch möge er mir gestatten, dies weder für aramäisch noch für hebräisch zu halten, hebräisch würde כן stehen, aramäisch etwa אתח, אד oder ähnliches, das comparative כ statt hoc ist unmotiviert. Da nun זבחי Schlachtopfer sind, und seit alten Zeiten Fleisch nicht ohne Brot, ein זבח nicht ohne מנחה geboten zu werden pflegt, so halte ich auch כחי für einen Opferausdruck im Plural, der das Fehlende ergänzt. Im Koptischen heisst ⲛⲟϩ frustum, ⲛⲟϩ ⲛⲟⲉⲓⲕ frustum panis, davon wäre ein hieroglyphischer Plural etwa dieses khiu, frusta, so dass die letzten Worte hiessen: Frusta fecit coram Osiride. Eine in Brocken aufgetragene Minḥa kennt auch Levit. 6, 14 מִנְחַת פִּתִּים. Wäre nicht das ח ein Verhinderungsgrund, der auf ⲛⲟϩ zurückzugehen zwingt, so könnte man auch an ⲕⲁ denken, das im Sinne von Brot, Nahrung mir von Dr. Ebers nachgewiesen ist.

Den Namen בנת, den Levy aus בן נת entstanden denkt, müssen wir endlich auch noch für ägyptisch erklären, auf unserer Inschrift heisst ja Sohn בר und nicht בן, Levy's Ableitung stösst also auf eine Schwierigkeit. Ich halte das ב für den Artikel pa, denke also den ganzen Namen als pa-Neit, der der Neit, oder als Pet-Neit, wie pet-pra, mit Assimilation des t in n. Den gräcisierten Namen בנת führt Parthey (Aegypt. Personennamen. Berlin 1864) in der Form *Πένις* Penis auf.

Nachdem so die Einzelnheiten beleuchtet, fragt sich, welchen Sinn die Inschrift im Ganzen habe. Dies wird sich aus folgender Erwägung ergeben. Der Opfernde ist 'Abiṭâb Bar Beneit, das Opfer selbst gilt dem Beneit, mag לקרבנת gedeutet werden wie es will, also dem Vater des 'Abiṭab Beneit. Ferner das Opfer wird dem Osiris-Apis dargebracht, dem verborgenen Osiris, dem Herrscher im Todtenreich. Opfert nun der Sohn dem Herrscher im Schattenreich für seinen Vater, so ist der Vater gestorben, sonst hat das Opfer keinen Sinn, und hiernach deuten wir קרבנת = [illegible] d. i. adventus, also adventus Beniti ad Osiridem Ḥapi. Nach dem Todtenbuch nun kann man nicht umhin anzunehmen, dass der Verstorbene am Ziele seiner Wanderung sich mit dem Gotte völlig vereinigt und mit ihm identificiert wird, daher auch sein Name immer asyndetisch mit dem Gottesnamen gleichsam in einen verbunden wird.

So gelten Opfer dem Todten gebracht zugleich auch dem Osiris-Apis, und umgekehrt nimmt der Todte an den Opfergaben, die dem Gotte gebracht werden, seinen Theil. Unser Stein nun erzählt, wie am Ziele der Todtenwanderung, bei der oder für die Ankunft bei Osiris, der Sohn für seinen Vater opferte und zwar Schlachtopfer und Speisopfer, sie galten sowohl dem Vater als dem Gotte. Die Richtigkeit der letzten Bestimmung erkennt man leicht, wenn man die entsprechenden bildlichen Darstellungen des Todtenbuchs, ja nur den Stein von Carpentras vergleicht, wo auf einem Gestelle geschlachtete Thiere (Gänse, Kälber) und Brotlagen abgebildet sind. Hiernach übersetze ich die Inschrift: Schlachtopfer für die Ankunft des Benit zu Osiris Apis hat dargebracht Abitab Sohn des Benit, Speiseopfer brachte er dar vor Osiris.

Das קֳדָם ist sachlich dem לִפְנֵי י' genau entsprechend, vor das Angesicht des Gottes die Gaben hinstellen, das ist das Wesentliche beim Opfern, dagegen ist das ל in לאוסרי nicht auf Opfer zu beziehen, sondern einfache Präposition der Richtung zu קְרִיבַת gehörig. So schreibt Pešit. Levit. 1, 3 u. s. w. ܩܕܡ für לִפְנֵי.

Eine interessante Stelle von einem Wiener Sarkophage, welche beweist, dass der Todte von den Priestern Opfer empfing und von dem Altare der Götter Speise nahm, theilt Brugsch mit; der Todte sagt hier:

'seput-a	per-cher	m	'arq	ter	m
Ich empfange	Todtenopfer	am	Schlusse	(der) Jahre	aus
'aw	ab-u	'tur	qeq-a [1]	m	'sabu
(den) Armen	(der) Priester	(der) Libation,	ich esse	von	den Broten
s'ama	'heq	'her	ab'	paut-ntru	
ich geniesse	Bier	auf dem	Altare	der Götterneunzahl. (?)	

Brugsch Zeitschrift October 1868 Nr. 4.

Von den meisten ägyptisch-aramäischen Denkmälern ist es bei den Blacas'schen Papyrus wohl deutlich, dass sie von jüdischer Hand geschrieben sind, dies machen Wendungen wie יתכנשון אלהי מצרין es werden versammelt die Götter Aegyptens, גרמיך לא יחתון שְׁאוֹל deine Gebeine werden nicht in die Šeol herabfahren, לַהְלָא באתר ים (ת)קטל wenn du nicht an dem Platze des Meeres tödtest u. s. w. unzweifelhaft. Näher betrachtet stellt sich auch so viel heraus, dass das Ganze eine Aggada enthalten hat, die sich auf den Auszug aus Aegypten bezog. Aus A Z. 3 .. קימיהם עד יבנון קר, lässt sich abnehmen, dass hier ein Aegypter sagt, die Juden sollten nicht frei sein in „ihren Gesetzen bis sie eine Stadt bauten", aus Z. 6 ויחק לבהו בלבה וקטל איש לם ראה dass die Aegypter fürchteten, die Juden würden den ägyptischen Herren „in ihren Herzen schätzen, wägen, und ein jeglicher (den Herren) tödten", vgl. Exod. 1, 10, dass ferner der Bar 'Haneš 13, 9 einem andern den königlichen Auftrag gibt, die Juden zu tödten, בַּר חנש מִלָּא דִּי מַלְכָּא אֲמַר.

---

1) Warum nicht ϫⲟⲝ amputare, ich schneide ab von den Broten?

wofür er den Raub der Juden als Lohn empfangen werde (ויחין (יִחְזֵן לָךְ וְשִׁבְיָא זִי שְׁבִיָה בזא), vielleicht auch dass einem Juden Anerbietungen für seinen Verrath gemacht werden C. 6, dass er erschlagen solle und dann trinken (und essen etc.) mit unserm Gotte und Amulette erhalten הֲדָךְ ותשתה .... עם אלהך ולחש. Mehr aber wird sich bei dem schlechten Zustande der Blätter kaum ermitteln lassen, obwohl es leicht möglich ist, dass ein Kenner der Aggada Aehnliches und Verwandtes nachweisen kann.

Den Gedanken der Unechtheit dieser Stücke, der bei der unklaren Vorgeschichte derselben, ehe sie in die Hand Lauri's gekommen sind, wohl auftauchen könnte, glauben wir doch abweisen zu müssen und zwar besonders wegen der Relativpartikel זִי; ein Fälscher in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts würde schwerlich auf diese Form verfallen sein, die man bei dem damaligen Stande der Kenntniss des Aramäischen nicht ahnen konnte, die aber jetzt durch babylonische geschnittene Steine, wie wir schon oben angemerkt haben, ausser Zweifel gesetzt ist. Eben diese Form verhindert uns auch die Zeit der Schrift nachchristlich zu denken, wogegen das angebliche Auffinden derselben im Sande von Saqqara keine Gewähr bieten kann, da es eben nur angeblich ist. Nur die älteren aramäischen Stücke zeigen diese Form, die auf den Palmyrenen schon in דִי abgeplattet erscheint.

Ein weiteres ägyptisches Denkmal, der Turiner Papyrus, ist gleichfalls zu sehr Fragment, als dass sich über den Inhalt urtheilen liesse. Gesenius las es:

אל מראי מתרוישת עבדך פחים ם

חיא הוה ושרירא מראי יהוי יק

und übersetzt: Deus domine mi! Ex conculcatione servum tuum miserum e(ripe) .... vita una est et verax dominus meus est Jehova? .... Dabei nimmt er תְּרוּשָׁה als Abstractum von דּרשׁ conculcare, und פחים = فحم niger, dann „facili translatione“ miser.

Dagegen ist einzuwenden, dass תרוישת nur stat. constr. sein könnte, den aber Gesenius' Uebersetzung nicht ausdrückt, dass ferner die Assimilation des נ in מִן hebräisch, nicht aramäisch ist, endlich, dass der drittletzte Buchstabe des Wortes nicht י, sondern ה ist. Ebenso muss Einspruch gegen die Lesung שרירא erhoben werden, die beiden als ר gelesenen Züge sind zu wesentlich verschieden.

In dem fraglichen מתרוישת erweist sich das dritte Zeichen als ר, wenn man es mit dem entsprechenden in מראי vergleicht; ist diese Form aber ר, so müssen die Zeichen in שרירא etwas anderes bedeuten. In der ersten Zeile ist demnach zu lesen: אל מראי מתרוהשת עבדך פחים.... Dies halte ich für einen Briefanfang, wobei ich mir allerdings erlauben muss, das אל = إلى zu nehmen, wiewohl dies sonst nicht aramäisch ist; zu übersetzen wäre dann: An meinen Herrn Mitravahischt dein Diener Pahim. Da hier der

Papyrus abreisst, so ist für die zweite Zeile kein Zusammenhang zu suchen, die übrigens zu lesen ist חיא חדה ושרירא בראי יהוי ....יק. Für ihre Uebersetzung bieten sich eine Reihe von Möglichkeiten; da aber die entscheidende Instanz, der Zusammenhang, in unserm Falle nicht angerufen werden kann, so enthalten wir uns lieber, unbeweisbare Vermuthungen aufzustellen. Den Namen מתר והשת dagegen halte ich für persisch, aus Mithra und بهشت paradisiacus, indem npers. ب einem ältern w im Parsi (Spiegel Gramm der Parsisprache S. 34) entspricht; doch muss ich dies Parsisten zu entscheiden überlassen. —

Das letzte grössere Denkmal des ägyptischen Aramaismus ist endlich der Stein von Carpentras mit einer abgekürzten Darstellung des Todtengerichts. Die Verstorbene steht betend vor Osiris, nachdem der gefährliche Act der Herzensprüfung auf der Wage überwunden ist; vor ihr ist ein Gestell, mit den dargebrachten Todtenopfern bedeckt, von denen wir bei Gelegenheit der Serapeumsvase schon geredet haben. Das Monument, viel behandelt, ist doch noch nicht erklärt, namentlich will sich die zweite Zeile auf keinen Angriff ergeben. Die ersten fünf Zeichen dieser Zeile, die Lanci מנדרם las, sind von Beer (Inscript. et papyri veteres Semitici part. I Lpz. 1833), Kopp (Bilder und Schr. II S. 234) und von Gesenius Mon. p. 228 gelesen מן דרם und erklärt: e commotione, stomachosa, etc. Dass dies seine Bedenken hat, fühlt jeder, auch die genannten Erklärer selbst, es fehlt ja das Object, was sie e commotione gethan haben soll; nicht geringer ist die Schwierigkeit, in einem ägyptisch heidnischen Monumente das Wort איש als Mann zu nehmen, was man sich in den jüdischen Blacasschen Fragmenten gern gefallen lassen könnte. Nöldeke's Vorschlag statt מנדרם mit Annahme mandäischer Orthographie מנדעם = ܡܕܡ aliquid zu lesen, ist eben um der mandäischen Orthographie willen abzuweisen. Diese Schreibweise ist auf allen alten Monumenten unerhört. Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, halte ich mich an das kleine Häkchen, welches in Barthélemy's Abzeichnung das angebliche ע in דעם hat, während das ע sonst in עבדת in Z. 4 ein solches nicht hat, dies Häkchen charakterisirt den Buchstaben aber als ר. So stünde zu lesen מן דרם?, wobei ich den einem ד ähnlichen Buchstaben als ק emendiren möchte, מן קדם = ܡܢ ܩܕܡ, was früher, zuvor bedeutet, באיש wäre dann = ܒܝܫܐ als Peʿîl von ܒܐܫ. Sonach ist zu übersetzen: Gesegnet sei Tebe, Tochter der Tḥapi, Tmnḥa des Gottes Osiris. Du hast zuvor Böses nicht gethan. Für das ק in קדם bemerke ich, dass bei Vergleichung mit den übrigen ק der Inschrift, der Bogen oben rechts als nicht ausgedrückt, beschädigt oder in der Zeichnung übersehen erscheint; die beiden Copien bei Gesenius differieren auch in diesem Zuge bedeutend.

So wenig als mit מנדעם kann ich mich auch mit den כרצי איש in derselben Zeile befreunden. Sollte man hier die קרצי פל' anerkennen, so wäre dabei conditio sine qua non, dass für אמרת dastünde אכלת: da dies nicht ist, so bleibt die Lesung כרצי=קרצי verwerflich. Stein oder Zeichnung sind an dieser Stelle ungenau, ersterer vielleicht beschädigt: mit Zugrundelegung der Lanci'schen Zeichnung lässt sich, wenn man von איש ausgeht, so viel abnehmen, dass die beiden unmittelbar vor א stehenden Züge sich allenfalls als ב deuten lassen. Nehmen wir hier באיש zusammen, in demselben Sinne wie vorher, so bleibt für die drei vorangehenden Buchstaben die Lesung כרי = ⲕⲣⲟ oder כרי. Da wegen des vorangehenden ו nicht כרי als sicut genommen werden kann, so deute ich כרי nach ⲕⲣⲟ entsprechend dem מן קדם zuvor, bereits. Demnach umschreibe ich die vier Zeilen:

בריכה תבא ברת תחפי תמנחא זי אוסרי אלהא
מן קדם באיש לא עבדת כרי באיש לא אמרת תמה
קדם אוסרי בריכה הוי מן קדם אוסרי מין קחי
הוי פ(ו)לחה כמעתי ובין חסיה כהוי שלם

Und übersetze: Gesegnet sei Tebe, Tochter des Tpi, die liebt die Angelegenheiten des Osiris des Gottes; zuvor hast du Böses nicht gethan, früher hast du Böses nicht gesprochen, als gerechtfertigte (𓂋𓐍) vor Osiris sei gesegnet von Osiris ..... Eine Uebersetzung des Weitern versuche ich nicht. Als 2 prs. fem. fasse ich die Formen עבדת und אמרת, weil nach der biblischen Darstellung das eigentliche Todtengericht schon vergangen, also die Gerechtfertigte, תמה, vor Osiris angekommen, nur dessen Segen empfangen kann; die Worte machen also die Rede des Gottes aus. Hiergegen liesse sich der Einwand erheben, dass die 2 prs. fem. in syrischer Orthographie ein י zu haben pflege, allein, die chaldäische Orthographie hat dies nicht, und auch im Syrischen selbst ist dies ـــِ nicht etymologisch berechtigt, sondern nur graphisches Unterscheidungszeichen, was zu erweisen freilich hier der Ort nicht ist.

Das schwierige תמנחא, von Barthélemy mit מנח darbringen zusammengestellt, was unmöglich, da hier ein ägyptischer Titel, wenn es überhaupt einer ist, erfordert wird, muss aus dem Koptischen erklärt werden. Ich schlage vor ⲉⲧⲁⲙⲉ ⲛⲕⲁ זי אוסרי amans negotium Osiridis, possessiones Osiridis.

Das Zeitalter des Denkmals bestimmt sich nach dem Kunststyl, der namentlich in den untern knienden Frauengestalten hervortritt, als griechisch, es kann also nicht vor der Ptolemäerzeit entstanden sein, in der, durch die milde Regierung Ptolemäus I. verlockt, viele Einwanderer aus Palästina nach Aegypten zogen. Hecatäus bei Joseph. c. Ap. I, 22 sagt *πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων πυνθανόμενοι τὴν ἠπιότητα καὶ φιλανθρωπίαν τοῦ Πτολεμαίου, συναπαίρειν εἰς Αἴγυπτον αὐτῷ καὶ κοινωνεῖν τῶν πραγμάτων*

ἐβουλήθησαν. Denkwürdig ist der Stein als ein laut redendes Zeugniss für die Mischung von Völkern, Sprachen und Sitten, die nach Alexander in Aegypten eintrat; die kleine Tafel zeigt uns ägyptische Religion neben griechischer Kunst, und griechische Kunst neben aramäischer Sprache.

Hiermit schliesse ich meine Revue der aramäischen Denkmäler, bei der ich freilich fast nur Levy's Fusstapfen gefolgt bin. Sollte mir es gelungen seine Lesungen und Deutungen hier und da zu berichtigen, so liegt in der Thatsache des Berichtigens selbst, dass diese Bemerkungen nicht aus Lust am Streiten oder Mäkeln hervorgegangen sind, sondern aus der Absicht die spärlichen Monumente des ältesten Aramaismus verständlicher und für sprachgeschichtliche Zwecke ergiebiger zu machen. Wäre ich Levy mit meiner Lesung und Erklärung zuvorgekommen, er hätte vielleicht ebenso viel an mir auszusetzen gefunden, als ich an ihm; so aber hatte ich den Vortheil, manches was ich verfehlt hatte, nach seiner bessern Erkenntniss stillschweigend berichtigen zu können, und vier Augen sehen doch immer mehr als zwei. — Einige andere noch nicht bekannte aramäische Monumente, die in meinem Besitze sind, behalte ich zu einer spätern Besprechung zurück, um den Charakter dieses wesentlich Altes revidierenden Aufsatzes dadurch nicht zu verändern.

Ueber muhammedanische Revolutions-Münzen.

Von

C. J. Tornberg.

(Mit einer lithogr. Tafel.)

Die Geschichte des Khalifen-Reiches verläuft, schon von ihren ersten Anfängen an, in einer fast ununterbrochenen Reihe von Revolutionen, welche nur zu oft den ganzen Staat dem Untergange nahe brachten. Die Ursachen solcher Unruhen, obgleich oft in sehr mannichfacher Weise, doch meistens zu gleicher Zeit zusammen wirkend, sind nicht schwer zu ermitteln. Nicht nur die grosse Masse fremdartiger und von einander verschiedener Volkselemente, welche diese ungeheure Weltmonarchie in sich umfasste und welche der Islâm zu einem innerlich zusammenhängenden Ganzen zu vereinigen weder vermochte noch ernstlich versuchte, sondern auch der unauslöschliche Stammeshass der herrschenden Araber, der sie überall, wohin sie auch sich wenden mochten, begleitete, und der im Verlaufe der Religionsentwickelung schon in sehr früher Zeit hervortretende religiöse Zwiespalt, welcher die Orthodoxen von den Freidenkern aller Farben streng absonderte — dies alles waren Elemente, welche jeder ehrgeizige Mann nur zu sehr zu seinem Vortheile und zur Erreichung seiner Zwecke auszubeuten wusste.

Kaum war Muhammed gestorben, als die Ansprüche seines Schwiegersohnes auf den erledigten Thron den ersten Anstoss zu jenem erbitterten Hasse gaben, welcher seit dieser Zeit, wenn auch mitunter scheinbar gänzlich erlöscht, dennoch plötzlich in hellen Flammen aufloderte und die blutigen Kämpfe zwischen den Familien entflammte, welche sich für berechtigt hielten, für sich ausschliesslich und allein die oberste Gewalt über das Reich zu handhaben. Diese Gewalt, auf den Koran sich stützend, nahm in sehr kurzer Zeit eine religiöse Färbung an und wurde zu einem wirklichen Papat, das nach dem Verluste aller weltlichen Macht bis in die spätesten Zeiten fortdauerte. Die Kraft und Regsamkeit der Gewalthaber, welche in den ersten Khalifen in so staunenswerther Weise sich zeigte, erlahmte nach und nach und verlor sich unter den verweichlichenden Genüssen der Reichthümer, welche die ersten Eroberungen verschafften, und die schwache Hand der Regenten vermochte nichts oder nur wenig gegen die überall und immer kühner

ihr Haupt erhebenden Unruhestifter. Bereits in den ersten Jahren nach der Hiġra zeigte sich, wie lose der Zusammenhang der unterjochten Länder war, und der Khalif, welcher anfangs Revolutionen aller Art mit dem glücklichsten Erfolge bekämpfte, musste schon im zweiten Jahrhunderte des Reiches es geschehen lassen, dass ein Gouverneur nach dem andern, alle Gewalt in den vom Mittelpunkt des Reiches entfernten Provinzen an sich reissend, die Grenzen des Reiches selbst schmälerte. Es dauerte nicht lange, so schrumpfte das ehemals grosse und mächtige Reich bis auf einige unbedeutende Länder zusammen, bis es endlich von den Mogolen vollständig vernichtet ward.

Bekanntlich hielt der Orient zwei Privilegien für die ausschliesslich der Khalifenmacht zustehenden und unerlässlichen Prärogativen derselben: das Freitags-Gebet für den Herrscher (خطبة) und das Recht: Gold- und Silbermünzen zu prägen (سكة). Kupfermünzen dagegen durften die Statthalter schlagen lassen. Alle Dynastien, von früheren Statthaltern gestiftet, massten sich das letzte Privilegium an, und beanspruchten somit die oberste Gewalt in ihrem Lande. Alle muhammedanischen Dynasten-Münzen können folglich als wirkliche Revolutions-Münzen betrachtet werden. So lange aber diese Herren durch Aufführung des Namens des Khalifen auf den Münzen sein Imâmat nicht bestritten und, was fast die wichtigste Sache ward, ihre religiöse Abhängigkeit von dem Hofe zu Bagdâd auf diese Weise öffentlich anerkannten, konnte der Khalif gewissermassen sie als seine Unterthanen ansehen. Wir müssen demnach solche Münzen aus der besagten Kategorie ausscheiden. Ganz anders aber gestaltete sich die Sache, wenn ein Aufrührer selbst als Khalif auftrat, und alles versuchte, um die bisher als rechtmässig angesehene Familie zu stürzen und sich selbst an ihre Stelle zu setzen, oder einem heterodoxen Manne als Nachfolger des Propheten huldigte. Die Geschichte zeigt uns, dass beinahe alle solche Revolutionen von wirklichen oder sich als solche ausgebenden ʿAliden ausgingen, deren bestrittene Abstammung von ʿAlî uns nie einleuchten wird, weil alle uns bekannten Geschichtswerke von Männern geschrieben sind, welche von den regierenden Khalifen abhängig waren. Solche ʿAliden-Prätendenten, überall verfolgt und meistens besiegt, zeigen sich überall bald wieder, selbst in unmittelbarster Nähe der Hauptstadt, weil sie immer sicher waren, eine grosse Anzahl von Anhängern zu finden, denn die ʿAlidischen Ansichten vom Staate und von der Religion waren weit verbreitet, und trotzten dem Fanatismus der Orthodoxen. So wurden in Afrika grosse Reiche von ʿAliden gestiftet und in Spanien bildete ein vertriebener Umajjade das Khalifat von Cordova. Die ʿAbbâsiden waren genugsam in Asien beschäftigt, als dass sie es vermocht hätten, diese abgelegenen Pro-

vinzen wieder an sich zu bringen, und mussten sie stillschweigend als selbständige Staaten anerkennen. Obgleich wirklich einer Revolution entsprossen, treten doch diese Herrscher, in dem sie selbständige Dynastieen gründen, aus dem Kreise der Aufrührer heraus, und ihre Münzen verlieren somit den eigentlichen Charakter von Revolutions-Münzen. Wir müssen letztere also anderswo suchen.

Obgleich die Umajjaden sehr viel und oft mit gefährlichen Empörern zu kämpfen hatten, welche ihr Imâmat bestritten, so haben wir doch durchaus keine numismatischen Beweise für die Versuche, Regenten dieser Dynastie zu stürzen, wenigstens ist es mir nicht gelungen, unter den mir durch die Hände gegangenen Münzen aus der Zeit der umajjadischen Herrschaft solche zu finden. Es liegt allerdings nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit zu vermuthen, dass dieselben sich unter den Staatsmünzen verbergen mögen, welche in jener Zeit den Namen des Khalifen nie trugen. Sobald aber die 'Abbâsidischen Prediger in Khorâsân gegen die Umajjaden öffentlich auftraten, ward auch, wenigstens nach dem Jahre 127 d. H., in diesem Lande im Namen des Prätendenten gemünzt, wie dies mehrere Dirheme beweisen, welche, aus Prägstätten in Persien hervorgegangen, in ihrem Aeussern sehr von den umajjadischen abweichen. Schon Fraehn hat hierauf aufmerksam gemacht und ich habe in meinen „Symbolae ad rem numariam Muhammedanorum" (II. No. 8) eine solche Münze veröffentlicht, welche, eben so gut als andere ihr ähnliche, mit Recht als ein sicheres Specimen der ältesten bekannten Revolutionsmünzen dieser Zeit angesehen werden muss.

Für die 'Abbâsidischen Münzen, wenigstens die Dirhems, wurde bald als Regel beobachtet, dass jeder neue Herrscher ihnen eine andere Gestalt in Anordnung der Legenden gab, verschieden von der unter seinem Vorgänger befolgten Anordnung. Die mit Mahdi eingeführte und nach ihm, mit wenigen Ausnahmen, beobachtete Sitte, den Namen des Regenten auf den Revers zu prägen, erleichtert die Erkennung und Absonderung der Revolutions-Münzen wesentlich, und letztere geben sich auf den ersten Anblick sogleich zu erkennen, weil sie, wie bereits gesagt, den herrschenden Khalifen gar nicht nennen. Leider sind sie äusserst selten und man hat sie bei weitem nicht genug beachtet, obgleich sie die besten Belege für die Geschichte dieser Begebenheiten sind, welche mannichfache Schlaglichter auf das Volksleben werfen. Die Chronisten, welche ja meistens von den Khalifen abhängen, pflegen diese Begebenheiten meist höchst oberflächlich zu behandeln und als Zerrbilder ohne grosse Bedeutung darzustellen. Mit Sicherheit kann man auch vermuthen, dass der Sieger in den meisten Fällen, nach Dämpfung des Aufruhrs, solche verfängliche Zeichen der Unzufriedenheit im eignen Staate zu zerstören suchte, deren Zahl wohl übrigens nicht bedeutend sein mochte, da die meistens kurze Zeit der Dauer der Revolution dem Prätendenten nicht gestatten mochte, Geld in grösserer

Masse zu prägen. Wenigstens in den schwedischen, übrigens an Seltenheiten merkwürdig reichen Funden, habe ich diese Art von Münzen nur sehr selten vertreten gesehen.

Das vorhandene Material von Revolutions-Münzen wird man am sachgemässesten in zwei Classen eintheilen. Die erste wird solche umfassen, welche von Aufrührern geprägt wurden, die, gegen den Khalifen sich auflehnend, für sich selbst das Imâmat beanspruchten und somit als wirkliche Inhaber der prophetischen Nachfolge sich gerirten. Zu der zweiten Classe rechne ich diejenigen Münzen, welche von Männern geschlagen sind, welche gegen sonst anerkannte Dynasten den Krieg erklärten und das Münzrecht sich aneigneten. Von beiden Classen kann ich vor der Hand allerdings nur eine geringe Anzahl namhaft machen und thue es nur in der Absicht, die Aufmerksamkeit der Fachgenossen auf diese Münzen zu lenken und zu weiteren Forschungen anzuregen.

Von der ersten Classe sind mir nur drei Stücke vorgekommen. Erstens ein Dinâr von den Karmaten, wenn ich nicht irre, in Palästina geprägt, welcher, im Besitze des kaiserlichen Cabinets in Paris, hoffentlich recht bald von Herrn *Lavoix* publicirt und erläutert werden wird; und sodann zwei Dirheme, von schwedischen Münzfunden herrührend. Ich kann natürlich hier nur die beiden letzteren ausführlicher besprechen.

Bereits im Jahr 1847 hatte ich Gelegenheit, einen grossen Münzfund aus dem Kirchspiel Botheå, in der Provinz Ångermanland — soviel ich weiss, der nördlichste Fundort in Schweden —, bestehend aus mehr als 1600 Dirhemen, durchzumustern. Unter anderen Seltenheiten fand ich eine Münze, welche sofort als eine ungewöhnliche sich auszeichnete. Ich fand nämlich oben auf dem Revers den Namen ʿAlî's und vermisste den Namen des Khalifen. Der schlechte Zustand des Exemplars, der es unmöglich machte, Prägort und Datum zu erkennen, nöthigte mich den Versuch, die Münze zu erklären, aufzugeben. Um so grösser aber war meine Freude, als ich in diesen Tagen bei Untersuchung eines soeben auf der Insel Gotland gemachten Fundes ein zweites Exemplar desselben Dirhems erblickte, der mit dem früheren verglichen folgenden Aufschluss gab.

Die äusseren Randschriften beider Seiten waren leider beinah gänzlich verwischt; doch schien wenigstens die des Adv. die gewöhnliche ʿAbbâsidische zu sein. Die innere Randschrift des Adv. (vgl. die Tafel Fig. I.) lautet: بسم الله ضرب هذا الدرهم بالمدينة المختارة سنة اربع وستين ومائتين (In der Zeichnung der Münze, nach dem am besten erhaltenen Exemplare gemacht, ist das خ ganz misslungen.) Im Mittelfeld liest man nach dem gewöhnlichen Symbol: محمد نبي || امير المؤمنين. Auf dem Rev. liest man im Mittelfeld oben: علي und nach محمد || رسول الله den Namen:

محمد بن علي ....ا. Für das Fehlende kann weder الامير noch امير المومنين hier stehen. Man findet keine Spur des Artikels, welche die erste Lesung rechtfertigen könnte, und für die zweite ist der Raum viel zu eng, und nach den Regeln der Grammatik müsste dieser Titel auch übrigens nach dem Namen stehen. Es wäre möglich, hier ابو und das darauf folgende Wort: محمد zu lesen. Allein nur zaghaft und zweifelnd schlage ich dies: Abû Muḥammad vor.

Wir haben somit zum ersten Male eine höchst merkwürdige Münze gefunden, von dem tapfern 'Aliden-Fürsten, welcher unter der Benennung صاحب الزنج d. i. Herr der Afrikanischen Sklaven (die von den Arabern „Zinǵ" genannt werden), und mit dem Schimpfnamen الخبيث d. i. der Verdammte vom Jahre 255 bis in's J. 270 d. H. dem schwachen al-Mutamid die Krone zu rauben drohte. Die Geschichte dieses dem Khalifenreiche sehr gefährlichen Mannes ist durch *Weil's* meisterhafte Darstellung (Gesch. der Khalifen II, 452—464) genügend bekannt und findet sich im grössten Detail bei Ibn-al-'Aṯir (m. Ausg. Vol. VII, ١٣٨ — ٢٨٨). Den Berichten dieses Schriftstellers scheint ein Tagebuch zu Grunde zu liegen. Der glühendste Hass des orthodoxen Fanatismus leuchtet überall in dieser Erzählung durch und der meist glückliche Prätendent wird als ein Sklave dargestellt, um seine wahre Abstammung zu verheimlichen.

In der Umgegend von al-Basra, durch die rings umherliegenden, schwer zugänglichen Sümpfe und Moräste (البطيحة oder البثاتج) geschützt, baute er eine gut befestigte Stadt, المختارة die ausgewählte, vortreffliche genannt, von welcher aus er, den Heeren des Khalifen Trotz bietend, seine Eroberungen bis über al-Ahvâz hinaus ausdehnte. Hier war seine Residenz und, wie die in Rede stehende Münze beweist, seine Münze, die handgreiflichen Beweise seiner Ansprüche auf das Imâmat, denn er nennt sich ja hier „Fürst der Rechtgläubigen". Die Stadt, wie es scheint von den arabischen Geographen gänzlich ignorirt, verschwand ohne Zweifel mit dem Falle ihres Gründers.

Die Geschichte kennt nur einen Sohn dieses Mannes, welchen Ibn-al-'Aṯir überall انكلاى „Inkelâî" nennt. Ich glaube, dass auch dieser Name ein Schimpfname war, anstatt Muhammad, wie unsere Münze ihn darbietet. Dass sein Vater ihn zur Nachfolge bestimmt, ist gewiss durch die Prägung seines Namens. Er ward nach 'Ali's Tode in Baġdâd gefangen gehalten und wurde im Jahr 272 von al-Movaffaḳ hingerichtet, als die Zinǵ in Wâsiṭ ihn als Khalifen proclamiren wollten (vgl. Ibn-al-'Aṯir VII, ٢٩٣—٩٥), was für mich noch ein Grund mehr ist, an der Identität Inkelâî's und Muḥammad's festzuhalten.

Muhammedanische Revolutions-Münzen

I.



II.





Aus einem Gotländischen Funde des vorigen Jahres stammt ein zweiter Dirhem (vgl. d. Taf. no. II.), den ich als Revolutions-Münze dieser Classe betrachten muss. Leider bietet seine Erklärung, für mich wenigstens, so viele und so grosse Schwierigkeiten dar, dass ich mich nur auf seine Beschreibung beschränken kann, auf die Erklärung desselben aber vor der Hand verzichten muss.

Die äussere Randschrift des Adv. sowohl wie des Rev. sind beide völlig 'Abbâsidisch. Am innern Rand des Adv. liest man: بسم الله ضرب هذا الدرهم بسوك سنة اربع واربعين وثلثمائة, und man erkennt also mit Sicherheit wenigstens das Prägejahr 344. Unsicher bleibt dagegen der Name des Prägeortes, soll man ihn سوك oder شوك oder سوق oder سون oder wie sonst lesen? Unter dem Symbolum lese ich: علي بن رتماسوج oder زتماسوج. Dieser 'Alî ist mir völlig unbekannt, ebenso sein Vater, dessen persische Herkunft aus dem Namen deutlich hervorgeht. Auf der Mittelfläche des Rev. liest man deutlich: لله || محمد رسول الله || صلى الله عليه وعلى || اله وسلم || بن ابي طالب || امير المومنين علي || طالب الحق. Unterhalb dieser Legende sieht man die undeutliche Spur eines Wortes. Ob in diesem „Sucher des Rechts" d. i. der Nachfolge des Propheten, 'Alî der Schwiegersohn Muhammad's selbst, oder eine von ihm verschiedene Persönlichkeit zu suchen ist, lässt sich zur Zeit nicht ermitteln. Aus Ibn-al-'Atîr (Jahr ١٢٩) ist mir ein 'Abd-allâh bin Juhjâ bekannt, der sich selbst Tâlib al-hakk nannte und in Makka die Fahne des Aufruhrs aufsteckte, und 'Alî bin Abî Tâlib heissen Mehrere, doch keiner der dieser Zeit angehören mag.

Zu der zweiten Classe der Revolutions-Münzen, zu welcher ich übergehe, rechne ich den Dirhem, welchen ich in einem Briefe an F. Soret (Revue archéologique 12e année Paris, 1855) näher beschrieben habe. Derselbe wurde in El-Hausem, einer Stadt in Ghilân, im J. 344 von einem 'Aliden, Namens 'Abû'l-Fadl Ga'far, الثائر في الله (der sich für Gott erhebt) genannt, geprägt, welcher sich gegen einen Dynasten von der Familie der Zaiditen auflehnte.

Unter den Sâmâniden-Münzen finden sich Münzen, welche von drei verschiedenen Aufrührern geprägt sind. Juhjâ bin Ahmad, der Bruder des Ismâ'îl bin Ahmad, wollte die Thronfolge Ahmad bin Ismâ'îl's nicht anerkennen, und hatte sich, wie es scheint, der Stadt Samarkand bemächtigt, wo er auch Münzen schlagen liess. Drei Dirhems, hier im J. 290 geprägt, sind in diesem und im vorigen Jahr in Gotländischen Funden zum Vorschein gekommen. Sie sind dem gewöhnlichen Samaniden-Typus nachgebildet und tragen nach dem Namen des Khalifen al-Muktadir billâh den Namen يحيى بن احمد. Die Geschichtschreiber erzählen uns nichts über diesen Aufruhr, sind aber sehr weitläufig in

der Berichterstattung über den Aufruhr von Jaḥjá bin Aḥmad bin Ismá'il und seinen Brüdern gegen Naṣr bin Aḥmad im J. 317 oder 318 (vgl. Ibn-al-'Aṭir VIII, ٥٩, ١٥٣, ١٥٧ u. s. w.). Spräche die Jahresangabe dieser Münze nicht dagegen, so möchte man hier eine Verwechselung der gleichnamigen Thronprätendenten vermuthen. Man erkennt aus diesem Beispiel von Neuem, wie Münzen historische Facta bezeugen, welche von den Geschichtschreibern verschwiegen werden.

Der vorige Dirhem ist der erste seiner Art. Ein anderer, derselben Classe angehöriger, ist schon mehrmals besprochen, nämlich eine Silbermünze des Sâmâniden Isḥâḳ bin Aḥmad, geprägt zu Samarḳand im J. 301, welche in schwedischen Funden nicht selten gefunden worden ist. Als sein Bruder Aḥmed bin Ismá'il starb, lehnte er sich gegen dessen Sohn Naṣr bin Aḥmad auf, behauptete sich aber nur kurze Zeit (vgl. Ibn-al-'Aṭir, VIII, ٥٩ f.). Die Münze ist von Frähn veröffentlicht und von mir in „Numi cufici Numophyl. Holmiensis" S. 184 ebenfalls beschrieben.

Zuletzt nenne ich hier den merkwürdigen Dirhem von Lailá bin Nu'mân, dem Dailamiden, in Naisâbûr im J. 309 geschlagen. In meinen „Symbolae ad rem numariam Muhamm." IV, S. 39 habe ich die auf ihn bezüglichen Data angegeben. Lailá hatte im J. 308 den 'Aliden in Ṭabaristán gehuldigt und die eben genannte Stadt erobert, wurde aber schon im darauf folgenden Jahr vom Sâmâniden besiegt und enthauptet (vgl. Ibn-al-'Aṭir VIII, ٩٠ — ٩٢).

Es steht zu hoffen, dass mit der Zeit noch mehre dieser Revolutions-Münzen entdeckt werden. Sie verdienen in der That die besondere Aufmerksamkeit der Numismatiker.

Die Grenzen der Untersuchung waren mir für diesen Aufsatz durch das vorliegende Material gesteckt. Sie gehen nicht über das vierte Jahrh. der Hiǵra hinaus.

Lund, im September 1867.

Nachschrift. So eben habe ich einen neuen Beleg für die Thatsache gefunden, dass die Numismatik unsere Kenntniss geschichtlicher Facta ergänzen und stützen kann. Im Jahr 199 d. H. hatten al-Ma'mûn's Befehlshaber in 'Irâḳ viel mit einem gefährlichen Aufrührer zu thun, welcher unter dem Vorwande, einem 'Aliden-Prinzen als rechtmässigem Herrscher zu huldigen, der Macht des Khalifen trotzte und seine Heere in die Flucht schlug. Er hiess Abû Sarâjâ Sarij bin Manṣûr. Im genannten Jahre nahm er al-Kûfa ein, und übte daselbst eine der höchsten Prärogativen des Herrschers, das Prägen von Gold- und Silber-Münzen aus (vgl. Weil, Gesch. d. Khalifen II, 202—209).

Unter den Münzen, welche aus einem kleinen, in diesem Jahre auf der Insel Gotland gemachten Münzfund herrühren, fand ich

einen sehr schönen Dirhem, der auf den ersten Anblick den von al-Rašîd in den letzten Jahren seines Khalifats geprägten Münzen täuschend ähnlich war. In al-Kûfa im J. 199 d. H. geschlagen, zeigte er auf dem Adv. das gewöhnliche Symbolum, und hatte keine äussere Randschrift, welche bekanntlich erst später aufkam. Als Ornament war am Rande ein doppelter Kreis angebracht, an welchen 6 Circelli angelehnt waren. Als Randschrift fanden sich auf dem Revers folgende Korânworte: ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانه بنيان مرصوص (Sur. 61, 4. also كانه, nicht aber كانهم wie Flügel's Ausgabe hat), ganz so, wie nach den geschichtlichen Nachrichten Abû Sarâjâ auf seinen Münzen geprägt haben soll. Das Mittelfeld des Rev. zeigte das zweite Symbol, darüber: فانطفى, darunter: الا سقر. Ich kann diese ungewöhnlichen Worte nicht anders deuten, als: فانطفى الّا سقر „Möge es (das Feuer) doch gelöscht werden, ausgenommen das der Hölle“, vielleicht eine Anspielung auf den Beinamen seines Statthalters in al-Baṣra, des Zaid bin Mûsâ, den man bekanntlich „Feuer-Zaid“ nannte. Der hier angewandte Korânvers erscheint hier zum ersten Mal; da das Datum und der Prägort zu den bekannten Thatsachen gut stimmt, so wird man sicher Recht thun, wenn man diese Münze dem Abû-Sarâjâ zuschreibt.

Wie man sieht, verschmähte er es, den Namen seines 'Alidischen Gegenkhalifen auf die Münze zu setzen. Dieser war für ihn aber auch lediglich nur ein Scheinfürst. Da Abû-Sarâjâ weder eine 'Abbâsidische noch eine 'Alidische Abkunft beanspruchen durfte, konnte er nur unter dem Schutze des Namens eines wirklichen 'Aliden handelnd auftreten, den er jedoch, sobald er ihm nicht mehr nützte, wie er sich es wünschte, leicht gegen einen andern umtauschte.

So verdanken wir einem glücklichen Zufall abermals die Kenntniss einer neuen Revolutionsmünze, welche sicher zu den grössten numismatischen Seltenheiten gerechnet werden muss. Schon nach wenigen Monaten wurde dieser ephemere Herrscher gestürzt, und es muss in der That fast wunderbar erscheinen, dass wenigstens eine seiner Münzen vor dem Untergange gerettet worden ist.

Lund, August 1868.

Ueber das Jyotirvidâbharaṇam.

Von

A. Weber.

Bei der Untersuchung über das Zeitalter Kâlidâsa's hat bekanntlich ein zuerst von Bentley [1]) und sodann von Wilson [2]) mitgetheilter versus memorialis eine erhebliche Rolle gespielt [3]), der da besagt, dass „Dhanvantari, Kshapaṇaka, Amarasiṅha, Çaṅku, Vetâlabhaṭṭa, Ghaṭakarpara, Kâlidâsa, der berühmte [4]) Varâhamihira und Vararuci die neun Perlen am Hofe des Königs Vikrama gewesen seien". Fitz Edw. Hall war es, der zuerst das Werk nachwies, welchem dieser Vers als Bestandtheil seines letzten (25sten) Capitels angehört [5]), und der gelehrte Hindu Dr. Bhâo Dâji gab dann nach ihm nicht nur nähere Nachricht über dies Werk selbst, das Jyotirvidâbharaṇam eines Kâlidâsa, sondern theilte auch jenes ganze Cap. in seiner werthvollen — obschon in ihrer eigentlichen Pointe, der Identifikation nämlich von Kâlidâsa mit Mâtṛigupta wohl verfehlten — Abhandlung „on the Sanscrit poet Kâlidâsa" im Journal of the Bombay Branch R. As. Soc. 1861. January p. 25—28 [read 11 Oct. 1860], leider nur in Uebersetzung [6]), mit. Er zeigte dabei, dass dieses Werk, dessen Verfasser sich zugleich als Autor dreier Kâvya i. e. „the Raghuvaṅça and others" bezeichnet, nicht vor dem siebenten Jahrh. u. Z. geschrieben sein könne, ja vielleicht noch später sei, und dass daher jener versus memorialis in seiner angeblichen Bedeutung für die Bestimmung der Lebenszeit des Kâlidâsa „loses completely its value as an authority". Hiervon nahm dann Fitz E. Hall bei seiner Herausgabe von Wilson's

1) As. Res. VIII, 242.

2) s. jetzt dessen Select works V, 167. Auch Haeberlin's Sanscrit Anthology beginnt mit diesem Verse.

3) s. meine Acad. Vorles. über ind. Lit.-Gesch. p. 188.

4) So der Text: ... khyâto Varâhamihiro nṛipateḥ sabhâyâṃ ratnâni vai Vararucir nava Vikramasya. Es liegt indess nahe, khyâtâ zu lesen und zu übersetzen: „... sind berühmt als die 9 ratna ...". Ich bemerke dies, weil Kern (Vorrede zu Varâhamihira's Bṛih. S. p. 13) auf die Bezeichnung des Var. allein als khyâta besonderes Gewicht legt.

5) Im Benares Magazine für 1852 p. 274—276. Ich entnehme dies seiner eigenen Angabe (s. Wilson's Select. works VI. p. IX), da mir die Abh. selbst nicht zur Hand ist.

6) Er scheint den Text in einem Appendix haben mittheilen zu wollen, doch ist mir nichts davon zu Gesicht gekommen.

Uebersetzung des Vishṇu Pur. Veranlassung in den Noten zur Vorrede p. VII—IX ausser Wiederholung des Textes jenes Verses selbst auch noch die ihm nächst vorhergehenden Verse (7—10) so wie einige der ihm später folgenden Verse (19—21) mitzutheilen, und seine Ansicht über deren Werth dahin auszusprechen, dass das Jyotirvidâbharaṇa „not only pseudonymous but of recent composition" sei, womit denn die Glaubwürdigkeit dieser ganzen Tradition von den „n i n e g e m s" Vikramâditya's, soweit sie bis jetzt zurückzuverfolgen sei, i n N i c h t s z e r f a l l e. Dem gegenüber ist H. Kern in seiner wichtigen Vorrede zu Varâhamihira's Bṛihatsaṃhitâ p. 12—20 zwar der Ansicht, dass das Jyotirvidâbharaṇam selbst allerdings ein ganz modernes Werk, „an impudent fabrication", vielleicht erst „a hundred years ago" abgefasst sei (pag. 14), den Vers selbst dagegen betrachtet er als a l t, und meint, der Verf. des Jyotirv. habe ihn nur in sein Werk eingeschoben, „to give to his forgery the semblance of antiquity". Aus der durch Wilkins' Uebersetzung bekannten Inschrift von Buddha Gayâ nämlich, vom Jahre 948 AD, ergebe sich, dass damals bereits die Tradition von „nine jewels" am Hofe des Vikramâditya „one of whom was Amaradeva" bestanden habe. Allerdings erhellt nun aus dieser Inschrift, ihre Beweiskraft vorausgesetzt, — vgl. über sie das von mir in den Acad. Vorles. über F. L. G. p. 206 Bemerkte —, dieser letztere Umstand mit Sicherheit: m e h r aber auch n i c h t. Welches somit damals die übrigen acht Namen der „n i n e g e m s", ob sie resp. mit denen identisch waren, welche der in Rede stehende Vers anführt, endlich ob dieser Vers selbst wirklich eben so alt ist, wie die Inschrift, d a s erhellt hieraus mit Nichten. Auch angenommen übrigens, dass derselbe im letzten Cap. des Jyotirvidâbharaṇam eine eingeschobene Reminiscenz, nicht ein vom Vf. selbst herrührender Bestandtheil ist [1]), so wird denn doch wahrlich die Glaubwürdigkeit der in diesem Verse enthaltenen Angabe ihrerseits d a durch allein nicht in d e m Grade erhöht, dass man ihn nun wirklich selbst doch wieder „as an authority" verwerthen könnte, wie dies Kern thut, indem er auf seine Auktorität hin die n e u n in dem Verse genannten r a t n a sämmtlich als g l e i c h z e i t i g m i t d e m als einer von ihnen aufgeführten Astronomen V a r â h a m i h i r a, mit dem s e c h s t e n J a h r h u n d e r t also, anzusetzen gewillt ist. Denn mag auch der Vers älter sein als das Jyotirvidâbharaṇam, so ist er damit doch noch keineswegs irgend als a l t, oder gar als w a h r erwiesen.

So weit herunter übrigens, wie Kern annimmt, ist die Abfassung dieses Werkes gewiss nicht herabzurücken. Er bemerkt selbst, dass es sogar einen Commentator gefunden hat, ist indessen ge-

---

1) Was nach Kern's Ausführung auf p. 18 ziemlich wahrscheinlich ist: s. übrigens das im Verlauf über den vermuthlich sekundären Ursprung des ganzen letzten Abschnittes Bemerkte.

neigt, darin nur eine neue Büberei des Vf.s zu muthmassen [1]. Wohl mit Unrecht. Denn dass das Werk unbedingt älter ist als „a hundred years ago", wird einfach schon durch das Faktum entschieden, dass es bereits von Mahâdeva, dem Vf. des muhûrtadîpaka, in seinem AD. 1661 verfertigten Selbst-Commentar dazu citirt wird, s. Aufrecht Catalogus p. 336 a. Auch ist eine Abschrift des Werkes, die ich der freundlichen Zuvorkommenheit des Dr. Bhâu Dâjî verdanke, für ihn Çake 1785 (1863) aus einer andern Handschrift, die ihrerseits saṃvat 1795 Çake 1660 also AD. 1738/39 geschrieben war, copirt worden [2].

Durch die mir hierdurch ermöglichte Bekanntschaft mit dem Texte des Werkes nun bin ich indessen allerdings in Bezug auf die demselben zukommende Bedeutung wesentlich anderer Meinung geworden, als ich es noch in meiner Abh. über die Râma Tâpanîya Up. war, wo ich (p. 279), auf Grund von Dr. Bhâo Dâjî's Angaben daraus, dasselbe, resp. den angeblich von seinem Verfasser eben herrührenden Raghuvança als „etwa 650 n. Chr. abgefasst" bezeichnete [3]. Es kann vielmehr nach einer nur oberflächlichen Durchsicht des Textes keinem Zweifel mehr unterliegen, dass es eben ein modernes Werk ist, und dass wir den Anspruch, den sein Verfasser in Cap. XXII — oder resp. für ihn der Vf. dieses letzten Capitels, im Fall dasselbe nämlich etwa (wovon unten) ganz oder doch theilweise als sekundäre Zuthat zu erachten sein sollte — auf die Autorschaft des Raghuvança erhebt, unbedingt zurückzuweisen haben. Es hat hier resp. offenbar nur eine Benutzung des gleichen Namens stattgefunden, um einen modernen Kâlidâsa — es gibt deren ja eine reichliche Zahl — von dem Ruhmesglanze des alten berühmten Namensvetters [4]) bestrahlen zu lassen.

---

1) The pseudo-Kâlidâsa has even found a commentator, unless the commentary be fabricated by himself, which would be another trick quite worthy of the first.

2) saṃvat 1795 çake 1660 ayaṃ çakaḥ purâtanamâtṛikâpustake vartate | âdhunikas tu çake 1785 rudhirodgâri nâma saṃvatsare âshâḍhakṛishṇapakshe || guruvâsare likhito 'yaṃ granthaḥ |
Jyotirvidâbharaṇam [illegible] kâla-luptaṃ suratnam iva [illegible] kṛipam |
yatnena samprati sudhîvara Bhâu Dâjî lokopakâraphalinâ(!) prakaṭîcakâra ||
tasyâjñayâ Mahâdeva-nâmâ 'haṃ dharaṇîsuraḥ |
alikham pustakam idam mantum (kshantum!) santaḥ sahantu me ||
iti padye lekhakena kṛite (!) |

3) An der ebendaselbst ausgesprochenen Vermuthung, dass die Abfassung des Raghuvança gleichzeitig mit der Herrschaft eines Bhoja-Geschlechtes in Vidarbha stattgefunden habe, halte ich dagegen natürlich fest, da sie sich auf Data, die dem Innern des Werkes selbst entlehnt sind, gründet.

4) Auch dieser war ja offenbar mit den Gestirnen und der Kunde von ihnen wohlbekannt, da er von den Planeten und den Zodiakalbildern mehrfachen Gebrauch macht (s. Einl. zu meiner Uebersetzung der Mâlavikâ p. XXXIV); ja sogar im Kumârasambhava VII, 1 (vorausgesetzt freilich, dass dies Werk eben auch dem Dramatiker Kâl. angehört) einen griechischen terminus technicus der Art verwendet (jâmitra = διάμετρον), s. Ztschr. d. D.M.G. XIV, 263. Vgl. auch Kumârasambhava 3, 43.

Trotz seines entschieden modernen Ursprunges aber enthält das Jyotirvidâbharaṇam nun denn doch allerhand interessante Angaben, und es wird daher die nachstehende kurze Mittheilung darüber, zu der ich durch die freundliche Güte Bhâu Dâjî's mich in den Stand gesetzt sehe, gewiss nicht unwillkommen sein. Ich beschränke mich dabei nur auf das Nothdürftigste, resp. auf das, was mir in Bezug auf die Abfassungszeit etc. des Werkes von einem gewissen Interesse erscheint, und bin auch dabei leider durch den äusserst inkorrekten Zustand des Textes vielfach sehr gehindert.

Das Werk besteht aus XXII Capp., mit in summa 1435 Versen in mannichfachen Metren. Nach den eigenen Angaben des Verfassers in XXII, 6 sollten es nur 1424 Verse sein. Die Handschrift gibt aber deren die obige Zahl: elf derselben sind somit überschüssig und sekundärer Zusatz. Welche elf Verse dies sein mögen, wird sich schwerlich sicher ermitteln lassen (s. indess im Verlauf). — Auf die Feinheit der Versifikation pflegen die astronomisch-mathematischen Autoren der Inder bekanntlich ein ganz besonderes Gewicht zu legen. So offenbar auch unser Autor; und der Stolz auf seine Kunstfertigkeit hierin [1]) ist wohl denn jedenfalls sei es ihm selbst oder sei es (s. unten) einem seiner Bewunderer Veranlassung geworden, sich des Vortheils seines Namens zu bedienen, und seine Person mit den Federn des alten Kâlidâsa zu schmücken. — Auch die Sprache ist im Ganzen gewählt und ohne Härten [2]), häufig sogar nur zu gewählt und gesucht [3]). Eine besondere Stärke zeigt der Vf. in der Verwendung resp. wohl auch Bildung von allerlei, zum Theil eben ziemlich gesuchten Synonymen für Sonne, Mond, die nakshatra etc.: so braucht er kharagabhasti, kharadyuti, ushṇakara, aṅçumâlin, aṅçumant, haṅsa für die Sonne, himagabhasti, oshadhîça, tushârarocis für den Mond, dasrabha, gandharvabha und ähnliche Composita mit bha oder uḍu für die nakshatra. Er verwendet ferner mit besonderer Vorliebe die griechischen Namen der Planeten und Zodiakalbilder, so wie viele sonstige aus dem Griechischen entlehnte termini technici [4]). Hiermit ist offenbar eine Art gelehrten, resp. archaistischen Anstrichs erstrebt [5]): und das

1) Hie und da, obschon selten, artet dasselbe in die bekannte, übrigens ja auch schon in den sogenannten mahâkâvya mehrfach belegte Spielerei aus, die beiden Hemistiche (so XII, 8) oder doch einzelne pâda eines Verses (so XIII, 30. 32) völlig gleichlautend zu bilden.

2) Ueber die Partikel sam in Cap. XXII s. unten.

3) z. B. wenn er shaṭkarman = brâhmaṇa, bâhuja = kshatriya verwendet.

4) von horâ bildet er neu: haurikeya XI, 76.

5) Obschon allerdings auf Grund der alten jâtaka-Texte zum Wenigsten die griechischen Namen der Planeten so populär in Indien geworden sind, dass sie sogar in die Weihesprüche der neueren gṛhya-Rituale Aufnahme gefunden haben. So werden bei der Vinâyakaçânti u. A. dem Mars und dem Saturn unter ihren griechischen Namen Ἄρης und Κρόνος Weiherufe darge-

Gleiche gilt wohl auch von der Verwendung der vedischen Monatsnamen madhu etc. Sonst ist etwa auch noch der häufige Gebrauch der √ gad, bei Aufführung der Ansichten verschiedener Lehrer, bemerkenswerth.

Die Zahl der letztern, resp. der erwähnten Werke überhaupt ist ziemlich beträchtlich. Darunter sind indess Viele, deren Namen keine besondern chronologische Bedeutung innewohnt, so Atri I, 1. V, 45(?). X, 23 Âsuri VIII, 2. 5. Gâlava XII, 75. XVII, 10. Traivaṇi VIII, 25. Devala V, 13. VIII, 5. 20. X, 7 Parâçara I, 1. VIII, 19. X, 23. Bhârata und Râmâyaṇa XVI, 58. 60. Raibhya I, 1. X, 23. Vasishṭha I, 1. X, 23. Vâlmîki XIII, 10. Virocana V, 48. Vyâsa VIII, 20. Satya V, 13. Hârita I, 1. VIII, 20. Von grösserer chronologischer Bedeutung bereits ist die mehrfache Bezugnahme auf die Jaina [1]) IX, 18. XII, 25. XV, 15. 16, so wie die Berufung auf Varâha V, 13, resp. Varâhamihira I, 2., auf den Çrî(!)sûryasiddhânta V, 54 resp. âdityasiddhânta V, 55, auf das brâhmyamatam (womit wohl Brahmagupta's brahmasiddhânta gemeint ist) ibid. und auf die jâtaka (XI, 76. XIII, 45) im Allgemeinen, zu welcher Klasse astronomischer Schriften ja das Werk selbst seinem Inhalte nach direkt gehört. Die bedeutsamste Erwähnung aber, weil sie mit einem Schlage über die Abfassungszeit desselben helles Licht verbreitet, ist die Bezugnahme auf die modernste Phase der indischen Astronomie, deren auf der arabischen Astrologie nämlich beruhende letzte Stufe, welche der Vf. bereits unter ihrem prägnanten Namen Tâjika kennt (XIII, 45): und zwar polemisirt er dagegen, und bezeichnet dieselbe als âsura, während das eigene jâtaka-System als daiva:

> vilokanam vyomasadâm ṛitam vido [2])
> vadanty ado [3]) jâtakaçâstrabhâshitam |
> daivam hi, sarvatra tu Tâjikoditam
> yad, âsuram tan nijadarçanaprahitam ||

Da wir nun den Anfang der Tâjika-Stufe wohl schwerlich vor die Zeit Baber's, des ersten Grossmoguls (1498—1519), verlegen dürfen, vielmehr etwa erst die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts als ihre Blütheperiode zu betrachten sein wird [4]), so lässt sich hienach auch die Abfassung des Jyotirvidâbharaṇa schwerlich

---

brachi: arkâya namaḥ, ârâya, sitâya, dhishaṇâya, kledaputrâya, koṇâya namaḥ: so nach Saṃskâra kaustubha f. 125a (und ebenso im Folgenden).

1) Nach Bhâu Dâji's Ansicht (a. a. O. p. 27) war der Vf. selbst ein Jaina; vgl. hiezu die Angaben über Nâgârjuna und Bali X, 110 ff. und die Gegenüberstellung des ṛishimatapramâṇa und des Jainadarçanapramâṇa, welche zu XV, 15 ff. als Resultat der dortigen Angaben von dem Schreiber tabellenförmig (unausgefüllt übrigens) angefügt ist.

2) vimado Cod., gegen das Metrum.

3) ahado Cod., wie oben.

4) Balabhadra in seinem c. 1655 AD. verfassten Hâyanaratna citirt bereits eine grosse Anzahl von Tâjika-Lehrbüchern.

irgend früher ansetzen; und Kern's scharfsinnige Vermuthung, dass die Gefangennahme des Çaka-Königs von Rûma durch Vikramâditya, welche im letzten Cap. v. 17 [1]) erwähnt wird, auf die Gefangennahme Bayazet's, des „Turkish emperor of Rum" durch Timur (1402) zu beziehen sei, wird durch diese ihm entgangene Erwähnung der Tâjika höchst wahrscheinlich gemacht [2]).

Wenn wir somit etwa das Ende des sechszehnten Jahrhunderts als die muthmassliche Entstehungszeit des Werkes annehmen dürfen, so stimmt hiezu schliesslich auch die Namensform eines VIII, 27 [3]) erwähnten Lehrers Gangârâmâḥ (plur. rev.). Es ist dies nämlich ein erst in neuerer Zeit, und zwar da ziemlich häufig, nachweisbarer Name. In meinem Verz. der Berl. S. H. finden sich zwei Männer des Namens erwähnt, einer als Abschreiber vedischer Handschriften in Kâçi 1625—27 (saṃvat 1681—83), ein zweiter als Vater eines Sohnes, der 1593 (saṃvat 1649) einen Ṛik-Codex abschrieb. Bei Aufrecht im Catalogus der S. H. der Bodleyana (p. 130b) wird ein Gangârâma als Urgrossvater eines Commentators zu Jagannâtha's, unter Kaiser Akbar (1556—1605) geschriebenem, Bhâminîvilâsa erwähnt.

Wäre nun irgend nachweisbar, dass zur Zeit dieses grossen Kaisers ein Dichter Namens Kâlidâsa gelebt habe, so würde ihm die Abfassung des Jyotirvidâbharaṇam nach Obigem in der That wohl zuzuschreiben sein. Bis vor Kurzem lagen Angaben der Art nicht vor. In einer der letzten Nros der in Benares erscheinenden Zeitschrift Paṇḍit indessen, s. nro 5. p. 66. Oct. 1866, berichtet ein Anonymus mit fester Zuversicht, dass es drei Kâlidâsa gegeben habe [4]), von denen der erste am Hofe des Vikramâditya, der zweite

---

1) Ob dieser letzte Abschnitt etwa (s. im Verlauf) eine sekundäre Zuthat ist, oder nicht, macht hiebei nichts aus.

2) Denn wenn auch Byzanz erst 1453 von den Türken erobert ward, so ist ja doch unter Rûma eben nicht diese Stadt speciell, sondern das Abendland überhaupt gemeint.

3) Der Vers ist leider sehr verdorben; es handelt sich um die richtige Zeit für das mekhalâbandhakarma; ob es in der weissen oder schwarzen Hälfte des Monats zu begehen sei: asite Traivaginâ pradishṭam heisst es in v. 25, und das zweite Hemistich von v. 27 lautet nun:

kârshṇakâltâd (!) vâ kalaul (?) Gangârâmâḥ
çuklapakshe tv aviruddham etat ||

4) Von der obigen Dreizahl der Kâlidâsa liegt uns im Uebrigen auch noch anderweitige Kunde vor. Nach Aufrecht (Catalogus p. 211,b) wird das Wort Kâlidâsa in der Kavikalpalatâ, dem modernen Werke des Devendra, Sohnes eines in Mâlava wohnhaften Vâghbaṭa, unter den Wörtern aufgeführt, welche drei bedeuten, womit denn natürlich bedingt ist, dass zum Mindesten dem Devendra selbst, wenn nicht schon den von ihm benutzten Quellen, drei Autoren dieses Namens notorisch bekannt waren. — Wie aber steht es nun weiter mit dieser Dreizahl der Kâlidâsa? Hat der Anonymus im Paṇḍit wirklich recht, wenn er sie in der angegebenen Weise erklärt? Ist dieselbe somit eben erst nach Akbar's Zeit angenommen worden, daher, wo sie vorkommt, die Posteriorität des betreffenden Werkes nach Akbar bekundend? — oder

an dem des Bhoja, der dritte an dem des Akbar (!) gelebt habe: es sei resp. an jedem dieser 3 Höfe die solenne Neunzahl der ratna (navaratnapaṇḍitasaṃgrahaḥ) vorhanden gewesen. Aus dem Jyotirvidâbharaṇam (s. X, 22 unten p. 726) ergebe sich, meint der Anonymus ferner, dass „die drei Kâvya" (worunter er augenscheinlich den Raghuvança, Kumârasambhava und den Meghadûta versteht) nach Ablauf von 24 Jahren [1]) der Vikrama-Aera (vikramaçâkavarshe caitâvati gate 24 sati) von dem Kâlidâsa des Vikramâditya, dem eben auch das Jyotirvidâbharaṇam selbst zugehöre, verfasst seien. Die Dramen dagegen, so wie Nalodaya, Ṛitusaṃhâra etc. sollen von dem Kâlidâsa am Hofe des Bhoja stammen. Endlich die Abfassung des Âryâdaṇḍaka, des Caṇḍavṛishṭiprayâta, des Daṇḍakastava (?), so wie die eines besondern Kâvyaprakâça gehöre dem Kâlidâsa des Akbar an (? Akabara kâlidâsakṛitâryâdaṇḍaka-caṇḍavṛishṭiprayâteti kâvyaprakâçaviçeshaṃcanâviçeshaç ceti heisst es das erste Mal, Akabariyanavaratnastha-Kâlidâsena tv âryâ-caṇḍavṛishṭiprayâta-daṇḍakastava-kâvyaprakâçaviçeshabhaṅgiracanâdi ca das andere Mal). Diese kuriose, in einem ziemlich barbarischen Sanskrit vorgetragene Vertheilung der unter Kâlidâsa's Namen vorliegenden Werke ist natürlich ganz ebenso werthlos, wie jene andere, in nro 2 des Paṇḍit (p. 11) vorliegende, wonach zwar ein Kâlidâsa dieselben alle verfasst haben soll, aber in drei Lebensaltern, in seiner Jugend nämlich den Ṛitusaṃhâra, Kumârasambhava und das Mâlavikâgnimitram, im reifern Alter den Meghadûta, Raghuvança und das Çâkuntalam, im spätern Alter das Râkshasakâvyam (sic! vgl. Verz. der Berl. S. H. p. 169—170), den Nalodaya und das Vikramorvaçîyam. Dagegen sind die Angaben über einen an Akbar's Hofe lebenden Kâlidâsa, resp. die Namhaftmachung der von ihm verfassten Werke in der That doch vielleicht von Bedeutung; und im Fall sie sich bestätigen sollten, liegt es eben in der That am Nächsten, zu den letztern auch das Jyotirvidâbharaṇam hinzuzuzählen.

Sind wir nach Obigem über die Zeit, in welcher das Jyotirvidâbharaṇam abgefasst worden ist, ziemlich im Klaren, so scheint sich ferner auch in Bezug auf die Oertlichkeit, in welcher es entstanden, ein gewisser Anhalt, aus der vorzugsweisen Bezugnahme auf Landstriche und Völker des Westens nämlich die Abstammung von dorther, etwa aus Surâshṭra, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit zu ergeben. Hierher gehört die Nennung von Arimiṇa [2])

---

hat die Annahme von drei Kâlidâsa schon früher bestanden, ist resp. die Angabe des Anonymus nur als ein eigener Interpretations-Versuch für dieselbe zu erachten? Die Antwort auf diese Frage ist einstweilen noch nicht möglich; hoffentlich bekommen wir aus Indien selbst bald weitern Aufschluss über jenen angeblichen Akbarischen Kâlidâsa.

1) sic! das wäre also A. D. 32/33.

2) ! vgl. Ariminavihâra im Romakasiddhânta bei Aufrecht Catal. 339a. Ist etwa an eine Colonie armenischer Kaufleute in Surate zu denken? oder gar etwa an die persischen Niederlassungen daselbst? In der einen Stelle

XI, 39. XII, 81. Gurjaradeça XIII, 70. XX, 46. Bhrigukacha X, 113 XII, 86. Maru XII, 21. 74. 86. Mâlava XII, 20. 74. XIII, 23. 68. XX, 46. Sindhu XII, 21. 74. 81. 106. Saurâjya XII, 74 (Saurâjyake Mâlavabhedadeçe). XIII, 23. 70 (Saurâjyake). XX, 46. Im Einklang hiemit steht es, dass der Vf. wie bereits oben erwähnt, mehrfach speziellе Beziehung auf die Lehren der Jaina nimmt, die ja in diesem westlichen Theile Indiens besonders angesehen sind.

In der folgenden kurzen Uebersicht über den Inhalt der einzelnen Capp. hebe ich blos einige besonders bedeutsame Angaben hervor, und verweile nur bei dem letzten Cap. länger, theile dasselbe resp. vollständig mit.

Cap. I (26 vv., fol. 1b) mânaprakaraṇam[1]. Von den Zeitmaassen, deren der Vfr. neun zählt, nämlich 1) sauram, solares Maass, 2) sâvanakam, bürgerliches Maass, 3) aindavam, lunares Maass, 4) ârkam, Sternen-Maass[2]), 5) paitryam, das der Manen (!), 6) guros, das des Jupiter, 7) manos, das des Manu (!), 8) marutâm, das der Winde (!), 9) vidhes, das des Fatums (!). Der achtzehnte Vers dieses Capitels ist es, von welchem Bhâo Dâji bemerkt (a. a. O. p. 27), er beweise, dass das Werk „was written at least seven centuries after the Vikrama Samvat", insofern darin „in furnishing a rule for finding out the Ayanâṅça (the arc between the vernal equinoctial point and the beginning of the fixed Zodiac or first point of Aries) we are told that from the years of the Çaka (i. e. the era of Çâlivâhana A. D. 78) 445 years should be subtracted and the remainder divided by 60". Der Vers ist leider im Mspt. so korrupt, dass ich nicht zu beurtheilen vermag, in wie weit dies begründet ist; er lautet:

> çâkaḥ çarâmbhodhiyugo 445 nitodrato[3],
> mânam khatarkair 60 ayanâṅçakâḥ[4] smṛitâḥ |
> noktam mayâ câ 'vyavahârikatvato,
> Manor jagatkartur atheha matkṛitam || 18 ||

[XI, 39] lautet der Name übrigens Arimâṇa, nämlich: Kuru-Bhojakaṭâ-'ndhra-Hûṇakâs Arimâṇa-Draviḍâṅganakavitân: in der andern Stelle (XII, 81) aber heisst es: Gauḍâ-'rimaṇâ-'rbuda-Sindhudeçân.

1) So in der Unterschrift benannt. Die den einzelnen Capp. je in ihrer Unterschrift zugetheilten Namen stimmen nur theilweise zu denen, welche die im Texte selbst in XXII, 2—5 gegebene anukramaṇî nennt. Und zwar sind die Angaben der letzteren meist, hie und da wohl schon des Metrums halber, ausführlicher; ich füge sie stets in Parenthese bei, wo sie differiren. (Ueber den etwaigen sekundären Ursprung dieser anukramaṇî s. das im Verlauf auf p. 721 Bemerkte.)

2) Ueber diese ersten vier Maasse s. Ind. Stud. IX, 460—72: die übrigen sind wesentlich mythisch: bei dem des Manu hat der Vf. wohl an die Manvantara gedacht? er bezeichnet es in v. 18 selbst als avyavahârika und unterlässt daher nähere Angaben darüber zu machen.

3) Ob etwa: yugair mitâd gato zu lesen?

4) Zu ayanâṅça, Praecessionsgrade der Koluren, s. Whitney's Note zu Sûryasiddhânta III, 10—12 p. 105. (Ein andres Beispiel einer dgl. Angabe s. im Dharmasindhusâra pariccheda 1 fol. 2b.)

Cap. II (66 vv., bis fol. 3a) yogotpattiprakaraṇam, oder wie es in XXII, 2 ausführlicher lautet: [mânâny] ayogaçubhayugaguṇarûpasamyaḥ pañcâṅgajâḥ [1]). Von den Conjunctionen, den astrologischen Eigenschaften etc. der Gestirne und von ihrer Eintheilung danach.

Cap. III (22 vv., bis fol. 4a) bhadrâprakaraṇam (XXII, 2 karaṇarûpaguṇâvabodhaḥ |). Von den elf karaṇa (Colebrooke misc. ess. II, 364).

Cap. IV (89 vv., bis fol. 6b) parvaprakaraṇam(XXII, 2 yâtayana-). Von den Mondwechseln etc. Hierbei heisst es von einem Schaltmonat (in v. 53, leider so korrupt, dass ganz unverständlich):

trikhendubhir (103) Vikramabhûpater mite,
çâke tvitâha (?) kshayamâsako bhavet |
[illegible] | 141 | (?) hâyane
'dhimâsayugmam kshayamâsavatyataḥ (?) || 53 ||

Cap. V (107 vv., bis fol. 9b) grahagocaraprakaraṇam (XXII, 2 bhramaragocara). Von dem Wandel etc. der Planeten.

Cap. VI (29 vv., bis fol. 10b) utpâtaprakaraṇam (XXII, 2 sarvabhedaḥ). Ueber Omina und Portenta von allerlei Art. Hiermit beginnt der praktische Theil des Werkes.

Cap. VII (54 vv., bis fol. 12a) madhyasaṃskârapr. (XXII, 2 saṃskârakâlanayaçuddhir ishanmishekân || 2 || : was diese letzten Worte sollen, verstehe ich nicht). Von den häuslichen Ceremonieen und der richtigen Zeit ihres Begehens, also von der Schwängerung (âdhânadânam), dem puṃsavanam, sîmantavidhânam (v. 16) etc. bis zum kshauravidhânam (v. 47), keçântakarman (v. 49).

Cap. VIII (64 vv., bis fol. 13b) vratabandhaprak. (XXII, 3 shaṭkarma-bâhuja-viçâm [2]) upavîtakarma). Von der richtigen Zeit, dem Knaben die heilige Schnur umzubinden. Verschiedene Angaben für die Anhänger der einzelnen Veda, v. 31 sâmagânâm, atharvagânâm [sic!], v. 35 atharvabaṭau, v. 33 yajusho vratabandhane etc.

Cap. IX (42 vv., bis fol. 15a) vidyârambhavivekaprak. (XXII, 3 vidyâjapavratavidheḥ samupakramaç ca |). Von den richtigen Zeiten, das Studium der einzelnen Wissenschaften zu beginnen, z. B. sâṃkhyaçâstrâdiçâstram v. 14, dhanurveda v. 15, gâruḍam karma v. 16, saṃgîtaçâstra v. 17, Jainavidyâ v. 18, çilpaçâstrâdi v. 21, mâtṛkârambhakâla (Lesenlernen) v. 22 etc.

Cap. X (115 vv. bis fol. 19a) râjasattâprak. (XXII, 3 râjyâbhishekavadanâkhilarâjyasattâ). Von der richtigen Zeit etc. der Königsweihe und von andern königlichen Geschäften.

Hierbei in v. 107 ff. einige Strophen, in welchen sich offenbar der patriotische Ingrimm des Verfassers gegen die moslemi-

---

1) pañcâṅga, Kalender, s. Böhtlingk-Roth s. v.
2) d. i. der drei Kasten.

schen Bedrücker seines Vaterlandes (er nennt sie freilich Çaka) Luft macht [1]:

v. 107. „Es wird während des Kali im Bharata-Lande noch mannichfach Fürsten geben, die nicht Kshatriya sind, sondern Çaka (-Fürsten): auch für sie passt die angegebene Weihe . . .“ [2]. —

v. 108. „Und auch ein aus ihrem Geschlechte Entsprossener wird, wenn er sich auf diesem (geweihten Königs-) Sitze befindet, von den Brâhmana verehrt . . .“ [3]. —

v. 109. „Welcher Fürst aber im Kali 1050 Millionen Çaka vernichtet, der heisst ein çakakâraka [4], und ist ein Aerenstifter“ (has the right to found an era. Kern a. a. O. p. 10). —

v. 110. „Und zwar giebt es sechs dergl. Fürsten im Kali, der Reihe nach nämlich: Yudhishthira, **Vikrama**, Çâlivâhana, Vijayâbhinandana, **Nâgârjuna** und **Bali**“ [5]. —

v. 111. „Der Reihe nach sind es von Yudhishthira an 3044, 135, 18000, 10000, 400000, 821 Çaka-Jahre“ [6] (: das soll doch wohl heissen: Yudh. lebte 3044 vor dem Beginn der Çaka-Aera [78 AD.] = 3112 a. Chr. [7], Vikrama 135 Jahre davor = 57 a. Chr., Çâlivâhana 18000 davor = 17922 a. Chr. (sic!!), und in ähnlicher Weise (!) Vijayâbhinandana 9922 a. Chr., Nâgârjuna 399922 a. Chr., Bali 745 a. Chr.). —

---

1) Seine Polemik gegen das Tâjikam ist denn wohl auch auf patriotischem Grunde ruhend.

2) kalau bhavishyanty atha Bhâratavarshe,
mahîbhujo 'bhâshkâsve (mahîmandhuja-bhâsktave Cod.) (?) 'py anekaçah |
çakâs, tathâ 'pi kâm abhishecanâdikam,
bhûpe sadodâritakâlasâdhitam || 107 ||

3) dharâdhibhûdhiç ca(? bhûshana) Çakâdijâtijas,
tadâsanastho (stha) 'bhijanair namaskritâh (°tah) |
stutaç (srutaç) ca râjâ 'bhijanaih pratishthito,
na mantribhedâdyabhishecanaritah (? nammatri°) || 108 ||

Diese beiden ersten Verse (107. 108) passen zum Folgenden nicht besonders!

4) nihanti yo bhûtalamandale (°dale) Çakân,
sapancakotyabjadalapramân kalau (so Kern a. a. O. p. 12, der dies aber irrig, vgl. Hem. 874, mit 50(?) statt mit (1000 + 5 · 10 =) 1050 Millionen übersetzt. Das Mspt. hat abdadala° von 2ter Hand, abjadala von erster H.) |
sa râjaputrah **çakakârako** bhavet,
nripâdhirâjo hy ata çakakrit iti sphe (? kritika Cod.) || 109 ||

5) Yudhishthira-Vikrama-Çâlivâhanam,
narâdhinâtho **Vijayâbhinandanah** |
imo nu Nâgârjuna (? metri c. richtig so, vgl. XXII, 1. 7–9) medinîvibhur
Balih kramât shat çakakârakâh kalau || 110 ||

6) Yudhishthirâd yedinyugâmbarâgnayah | 3044 |,
kalambaviçve | 135 | bhrakhakhâshtabhûmayah | 18000 | |
ithâ'yutam | 10000 | lakshacatushtayam 400000 kramaçi (amaçi Cod.),
dharâdrigajaih | 821 | syur iti **çakavatsarâh** || 111 ||

kalamba bedeutet hier wohl Pfeil und daher 5, viçva dagegen 13, was mir unklar.

7) Nach Varâhamihira XIII, 3 (s. meine Abh. über die Naksh. I, 288) lebte Yudh. 2526 vor der Çaka-Aera, d. i. 2448 a. Chr.

v. 112. „Yudhishṭhira herrschte in Hastinâpura, Vikrama in Jiyûni (Ujjayinî!), Çâlivâhana in ... (?), Vijayâbhinandana in Sucitrakûṭa [1]; —"

v. 113. „Nâgârjuna in Rauhitaka, Bali wird Fürst (?) sein in Bhrigukachapattana. Nach ihm wird (wieder?) das Krita (-Zeitalter) beginnen und die Fürsten von der Sonne stammen" [2], —

Die fabulosen Angaben in v. 111 stimmen eben so schlecht zu v. 110, wo die drei letzten Glieder als den ersten drei „der Reihe nach" folgend aufgeführt sind, wie zu v. 113, wo Bali in die Zukunft verlegt wird: v. 111 ist somit wohl sekundärer Zusatz. Von Vijayâbhinandana habe ich sonst nirgends eine Spur gefunden: Nâgârjuna ist den Buddhisten entlehnt, Bali wohl der Jaina-Hagiologie (vgl. die neun weissen Bala bei Hem. 697—8). Die Angaben über Vikrama sind jedenfalls mit einer Gleichzeitigkeit des Vfrs. nicht irgend in Einklang zu bringen (ähnlich oben IV, 53. XX, 46; und vgl. das zu XVII, 43 Bemerkte).

In v. 115. werden dieselben drei Fürstenstufen (?) Gajapati, Hayapati und Narapati genannt, welche die kanaresische Râjapaddhati (s. Lassen Ind. Alt. II, 27. 28) kennt.

Cap. XI (138 vv., bis fol. 23a) trividhayâtrâprakaraṇam (XXII, 3 digbhedavad gamanamitir açeshaṛitiḥ || 3 ||). Von der richtigen Zeit zum Ausziehen zu Felde etc.

Cap. XII (114 vv., bis fol. 26a) vivâhakarmaṇi varṇa-gotrâ'shṭagraha-varṇa-melâpakâdikâlâpatyanirṇayâdyashṭâdaçadoshântayogakathanâdhyâyaḥ (XXII, 4 adhyâyayugmam [XII XIII] upayâmavidhânabhedam). Ueber die richtige Zeit etc. zur Hochzeit; an verschiedenen Orten verschieden.

Cap. XIII (91 vv., bis fol. 28b) vivâhaprak., Fortsetzung.

In v. 68—70 allerlei Lokalsitten im Kali-Alter bei den Kumâakâmaṇḍalavâsimâtharâḥ, Mâlavâḥ, Gauḍâḥ, Pâñcâlakanyâḥ, Karṇâṭake, Sindhau, Marau, Saurâjyake, Gurjaradeçe etc.

Cap. XIV (26 vv., bis fol. 29b) vastrâlaṃkâraṇaparidhânaprak. (XXII, 4 sarvâmbarâbharaṇadhâraṇam aṃgabhâjâm [ ]). Vom Anlegen von Kleidern und Schmucksachen.

Cap. XV (68 vv., bis fol. 31b) prâkârapurasâdhanapraveçâdhyâyaḥ (XXII, 4 durgaṃ caturvidham anekavibhedarûpam ca). Ueber den Bau von Mauern (çâlâ) aus Stein, Backstein, Erde u. s. w.

Cap. XVI (64 vv., bis fol. 34a) gṛihârambhâdhyâyaḥ (XXII, 4 anekabhedagṛihanirmitir âryarîtyâ || 4 ||). Vom Hausbau; v. 58 ff.

---

1) Yudhishṭhiro 'bhûd bhuvi Hastinâpure,
tato Jiyûnyâṃ (!) puri Vikramâhvayaḥ |
Çâlaiyadhârâbhṛiti (?) Çâlivâhanaḥ,
Sucitrakûṭe Vijayâbhinandanaḥ || 112 ||

2) Nâgârjuno Rauhitake 'kshito Bali
bhavishyatîndro (? °tâdrau Cod.) Bhṛigukachapattane |
kṛitapravṛittis (kṛita pravṛittis Cod.) tadanantaram bhavet,
tadâ bhavishyanty (bhavasya° Cod.) avanîbhṛito (avanî° Cod.) 'rkataḥ ||

von der Ausschmückung des Hauses mit Gemälden, deren Gegenstand aus dem Râmâyaṇa oder Bhârata entlehnt.

Cap. XVII (43 vv., bis fol. 35a.) navagṛihapraveçasurapratishṭhâdhyâyaḥ (XXII, 5 gehapraveçanamayâdi surapratishṭhâ). Von der Einweihung eines neuen Hauses, und vom Tempelbau.

Der Schlussvers preist die Frömmigkeit Vikramârka's, der so viele Tempel gegründet habe, und als leuchtendes Beispiel dastehen möge: auf einen zu Lebzeiten des Vfs. herrschenden König braucht dies nicht zu gehen. Der v. lautet:

anekadevâyatanâni Bhârate,
kṛitâni yenâpaçako (?) 'dhidevatâḥ |
saṃsthâpitâ vedavidhânadânataḥ,
sa Vikramârko 'vanipo (? vanayo Cod.) virâjatâm || 43 ||

Cap. XVIII (48 vv., bis fol. 36a) agnyâdhânaviçeshasaṃskâra-puṇyasâdhanâdhyâyaḥ (XXII, 5 vahneḥ parigrahavidhiḥ). Von der (ersten) Anlegung des Feuers: — v. 2 svavedaçâkhoditakarmakâlo mukhyo bhadakshair iha mâulaḥ syât | .

Cap. XIX (92 vv., bis fol. 39a) miçrakâdhyâyaḥ (XXII, 5 bahumiçrakarma |). Von den richtigen Zeiten für verschiedene Geschäfte, Ackerbau, Handel, Graben von Teichen etc.

Cap. XX (46 vv., bis fol. 40a) anekavarṇakarmadharmânayâdhyâyaḥ (XXII, 5 varṇakriyâcaraṇadharmanayo nu kiṃcit). Von den Pflichten der Kasten. Sechs karman kommen den Brâhmanen zu (daher sie der Verf. XXII, 3 shaṭkarman nennt):

adhyâpanaṃ câ 'dhyayanaṃ ca yâjanaṃ,
dânaṃ dvije syur yajanaṃ pratigrahaḥ (v. 12, vgl. Manu I, 88).

Der letzte Vers preist wieder den Ruhm des çrî Vikramârka, der durch seine fromme Befolgung der Pflichten seiner Kaste verherrlicht sei[1]), und welchen noch jetzt über ganz Indien die Leute singen (s. das auf S. 718 zu X, 110 ff. Bemerkte); er lautet:

Kâmboja-Gauḍâ-ndhraka-Mâlavâ nanâ (janâ ?)
çrî Vikramârkasya Surâjya-Gurjarâḥ |
svavarṇadharmakriyayojjvalîkṛitam,
yaço 'bhigâyanty adhunâ 'pi te[2]) janâḥ ||

Cap. XXI (80 vv., bis fol. 42a) kâlanirṇayâdhyâyaḥ (XXII, 5 satkâlanirṇayasiddhir vyavahârasiddhyai || 5 ||). Von der Festzeit und dem dazu gehörigen Fasten (uposhaṇam v. 16). Ein Calendarium der verschiedenen Festtage, so v. 23 çrîrâmajanma, v. 24 krishṇajanma, v. 31 nṛisiṅhasambhûti etc.

1) Bhâu Dâji a. a. O. p. 27 übersetzt: shining with the liberality of gifts of gold: er muss also suvarṇa gelesen haben.

2) Selbst wenn te hier Pronomen der 2 p. wäre (besser ist es wohl als Nom. Plur. von ta zu fassen), so würde der Dichter damit immer doch nur einen ihm längst vorhergegangenen Fürsten anreden: „Deinen, des çrî Vikramârka, Ruhm besingen noch jetzt . . . .“

Cap. XXII (21 vv., bis fol. 43a) granthâdhyâyanirûpaṇakramo Vikramavîravarṇanâ. Inhalt-angabe (v. 1—6) und Schilderung der Herrlichkeit des Königs Vikrama (v. 7 ff.). So die Unterschrift. Und ebenso giebt auch v. 1., analog wie dies bisher mehrfach im Eingang der Capp. geschehen, diesen Inhalt des Cap. im voraus an:

athoha parvavratakâlanirṇayâd,
anantaraṃ granthanirûpaṇakramaṃ |
bruve tathâ Vikramamedinîvibhor
abhi (?) prajñânadaka(ra)sya varṇanam || 1 ||

Hieran schliesst sich sodann in v. 2—5 eben die anukramaṇî des ganzen Werkes, und in v. 6 ein weiteres Resumé darüber, welches die Zahl der Capp. auf XXII, die der Verse auf 1424 angiebt. Derselbe lautet:

adhyâyakarmavinirûpa(ṇa)ritir ittham,
adhyâyakeshu kritam âkriti 22 saṃmiteshu (kṛtamâlati 22 saṃmiteṣu Cod.) |
çlokaiç caturdaçaçataiḥ sajinaiḥ 1424r mayaitra,
Jyotirvidâbharaṇa(kâ)vyavidhânam etat || 6 ||

S. hiezu das oben p. 711 Bemerkte.

Und hierauf folgt denn dann jene von Bhâu Dâjî bereits übersetzte überschwengliche Verherrlichung des Vikrama, resp. die Identificirung des Vfs. mit dem an dessen Hofe leuchtenden Kâlidâsa. Ehe ich dieselbe in ihrem Textlaute mittheile, kann ich nun nicht umhin, die Frage aufzuwerfen, ob dieser letztere mit den bisherigen Angaben des Textes über Vikrama (s. IV, 53. X, 115 ff. XVII, 43. XX, 40) in der That kaum irgend vereinbare Abschnitt nicht eben wirklich doch etwa erst ein sekundärer Zusatz ist. Es ist ja doch eigentlich kaum irgend denkbar, dass ein Autor, der im bisherigen Verlaufe seines Werkes wiederholt den Vikrama als einen Fürsten der alten Vorzeit verherrlicht hat, nun plötzlich am Schlusse sich als demselben gleichzeitig hinstellen sollte! Es ist zwar in Indien Vieles erlaubt, aber dies übersteigt doch fast die Grenze des Möglichen. Wohl aber wäre es leicht denkbar, dass ein eifriger Freund und Bewunderer des Vfs.[1], ein Commentator etwa — und wir wissen durch Kern, dass das Werk wirklich einen solchen gefunden hat — zum Schluss des Werkes eine nochmalige specielle Verherrlichung Vikrama's und seiner Genossen eingefügt habe, zu dem Zwecke den Vf. eben mit dem alten Kâlidâsa geradezu zu identificiren. Es kommt dazu, theils dass ja in der That von den 1435 Versen, die das Werk gegenwärtig zählt, elf falsch sein müssen (s. das

[1] In den Unterschriften der mir vorliegenden Abschrift wird der Vf. bezeichnet als: çrî kavikula cakravartî çrî Kâlidâsa. Dies ist eine Bezeichnung, die allerdings auf der Identifikation des Vfs. mit dem alten Kâlidâsa beruht, an der aber der Vf. selbst doch möglicher Weise ganz unschuldig sein kann.

oben p. 711 Bemerkte), theils ferner dass einige Verse dieses Schlussabschnittes eine sprachliche Eigenthümlichkeit ganz besonderer Art zeigen, indem sie nämlich die Präposition sam geradezu als ein Adverbium verwenden (und zwar geschieht dies viermal, nämlich in v. 7. 17—19, vgl. auch etwa noch v. 11). Wenn ich nicht irre nämlich, findet sich diese merkwürdige Verwendung des sam, auf welche Kern (a. a. O. p. 13) bereits aufmerksam gemacht hat, eben nur hier vor, nicht in den früheren Capp. des Werkes. Im Fall sich dies wirklich bestätigen sollte — mit Bestimmtheit kann ich es bei dem so äusserst inkorrekten Zustande der Handschrift leider nicht behaupten [1] —, so würde damit die Frage wohl ohne Weiteres wirklich als erledigt zu betrachten sein. Und es wäre dann der Vf. selbst gegen den Vorwurf plumper Anmaassung und Fälschung gerechtfertigt, was im Interesse seines guten Namens Kâlidâsa immerhin denn doch ein ganz erfreuliches Resultat sein würde.

Eine Schwierigkeit bleibt hiebei freilich noch immer der Umstand, dass, wenn wir v. 7—21 dieses letzten Capitels — und ihnen müsste sich dann auch der auf sie hinweisende v. 1 anschliessen — von dem ursprünglichen Bestande des Werkes streichen (und wir haben oben auch X, 111 als sekundäre Zuthat vermuthet), wir nicht mehr 1424, sondern von den vorhandenen 1435 nur 1418 Verse übrig behalten, also deren sechs zu wenig. Wenn man nun nicht etwa annehmen will, dass auch v. 2—6 selbst ebenfalls sekundäre Zuthat seien [2], so sehe ich zunächst keine andere Aushülfe, als die Annahme, dass die ursprünglichen Angaben des Vfs. über seine Persönlichkeit, die nunmehr wegfallen mussten, wenn man ihn mit dem alten Kâlidâsa identificiren wollte, in jenen zur Gesammtsumme 1424 fehlenden sechs Versen enthalten gewesen seien. Doch befriedigt freilich auch diese Erklärung nicht in genügender Weise.

Folgendes denn ist der in Rede stehende Abschnitt.

varshe smṛitiçrutivicâravivekaramye,
çrîbhârate khadhṛiti 180 sammitadeçapîṭhe |
matto 'dhunâ kṛitir iyam sati Mâlavendre,
çrî Vikramârkanṛipapâlitavare samâsit [3] || 7 ||

„Dies Werk ward von mir vollendet im çrî-Bhâratavarsha, welches durch das Studium der smṛiti und çruti lieblich ist und aus

---

1) Wenn Kern behauptet, dass der Vf. sam „durchweg" als Adverbium brauche: „falsting it in wherever he has to fill up a gap in the metre" so ist dies mindestens zu viel gesagt. Ich habe ausser den obigen Versen keine Beispiele weiter dafür zur Hand.

2) Wobei denn allerdings der aus v. 6 zu entnehmende Beweis für die Gesammtzahl von 1424 vv. fortfiele! Freilich wäre er in solchem Fall auch nicht mehr nöthig.

3) Hall a. a. O. p. VIII hat (wohl durch einen Druckfehler?): sabhâsit. Zu âs mit sam vgl. Ztschr. d. DMG XIV, 569, d. 10.

180 Landstrichen besteht, jetzt während Çrî Vikramârka, der Fürsten trefflichster, König von Mâlava ist":

Çaṃkuḥ suvâg Vararucir Maṇir Aṅçudatto,
Jishṇus Trilocana-Hari Ghaṭakarparâkhyaḥ |
anye 'pi santi kavayo 'marasiṅhapûrvâ,
yasyaiva Vikramanṛipasya sabhâsado 'mî || 8 ||

„An welches Fürsten Vikrama Hofe diese Beisitzer (sind): der beredte[1]) Çaṃku, Vararuci, Maṇi, Aṅçudatta, Jishṇu, Trilocana, Hari, der Ghaṭakarpara-Genannte, und noch andere Dichter mit Amarasiṅha an der Spitze."

Von diesen Namen sind Aṅçudatta und Maṇi ganz unbekannt. Unter Hari ist vielleicht Bhartṛihari gemeint? Trilocana und Çaṅku (Sohn des Mayûra) werden von Çârṅgadhara[2]) als Dichter citirt (s. Aufrechts trefflichen Bericht über das Werk des Çâ. in seinem Catalogus 124a. 125a.). Die übrigen Namen sind anderweitig bekannt. Der einzige von ihnen aber, dessen Zeit chronologisch sicher steht, ist Jishṇu, der Vater des A. D. 598 geborenen[3]) Brahmagupta.

Satyo Varâhamihiraḥ Çrutisenanâmâ,
çrîBâdarâyaṇa-Maṇittha-Kumârasiṅhâḥ |
çrîVikramârkanṛipasaṃsadi santi caite,
çrîkâlatantrakavayas tv apare mad-âdyâḥ || 9 ||

„Und Satya, Varâhamihira, der Çrutisena-Genannte, çrî-Bâdarâyaṇa, Maṇittha, Kumârasiṅha sind in der Versammlung des Königs çrîVikramârka die astronomischen Autoren, (und) Andere noch[4]), mich an der Spitze".

Von diesen Namen ist der des Kumârasiṅha unbekannt; ebenso der des Çrutisena, falls er nicht etwa mit dem von Bhaṭṭotpala citirten Çrutikîrti identisch ist. Die übrigen Namen sind aus Bhaṭṭotpala's Scholien etc. bekannt[5]). Varâhamihira, der selbst Satya[6]) und Maṇittha[7]) citirt, ist nach Bhâo Dâji (Journ. Roy. As. S. new Ser. I p. 407) gest. 587 AD. (geb. etwa 505, ibid. und Kern Vorr. p. 3).

Dhanvaṃtariḥ Kshapaṇako[8]) 'marasiṅha-Çaṅkû[9]),

---

1) oder ist suvâk auch n. pr.?
2) schrieb AD. 1363 nach Hall, Einl. zur Vâsavadattâ p. 18.
3) s. Bhâo Dâji a. a. O. p. 27.
4) statt tu sollte man eine Verbindungs-Partikel erwarten!
5) s. z. B. Aufrecht Catalogus p. 329 a.
6) Satya war nach Bhaṭṭotpala's Angabe bhadanta d. i. Buddhist, s. Aufrecht am eben a. O.; Kern p. 51 liest Bhadatta.
7) Für Maṇittha habe ich wohl einmal an eine Herleitung aus Manetho gedacht; und Kern, s. Vorrede zu Varâhamihira p. 52, hat mir beigestimmt.
8) kshapaṇako Cod., Dhanvantari-Kshapaṇakâ" Bentley, Wilson, Haeberlin.
9) çaṃku Cod., so auch Hall, Kern, so wie Bentley, Wilson, Haeberlin: das Metrum verlangt die duale Länge, und der Text gewinnt überdem durch die Herstellung des Duals an Correctheit.

Vetâlabhaṭṭa-Ghaṭakarpara-Kâlidâsâḥ |
khyâto[1]) Varâhamihiro nṛipateḥ sabhâyâṃ;
ratnâni vai Vararucir nava Vikramasya || 10 ||

Dies ist denn also der vielbesprochene Vers, der die neun ratna am Hofe Vikrama's aufzählt. Kern's Gründe dafür (a. a. O. p. 18), dass es eben ein älterer versus memorialis sei, der hier nur eine sekundäre Verwendung gefunden habe, sind in der That wohl völlig ausreichend[2]). Es wäre in der That u. A. von Seiten des Vfs. dieses Abschnittes denn doch eine übergrosse Naivität, von sich selbst — denn er identificirt sich ja mit Kâlidâsa — so in der dritten Person, als von einem der neun ratna zu sprechen, vgl. das unten zu v. 20 Bemerkte. — Kshapaṇaka als n. pr. eines Autors ist bis jetzt nicht speciell identificirbar: das Wort bedeutet einen buddhistischen (resp. Jaina-) Bettler, und wer diesen Namen („the monk") so ganz besonders, als eine Art Ehrennamen etwa, geführt hat[3]), erhellt nicht. Dhanvantari ist Name eines Arztes, der im Bhâvaprakâça zwischen Caraka und Suçruta gesetzt wird (s. Aufrecht Catal. p. 310b.); und Vetâlabhaṭṭa ist ein Dichter, dessen nîtipradîpa (16 vv.) am Schluss von Haeberlin's Sanscrit Anth. sich findet: sollte er etwa mit der Abfassung des Originals der Vetâlapañcaviṅçati in Bezug stehen?

ashṭau yasya çatâni maṇḍaladharâdhîçâḥ sabhâyâṃ sadâ,
syuḥ saṃ satyaparinâhakoṭisubhaṭâḥ satpaṇḍitâḥ shoḍaça |
daivajñâ daça shaṇmitâç ca bhishajo bhaṭṭâs tathâ dhaddhino[4]),
vedajñâ rasacandramâ, vijayate çrîvikramaḥ so'dhibhûḥ[5]) || 11 ||

„An dessen Hofe stets 800 Kreis-Fürsten sind, 16 tüchtige Paṇḍit als treffliche Kämpfer im zahllosen Umfang der Wahrheit[6]), 10 Astronomen, 6 Aerzte, und 16[7]) vedakundige[8]) Bhaṭṭa, der Fürst çrî-Vikrama ist siegreich".

yasyâ 'shṭâdaça yojanâni kaṭakaṃ[9]) pâdâtikoṭitrayam,
vâhânâm ayutâyutaṃ ca navateç trighnâkṛiti 24300 (?) hastinâm |

---

1) Hiefür schlage ich vor khyâtâ zu lesen, s. oben pag. 708.

2) Vier der hier genannten Namen waren in v. 8 9 bereits genannt, Çanku nämlich, Ghaṭakarpara, Varâhamihira und Vararuci. In v. 19 kehrt der Inhalt der vv. 8—10 nochmals wieder.

3) Vgl. Bhadanta oben p. 721 n. 7 als gleichbedeutend mit Satya; sollte letzterer etwa auch hier gemeint sein?

4) sic! Cod. hat überdem tathâ.

5) ᵒdhiᵒ Cod.

6) ? wörtlich: in den 10 Millionen des Umfangs der Wahrheit. sam vor satya erscheint als überflüssig (s. oben p. 721). — Bhâu Dâjî freilich übersetzt: „and at the great assembly there were 16 eloquent pundits"; als ob er sampadi . . . (?) läse.

7) In rasacandramâ ist mâ wohl Adjectiv = mitâs.

8) Was mit dhaddhino gemeint sein mag, erhellt nicht. Bhâu Dâjî übergeht das Wort. Ob etwa daṇḍino zu lesen?

9) kaṭake Cod.

naukâlakshamatushṭayam vijayino yasya prayâne 'bhavat,
so'yam Vikramabhûpati(r) vijayate nânyo dharitritale || 12 ||

„Dessen Heerlager 18 yojana umfasst, zu dessen, des Siegreichen, Auszuge 30 Millionen Fussleute, 100 Millionen Reiter [1]), 729000 Elephanten [2]), 400000 Boote gehören, dieser Fürst Vikrama ist siegreich, kein Andrer auf dem Erdboden."

yenâ'smin vasudhâtale çakagaṇân [3]) sarvâ diçaḥ saṃgare,
hatvâ panca navapramâ 555 555 555 n [4]) kaliyuge çâkapravṛittiḥ kritâ [5]) |
çrîmadvikramabhûbhujâ pratidinam muktâmaṇisvarṇago-,
saptibhadyapavarjanena vihito dharmaḥ suvarṇânanaḥ || 13 ||

„Durch welchen hier auf diesem Erdboden, indem er im Kampfe die Çaka-Schaaren, zum Maass von neun Fünfen (= 555 555 555), nach allen Himmelsrichtungen hin schlug, im Kaliyuga eine Aera gestiftet ward, — er, der Erdefürst çrî-Vikrama machte täglich das Antlitz des Dharma goldig erstrahlend durch seine Spenden von Perlen, Edelsteinen, Gold, Rindern, Rossen, Elephanten u. dgl.".

Die Angabe dieses Verses über die Zahl der getödteten Çaka als 555, 555, 555 — so fasst auch Hall a. a. O. die Worte panca navapramân auf, während Bhâo Dâji sie mit „ninety five Çaka-chiefs" übersetzt — stimmt nicht zu der oben in X, 109 für einen Aerenstifter geforderten Zahl (1050 Millionen). Auch diese Differenz ist wohl ein Zeichen, dass wir es hier mit einem andern Autor zu thun haben, als dort. — Çâka bedeutet hier wie dort nur Aera im Allgemeinen, während es ursprünglich eben nur die eine Çâka-Aera selbst (die mit 78 p. Chr. beginnt) bedeutet haben kann.

uddâma-Draviḍadrumaikaparaçur Lâṭâṭavipâvako,
vahid Vaṃgabhujaṃgarâjagaruḍo Gaurâbdhikumbhodbhavaḥ |
garjad-Gurjararâjasindhu(ra)harir Dhârândhakârâryamâ,
Kâmbojâmbujacandramâ vijayate çrî Vikramârko nṛipaḥ || 14 ||

„Es siegt Fürst çrî Vikramârka, der da durch seine Macht ein Beil ist für die stolzen Bäume Draviḍa's, ein Waldbrand für Lâṭa, ein Garuḍa für die König-Schlangen Vaṃga's, ein Canopus-Gestirn für das Meer von Gaura (Gauḍa?), ein Löwe für die brüllenden Elephanten Gurjara's, eine Sonne für die Nacht von Dhârâ, ein Mond für die Lotusblumen Kâmboja's".

Die Erwähnung von Dhârâ weist wohl auf König Bhoja von Dhârâ hin: der Verf. fällt hier aus der Rolle. — Eine analoge Länderaufzählung (Gûrjara, Nepâla, Mâlava, Andhra) findet sich in der Einleitung von Hemâdri's dânakhaṇḍa, s. Verz. d. B. S. II. p. 343.

yenâ'py ugramahidharâgravishaye durgâṇy asaṅkhyâny aho,
uktvâyâni –(fehlt) tikritâsta – –(fehlen) dattâni teshâm punaḥ |

———

1) „of picked warriors he had ten millions" Hall a. a. O.

2) Die Handschrift hat zwar in Ziffern 24300, und so hat auch Bhâo Dâji: aber „die dreimalige Gestalt von 90", d. i. der Cubus von 90, ist 729000.

3) gaṇâ Cod. 4) s Cod. 5) kimâḥ Cod.

indrâmbudhyamaradrumasmarameruksmâbhridguṇenâ 'ñjasâ,
çrîmad Vikramabhûbhritâ 'khilajanâmbhojendunâ maṇḍale || 15 ||

„Durch den auch die unbezwinglarsten Burgen auf gewaltiger Bergesspitze flugs (añjasâ) . . . . . . (? erst ihren Herren entrissen, dann) diesen wieder gegeben wurden[1], — von ihm, dem die Eigenschaften Indra's, des Meeres, des Götterbaumes (=kalpadruma), des Liebesgottes, des Götterberges (Meru) besitzenden König çrî Vikrama, dem Monde für die Lotus (-Antlitze) aller Leute“[2].

yadrâjadhâny Ujjayinî mahâpurî,
sadâ mahâkâlamaheçayoginî[3] |
samâçritaprâṇyapavargadâyinî,
çrîVikramârko 'vanipo jayaty api || 16 ||

„Und dessen Residenz die grosse Stadt Ujjayinî stets mit dem hohen Herrn Mahâkâla verbunden ist und allen in ihr wohnenden Wesen Heil verleiht, — çrî-Vikramârka der Fürst ist siegreich.“

yo Rûmadeçâdhipatim[4] Çakeçvaram,
jitvâ grihîtvojjayinîm mahâhave |
ânîya sambhrâmya mumoca taṃ[5] tv aho,
sa[6] Vikramârkaḥ sam asahyavikramaḥ || 17 ||

„Der den Fürsten von Rûm, den Çakakönig, in grosser Schlacht besiegte, gefangen nahm, nach Ujjayinî brachte, und ihn dann, nachdem er ihn in Verwirrung (Verzweiflung?) gebracht, wieder frei liess, dieser Vikramârka (ist) von unwiderstehlicher Kraft“.

Ueber diesen Vers, resp. seine etwaige Beziehung auf Bayazet, sowie die Verwendung des sam darin s. Kern a. a. O. p. 13.

tasmin sadâ Vikramamedinîçe
virâjamâne sam Avantikâyâm |
sarvaprajâmaṇḍalasaukhyasampad
babhûva sarvatra ca vedakarma || 18 ||

„Als dieser Fürst Vikrama beständig in Avantikâ glänzte, war[7] Gedeihen des Wohlstandes dem ganzen Kreise seiner Unterthanen und überall (gedieh) das Veda-Werk.“

Çaṅkvâdipaṇḍitavarâḥ kavayas tv anekâ[8])
jyotirvidaḥ sam abhavaṃç ca Varâhapûrvâḥ[9] |
çrî Vikramârkasaṃsadi, mânyabuddhis[10])
tair apy ahaṃ nṛipasakhâ kila Kâlidâsaḥ || 19 ||

---

1) An Stelle der Textlücke, die ich ebenso wenig auszufüllen wie den pâda selbst zu restituiren weiss, hat Bhâo Dâji: „and humbled his enemies by conquering and restoring their forts to them.“

2) the delight of his subjects, Bhâo Dâji.

3) sadâ mahâmakâla° Cod. 4) rûpade° Cod. 5) nam Cod.

6) Kern hat çrî.

7) the word babhûva to denote a present action is very amusing Kern a. a. O.; vgl. abhavan in v. 19; dagegen in v. 7—16 durchweg Präsens-Formen.

8) anekâr Cod., aneke Hall a. a. O. p. IX.

9) varâja Cod. 10) so Hall, mâna° Cod.

„Treffliche Paṇḍit wie Çaṃku u. A., viele Dichter, und Astronomen wie Varâha u. A. waren in der Versammlung des çrî-Vikramârka; mit ihnen auch ich, von zu ehrender Einsicht, des Fürsten Freund, Kâlidâsa".

Diese nochmalige Repetition des Inhaltes von v. 8—10 ist höchst kurios.

> kâvyatrayaṃ sumatikṛid raghuvaṅçapûrvam
> pûrvaṃ, tato nanu kiyachrutikarmavâdaḥ |
> jyotirvidâbharaṇakâlavidhânaçâstram,
> çrî Kâlidâsakavito hi tato babhûva || 20 ||

„Stammten nicht zuerst drei das Herz erfreuende kâvya, Raghuvaṅça an der Spitze, — dann die Untersuchung wie vieler (d. i. wohl: vieler) vedischer (Opfer)-Werke, — darauf das astronomische Lehrbuch Jyotirvidâbharaṇam von dem Dichter çrî-Kâlidâsa?"

Dass der Autor selbst sich hier geradezu „çrî"-Kâlidâsa nennen sollte, ist denn doch des Guten etwas zu viel. Freilich der gleichnamige Autor des Çatrupârâbhava (Bhâo Dâji a. a. O. p. 28) bringt in v. 1 und 2 seines Werkes auch dies fertig, und auch im Prolog des Mâlavikâgnimitram bezeichnet sich der Dichter, allerdings nur im Munde des sûtradhâra, als çrî-Kâlidâsa [1].

> varshaiḥ sindhura-darçanâ-'mbara-guṇai(3068r) yâte kalau sammite [2],
> mâse mâdhavasaṃjnike [3]) ca vihito granthakriyopakramaḥ |
> nânâkâlavidhânaçâstragaditajnânaṃ [4]) vilokyâ 'darâd,
> ûrje granthasamâptir atra vihitâ jyotirvidâm prîtaye || 22 ||

„Als Kali mit 3068 Jahren gemessen hinging, im Monat mâdhava (vaiçâkha) ward der Beginn des Werkes gemacht, unter Hinblick auf die in den verschiedenen Lehrbüchern über die Zeitordnung überlieferte Kunde. Im ûrja (kârttika) ward das Werk dann hier vollendet, zur Freude der Astrologen."

Da das Kaliyuga 3101 a. Chr. beginnt, so prätendirt dieser Vers somit das Jahr 33 a. Chr. (!) als Abfassungszeit des Werkes.

Anhang.

Ich benutze diese Gelegenheit, um auf eine merkwürdige Nachricht über den alten Kâlidâsa hinzuweisen, die bis jetzt unbeachtet geblieben ist. Sie findet sich bei Mallinâtha im Schol. zu Meghadûta 14 [5]), in welchem Verse derselbe nämlich eine Anspielung

1) ed. Tullberg I, 9. Es wäre von Interesse zu wissen, ob wirklich alte Mss. so lesen. 2) so Hall, sammitaḥ Cod.
3) so Cod. (!), saṃjnake Hall. 4) gâdita Cod.
5) atredaṃ apy arthântaraṃ dhvanayati | rasiko Nicula nâma mahâkaviḥ Kâlidâsasya sahâdhyâyaḥ parapâditânâṃ Kâlidâsaprabandhadûshaṇânâm parihartâ yasmin sthâne tasmât sthânâd udaṅmukhaḥ nirdoshatvâd unnatamukhaḥ san, Diṅnâgâcâryasya Kâlidâsapratipakshasya hastâvalepân hastavinyâsapûrvakâni dûshaṇâni pariharan, adrer adrikalpasya Diṅnâgâcâryasya

des Dichters auf seine Lebensverhältnisse vermuthet. Unter den siddha meine er die sârasvatasiddha d. i. die im Dienste der sarasvatî vollendeten grossen Dichter (mahâkavi) seines Kreises, unter nicula seinen Mitschüler und Freund, den grossen Dichter Nicula (benannt davon, dass er den Vers gedichtet: sthitvâ 'nukûlam niculaç calantam âtmânam ârakshati sindhuvegât), der sich Kâlidâsa's gegen dessen Gegner Diṅnâgâcârya angenommen habe, auf welchen letzteren der Inhalt des ganzen Verses gehe. Derselbe wäre hienach, in dieser zweiten Auffassung, etwa so zu übersetzen:

„Erhebe dich in die Luft (o mein Werk), von diesem Orte, wo der geschmackvolle Nicula weilt, indem du auf deinem Pfade dem Diṅnâga den Stolz auf seine groben Hände benimmst (mit denen er mich zu zerzausen gedachte), und indem deine Herrlichkeit von den in der Dichtkunst Vollendeten und von den Frauen schüchtern angestaunt wird, die da in dem Gedanken „es nimmt wohl der Wind die Hoheit des Berg-gleichen (Diṅnâga) mit sich fort" zu dir emporschauen".

Es fragt sich nun, ob dieser Interpretation eine alte Tradition über die betreffenden Verhältnisse selbst zu Grunde liegt, oder ob anzunehmen ist, dass ein Scholiast sich diese Specialitäten rein aus den Fingern gesogen hat? Von einem Dichter Nicula ist bis jetzt allerdings sonst noch keine Spur gefunden worden (der Name scheint ja überhaupt wohl nur ein erst sekundärer Ehrenname zu sein?): dagegen der Name Diṅnâga ist anderweitig zur Genüge bekannt. Freilich nur aus der buddhistischen Literatur. Neunhundert Jahr nach Buddha's Tod, 500 Jahr nach Kanishka's Geburt nämlich ward Âryâsañga geboren, der Hauptverbreiter der Mahâyânalehre, der es bis zu einem Alter von 150 Jahren brachte [1]. Sein Schüler im Pramâṇa war „Dignâga, dem Mañjuçrî hold ist": so Schiefner, tibet. Lebensbeschr. des Çâkyamuni p. 80 (das betreff. Werk ist 1734 AD. verfasst). Die logischen Werke dieses âcârya Dignâga befinden sich im Tandjur, s. Schiefner's Abh. über die log. und gram. Werke im Tandjur pag. 4 (Bull. hist. phil. IV, nro. 18): es sind ihrer acht, pramâṇasamuccaya, âlambanaparikshâ etc. In dem Lexikon Vyutpatti, welches auf f. 90b „38 Namen früherer Paṇḍit's"

çriñgam prâdhânyam haratîti bhramâ siddhaiḥ sârasvatasiddhaiḥ mahâkavibhir aṅganâbhiç ca dṛishṭotsâhaḥ san, kham utpata uccair bhava | iti svaprabandham âtmânam vâ prati kaver uktir iti || sarasaṃgate deshaguṇâ bhavantîty etan mriçhâ, yena Jalâçaye 'pi (ist doch wohl Name eines Werkes?): sthitvâ 'nukûlam niculaç calantam âtmânam ârakshati sindhuvegâd ity etachlokanirmâṇât tasya kaver Niculasaṃjneti ||

1) Nach Târanâtha lebte er zur Zeit des Königs Gambhîrapaksha „im Westen, im Königreich Yavana(?) in der Stadt Sâgara" Wassiljew p. 52. 205: gegen Ende seines Lebens führen die Legenden ihn nach Nâlanda, wo er 12 Jahre zubrachte und in Râjagṛiha starb (ib. p. 206). Nach Gambhîrapaksha's Tode trat im Westen König Çrîharsha auf, welcher im Königreich Maru geboren war und sich zum Oberherrn über alle westlichen Provinzen machte (ib. p. 52).

aufführt, steht **Dignâga** an der Spitze von zehn darunter sich findenden Namen von Verff. derartiger Werke (Schiefner a. a. O. p. 15). Nach Wassiljew (Buddhismus p. 209) war **Dignâga** eine der sechs Hauptzierden der Mahâyâna-Schule, der dritte und letzte derer darunter, die als Urheber von **Original**werken berühmt sind: er war ein Schüler des Vasubandhu, des Zeitgenossen Âryâsanga's (ib. p. 78), resp. der allerberühmteste seiner Anhänger und zwar eben berühmt als Logiker und Dialektiker (p. 70. 78). Auf diesen **Diṅnâga** nun möchte ich die obige Interpretation beziehen. Und zwar böte sich eine doppelte Erklärung dafür. Entweder die Tradition ist ächt: Diṅnâga, der nach Obigem etwa im sechsten, Anfang des siebenten Jahrhunderts, vermuthlich wie sein Lehrer Âryâsanga im westlichen Indien lebte, war ein Zeitgenosse Kâlidâsa's: der Dichter hatte mit dem strengen Logiker und Dialektiker wirklich ästhetische Scharmützel zu bestehen und rächte sich dafür durch obigen Vers, diejenigen, welche den Kâlidâsa wie Kern will mit Varâhamihira oder wie Hall wenn ich nicht irre gewillt ist mit Çrîharsha gleichzeitig setzen, werden sich mit dieser Auffassung gern befreunden. Oder aber, die Tradition ist falsch, und beruht nur auf dem Bestreben eines brahmanischen Scholiasten, dem ihm verhassten buddhistischen Streithahn Diṅnâga etwas am Zeuge zu flicken; zu dem Ende hätte er den Vers des Meghadûta, dessen Vf. dabei gar keine Nebenabsicht gehabt, benutzt, weil dessen Wortlaut zu einer solchen Benutzung sich eben schickte. In diesem Falle würde der Meghadûta **älter** als Diṅnâga sein können, da eine solche Benutzung zwar allerdings eben wohl **frischen** Aerger über Diṅnâga's Erfolge voraussetzt, andrerseits aber mit der Anlehnung an ein bereits in Ansehen stehendes Gedicht nicht nur sehr wohl verträglich ist, sondern dieses Ansehens gewissermassen sogar bedarf, um in ihrer Wirkung um so drastischer zu sein. In beiden Fällen übrigens würde sich hienach die Interpretation des Verses in der obigen Weise als eine bereits in das sechste, resp. den Anfang des siebenten Jahrh. zurückgehende erweisen. Und es mag denn hier daran erinnert werden, dass der Meghadûta zu denjenigen Schriften gehört, welche in den tibetischen Tandjur Aufnahme gefunden haben, als nr. 3631 desselben (s. Schiefner a. a. O. p. 22), während die acht logischen Schriften des Dignâga die nros 3537—3544 derselben Sammlung bilden. Es wäre in der That höchst wünschenswerth über diese tibetische Uebersetzung des Meghad. etwas Näheres zu erfahren; oder doch zunächst wenigstens in Betreff der vorliegenden Frage Aufschluss darüber zu erhalten, ob sich darin zu v. 14 Bemerkungen finden, welche der von Mallinâtha berichteten Interpretation etwa als weiterer Halt dienen können [1]. —

Im Anschluss hieran mögen auch noch einige weitere Notizen

---

[1] Nach einer freundlichen Mittheilung Schiefner's vom 25. Juni d. J. enthält dieselbe **nichts** derartiges.

über den Namen Kâlidâsa folgen. Dass es nämlich der Kâlidâsa eine ganze Zahl gegeben hat, dafür sind ja Beweise eigentlich nicht nöthig; ich stelle aber hier zusammen, was mir davon speciell noch gerade zur Hand ist.

Zunächst verweise ich für die Angaben über eine solenne Dreizahl der Kâlidâsa auf das oben p. 714. 715 Bemerkte.

Sodann bemerke ich, dass sich in einer hiesigen Handschrift von Mâdhava's Kâlanirṇaya (Chambers 503) zum Namen des fol. 5b erwähnten Îçvarakṛishṇa die Marginalnote: sâṃkhyasaptatikrit Kâlidâsaḥ vorfindet; wie denn auch Svapneçvara in seiner Kaumudîprabhâ dasselbe berichtet: Îçvarakṛishṇanâmnâ Kâlidâsena, s. Hall's Einl. zum Sâṃkhyapravacanabhâshya p. 34 n. (1856) sowie dessen neue Ausarbeitung dieser Einl. in der Vorrede zum Sâṃkhyasâra p. 29 (1862). — Uebrigens führt auch Mâdhava selbst nach Hall Bibliograph. Index. p. 222 den Namen: abhinava-Kâlidâsa!

Auffällig ist, dass die grosse Sammlung des Kathâsaritsâgara den Kâlidâsa nicht erwähnt [1]), obschon in ihr wiederholt von Fürsten Namens Vikrama (Vikramasena, Trivikrama, Vikramakeçarin, Vikramâditya) die Rede ist.

Die appendices, in welchen Bhâo Dâji Uebersetzungen der Stellen aus dem Prabandha-Cintâmaṇi und ähnlichen Werken, in denen des Kâlidâsa gedacht wird, zu geben versprach (a. a. O. p. 24 not.) sind leider, wenigstens so weit mir bekannt ist, nicht erschienen. Zu wünschen wäre, dass er sich dabei nicht auf Uebersetzung beschränken, sondern den Text der Stellen selbst auch mittheilen wollte.

Ausser dem von Bhâo Dâji a. a. O. p. 28 erwähnten Astrologen çrî Kâlidâsa endlich, dem Vf. des Çatruparâbhava, einem Sohne des Bhânubhaṭṭa am Ufer der Arkatanayâ (Yamunâ), ist uns u. A. auch noch ein Kâlidâsa als Vater eines Scholiasten zu Jayadeva's Gîtagovinda (Chambers 852) bekannt, so wie aus ganz neuer Zeit ein Schreiber dieses Namens, der mit Sir R. Chambers in Beziehung stand (s. Verz. der B. S. II. p. 382).

Auch die Buddhisten berichten allerlei von Kâlidâsa. Die Angaben der nördlichen Buddhisten versetzen ihn in ein sehr hohes Alterthum, in die Regierungszeit nämlich des Bangâla-Königs Hariçandra (Wassiljew, Buddhismus p. 74), des Vorgängers (!) Candragupta's (ib. p. 50), oder resp. in die Zeit des Bhimaçukla Königs von Benares (ib. p. 4). Durch Schiefners freundliche Güte sind mir die Aushängebogen der Uebersetzung des Târanâtha (cap. XV), wo diese Angaben sich finden (p. 76—80), bereits zugänglich. Die nähern Notizen, die Târan. hiebei über das

[1]) Der Inhalt von Bhavabhûti's Mâlatî-Mâdhavam bildet den Gegenstand von Cap. 104, doch mit veränderten Namen.

Leben Kâlidâsa's angiebt, sind sehr fabuloser Art [1]), und scheinen hauptsächlich aus seinem Namen geschöpft.

Die südlichen Buddhisten dagegen versetzen ihn in das sechste Jahrh. unserer Zeitrechnung. Sie berichten nämlich, nach Knighton (hist. of Ceylon p. 105—6), dass der ceylon. König Kumâradâsa, Enkel des Dhâtusena — unter des Letztern Regierung verfasste dessen Onkel Mahânâma den Mahavaṅso, ungefähr AD. 480 — ein Freund des Kâlidâsa war, der unter seiner Regierung Ceylon besuchte und daselbst ums Leben kam. Der König hatte nämlich an die Mauer im Hause einer Hetäre den Spruch geschrieben [2]):

siyatambera siyatambera siyatamsewane |
siyasapura sidino lâha unsewane ||

und dem reiche Belohnung verheissen, der den Vers fortsetzen würde. Kâlidâsa besuchte die Hetäre, und schrieb dazu:

vane bambara malanotala ronatawanee |
mahadedera panagalawa giyasawanee ||

Die Hetäre ermordete ihn, um die Belohnung zu erhalten, und vergrub ihn in dem Fussboden ihres Hauses. Als der König dann den Vers las, erkannte er sogleich, dass er von Kâlidâsa herrühre, liess nachgraben, und, als die Leiche gefunden ward, verbrannte er sich selbst mit derselben vor Kummer über diesen Verlust. — Diese Geschichte erinnert ganz an die ähnliche im Bhojaprabandha, das für dgl. zu-vervollständigende Strophen sogar einen terminus technicus, nämlich samasyâ, hat, und ist somit möglicher Weise ganz modernen Ursprungs (vgl. Aufrecht im Catalogus p. 150a, 34—6).

Berlin im December 1867. A. Weber.

---

1) Ueberhaupt wird auf Târanâtha, bei dergl. zuvor erwähnten Angaben insbesondere, chronologisch nicht viel zu bauen sein. Auf p. 71 setzt er Muñja und Bhojadeva gleichzeitig mit Nâgârjuna!

2) Ich verstehe davon und von der Fortsetzung sicher nur den Eingang: „Sei es Feindschaft, sei es Liebe". Nach Knighton sollen diese Zeilen bedeuten:

By beauty's grasp, in turmoil, unconfined,
He's kept a prisoner, with eyes unclosed.
But if all night the nanel (the water lily) keeps the bee,
The morn beholds him gay, unhurt and free.

Beide Verse sollen übrigens freilich nach ihm „in Singhalese", also nicht in Pâli, abgefasst sein (!).

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Zur Frage über die Romane und Erzählungen der mohammedanischen Völkerschaften.

Von

Prof. G. Flügel.

Mit der Bitte an alle Orientalisten, die Beantwortung obiger Frage, soweit sie im Folgenden näher bezeichnet ist, sich nach Möglichkeit angelegen sein zu lassen.

Eine nach ihrem Ursprunge dunkelste Partie in der Literaturgeschichte der mohammedanischen Völker bilden die Romane und Erzählungen. Wenn nun schon die uns nach ihrem Inhalt bekannt gewordenen hinsichtlich ihrer Verfasser wie ihres Vaterlandes keinen sichern Anhalt gewähren, hauptsächlich auch deshalb, weil sie nicht in ihrer Urgestalt auf uns gekommen, vielmehr im Laufe der Jahrhunderte wiederholt neu redigirt und nach Bedürfniss und Himmelsstrich umgewandelt worden sind, wie ja z. B. über die ursprüngliche Heimath des bekanntesten Musters dieser Art, Tausend und Eine Nacht, bis in die neueste Zeit die Meinungen getheilt sind, ihres Verfassers gar nicht zu gedenken, wie viel schwieriger wird die Frage, wenn es sich um solche handelt, die uns nur dem Namen nach bekannt sind. Und deren giebt es eine bedeutende Anzahl. Für einen Theil derselben wäre schon etwas gewonnen, wenn nur eben ihre Namen oder Titel fest ständen. Wohl aber haben mich meine Bemühungen und sorgfältigen Forschungen von dem Misslingen überzeugt, mir selbst über diese eine genügende Aufklärung zu verschaffen. Unsere Cataloge bieten leider wenig oder nichts, was hier helfen könnte; wozu noch kommt, dass man derlei Geisteserzeugnisse nicht eben einer besondern Aufmerksamkeit gewürdigt hat oder noch würdigt, obwohl man sich über ihre Bedeutung für das Gesammtgebiet der Literatur nicht täuschen kann.

Um nun noch einen durchgreifenden Versuch zu machen, wenigstens theilweise Belehrung zu erhalten, für welche ich aufrichtigen Dank schulden würde, wende ich mich vertrauensvoll an meine Fachgenossen, wo deren auch vorhanden sein mögen, mit der freundlichen Bitte zu helfen, wo zu helfen vergönnt ist, und sich der Mühe zum Gewinn Aller nicht zu entziehen, meinem Anliegen die

gewünschte Aufmerksamkeit zu schenken. Da unsere Zeitschrift in die Länder gelangt, wo die zu erwähnenden Romane, Erzählungen und Liebesgeschichten zum Theil wenigstens ihre Heimath haben, so wäre es denkbar, auch in der Ferne Unterstützung zu finden.

Am Schlusse erlaube ich mir die Namen einiger **indischer Secten** beizufügen, deren Rechtschreibung ich nicht zu verbürgen vermag und für welche ich daher um Aushilfe bitte.

Ich beginne mit

1. هزار دستان, wobei man schwerlich an هزار افسانه d. i. Tausend (und Eine) Nacht zu denken, noch den Ausdruck als Beinamen der Nachtigall aufzufassen hat.
2. كتاب بوسفاس وقسطوس
3. كتاب نجد حسروا
4. كتاب العوبعس (al. العوبس)
5. كتاب روزبه (al. روربه , شوربة زدبة) اليتيم
6. كتاب مشكانه (al. مسك زنانه , مسكدبانه , مسكارزنانه) وشاه زنان (al. زنان , ريان)
7. كتاب خليل ودعه
8. كتاب رستم واسفنديار
9. كتاب بهرام شوس (al. سوس , سوبس)
10. كتاب شهريار (al. سهوندار , شهرنراز , شهربزاد) مع ابرويز (al. ابرسر وابن وزيره)
11. كتاب الكارنامج (al. الكارنامج , الكارنامق) في سيرة انوشروان
12. كتاب التاج وما تفألت به (al. تالقت فيه) ملوكهم
13. كتاب دارا (al. دار) والصنم الذهبي
14. كتاب اسر (al. اسن) نامه
15. كتاب بهرام ونرسى
16. كتاب انوشروان (al. انوشرانو بن انوشروان)
17. كتاب بوداسف (al. برداسف) وبلوهر
18. كتاب بوداسف (al. برتاسف) مفرد
19. كتاب ادب الهند والصين
20. كتاب شابر (al. شانك , شمل) في الحكمة
21. كتاب الهند في (al. من) قصة هبوط آدم
22. كتاب طرق
23. كتاب دبك (al. برنك) الهندي في الرجل والمرأة
24. كتاب حدود منطق الهند
25. كتاب ساديرم (ساردوم ساروه)
26. كتاب ملك الهند القتال (al. القتا) والسباع (al. القفال والسباح oder القساح)

27. كتاب سابياق (al. ساناق ,شاناق ,شاناق) فى التدبير
    Wahrscheinlich ist der indische Arzt شاناق gemeint.
28. كتاب اطرق (al. اشرق) الاشربة (al. اشنوبة)
29. كتاب بيدبيا (al. ميديا سدتا) فى الحكماء
    Hier wäre an كليلة ودمنة zu denken, doch ist dieses Fabelwerk früher besonders erwähnt.
30. تاريخ الروم
31. كتاب مهسة ودس (al. ودمنة) على مثال كتاب كليلة ودمنة واسمه بالرومية .. وهو كتاب بارد التاليف بغيض التصنيف
32. كتاب ادب الروم
33. كتاب موروبانوس (al. موروبانوس مورد مانوس) فى الادب
34. كتاب الطوس السابع وملكه الروم
35. كتاب محاورة الملك مع محمد عاردوس
36. كتاب دبسون وراجيل (دمسوب وداحل ,دسوب وراحل ,ددسون وراحيل) الملكين
37. كتاب سماس (al. شماس) العالم فى الامثال
    Ob شيماس ,سيماس oder سماس bei Masûdi Vol. IV, S. 90 et. 463?
38. كتاب العقل والجمال
39. كتاب خبر ملك لدّ (al. خبر لدّ)
40. كتاب سطوسوس (al. سطر دموس) الملك وسبب تزويجه لساراد (al. لساراد) القصص (القصد)
41. كتاب ملك بابل الصالح وابليس كيف احتال له واغواه (واعراه)
42. كتاب نيمرود ملك بابل
43. كتاب الملك الراكب القصبه
44. كتاب الشيخ والفتى
45. كتاب اردشير وملاه (al. ملكه) بابل واردوته (واردوبه ,وارموته) وزنو؟
46. كتاب لاصح بن البان
47. كتاب الحكيم الناسك

Liebesgeschichten.

48. كتاب مرقس (al. مرقش ,مونس) واسما
49. كتاب عمرو بن عجلان وهند
    S. Register zu den geneal. Tabellen der Arab. Stämme und Familien, von Wüstenfeld S. 72.
50. كتاب عروة وعفرا
51. كتاب جميل وبثينة
    S. Reg. S. 180.

52. كتاب كُثَيِّر وعَزّة
    S. Reg. S. 270.
53. كتاب قيس ولُبْنى
54. كتاب توبة ليلى
    S. Reg. S. 446.
55. كتاب الصمة بن عبد الله وريا (al. وذبا)
56. كتاب حوسه (al. الطرنه وحوسه oder وحوشيه) بن الطثرية
57. كتاب ملهى وتعلق
58. كتاب مريد (al. نز) وحيابة
59. كتاب قابوس (قانوس) ومُنْية
60. كتاب اسعد وليلى
61. كتاب وضاح (وضاح , وصماح) اليمن وامّ البنين
62. كتاب اميم بن عمران وهند
63. كتاب محمد بن الصلت وجنة الخالد
64. كتاب الغمر بن ضرار (ضرار) وجمل
65. كتاب سعد واسما
66. كتاب عمر بن ابى ربيعة وجماعة
67. كتاب المستهل وهند
68. كتاب باكر ولحظة
69. كتاب مُلَيْكة ونُعْم وابن (al. بن) الوزو
70. كتاب احمد وداحة
71. كتاب الفتى الكوفى مولى مسلمة وصاحبته
72. كتاب عمّار وجمل وصواب
73. كتاب الغمر (العمر , المغمر) بن ملك وقبول
74. كتاب عمرو بن زيد الطائى وليلى
75. كتاب على بن اسحق وسمنة
76. كتاب الاحوص وعَبْدة
77. كتاب بشر وهند
78. كتاب عاشق الكف
79. كتاب عاشق الصورة
80. كتاب عبقر وسنحام (وسجام)
81. كتاب اباس (al. اناس , اناس) وصفوة
82. كتاب ابى (al. بن) مظعون (مطعون ?) ورتيلة وسعادة
83. كتاب حراقة (al. حراقه) وعشرق
84. كتاب المخزومى (al. المخزومى , المخزومى ?) والهذلية
    (المجردين والهداية)

85. كتاب عمرو بن العبقتير ونهد بن زند منأة (ولمر بن رمد ، وتهد بن زند ، ونهر بن زند)
Lies تهد بن زيد مناة und s. Reg. S. 333.
86. كتاب مرة وليلى
87. كتاب ذي الرمة ومي (مية l.)
S. Reg. S. 281 und Ibn Challik. Nr. 534.
88. كتاب سبيل (شبل) وقالون
89. كتاب على بن ادهم ومنهلة
90. كتاب المهلب وولده (ولده ، ولده)
91. كتاب الفضل بن ابي دلامة وحليم (وكليم ، وكلثم)
92. كتاب المعذب (المعذب) والغواء (والعراء al.) والنضيرة
93. كتاب حجر (شجرة) اللهو وسكر (سكره)
94. كتاب ابراهيم وعلم
95. كتاب طرب (طوب) وتجيب
96. كتاب عمرو بن صالح وقصاف (ومصاف ، ومصاف)
97. كتاب حمد وسما
98. كتاب محمد ودقاق
99. كتاب حكم وخلد
100. كتاب عبك الفاتك وفتك (الفاتل oder الفاتك وحمل)
101. كتاب سعوف (شعوب) وعطوف (وعطوف)
102. كتاب احمد وزنين (وزنير ، وزنير) العصور (العصود ، القصور ، القصر)
103. كتاب بشر المهلبي وتسباسة
Vgl. Reg. S. 113.
104. كتاب عاصم وسلطان
105. كتاب ذوب (ذوب ? ذواب ob) ورحيم (ورخيم ، ووحيم)
106. كتاب احمد بن قتيبة وبانوجه (وبانوجه al.)
107. كتاب سهل وسليمة (وسلمة)
108. كتاب الكاتب ومنى (الكلب ومنا)
109. كتاب ابي العتاهية وعتبة
110. كتاب عباس ونور (وفوز)
111. كتاب عاشق البقرة
112. كتاب عسى وسراب
113. كتاب عصام ودمينة
114. كتاب مزيد (مدمر ، قديد) والزهراء

115. كتاب عبيد (عمد) الله بن المهلب ولبنى بنت المعتمر (المعمر)
116. كتاب رَجالة وقرنفل
117. كتاب رقية وخديجة
118. كتاب موبس ولديا (موسر ودنما)
     موبس oder موسر als Frauenname?
119. كتاب سكينة والرباب
120. كتاب العطرفة (العطريف , الغطريف) والدلفاء (والدلفا)
121. كتاب هند وابنة النعمان
122. كتاب عبدة العاقلة وعبدة الغدارة (الغرارة)
123. كتاب لؤلؤة وشاطرة
124. كتاب نجدة (نجده) وزعوم (وزعوم)
125. كتاب سلمى وسعاد
126. كتاب صواب وسرور
127. كتاب الدهما ونعمة
128. كتاب صاحب بشر بن مروان وابنة عمه
129. كتاب الكلبي وابنة عمه
130. كتاب التميمي والتميمية الذين تعاقدوا
131. كتاب المصري والمكية (والملكة)
132. كتاب عبد الله بن جعفر والشجرة المكتوب عليها
133. كتاب ملك بن لسما وصاحبه (صاحبة) الحص (الحصر)
134. كتاب عتمة (عتمه) وازهر (وازبهر , وازهم) وعمرو
135. كتاب ندر وساور (ندر وشادان , ندس وسدس)
136. كتاب حسن والنص (والسحن , والمعص) الاسر البيلي
137. كتاب الفتى العاشق السبت وذات الخال (الحال)
     Liebesgeschichten der Dschinnen und Menschen untereinander.
138. كتاب الضرغام وحودووقس (وحودروقس)
139. كتاب عمرو ودقانوس (ودمانوس , ودقيانوس)
140. كتاب الشماخ (الشماخ , الصماخ) ورمع (ودمع)

Mit diesen 140 Numern mag es genug sein. Vor Allem kommt es auf Berichtigung der angegebenen verschiedenen Lesarten, unter denen nur ein Theil zweifellos ist, noch mehr aber auf die Herstellung der Namen an, die durch Incorrectheit verunstaltet oder der diakritischen Puncte beraubt sind.

Bei einer Anzahl völlig richtiger Titel handelt es sich darum, zu erfahren, ob diese Schriften noch vorhanden oder als verloren zu betrachten sind.

Was die indischen Secten anlangt, so will Reinaud (Mém. sur l'Inde S. 292 Anm. 2) الدينكتيه, was Schahrastani (S. 452) الدينكيتيه schreibt, in الادتيبكتيه Diti-Bakti oder vielmehr Aditi-Bakti „adorateurs du soleil" verwandelt wissen. Ob mit Recht?

Ebenso verhält es sich mit الجندريكتيه bei Schahrastani (S. 452), wofür Reinaud (S. 293 Anm. 1) الجندربكتيه empfiehlt.

Eine dritte Secte sind الانشيه (al. الابستيه oder الاستعد), die sich des Essens und Trinkens (soweit möglich) enthalten. Wie mag diese bei den Hindu heissen?

Eine vierte Secte liest Reinaud (S. 293 Anm. 4) الكدريتيه, Schahrastani dagegen (S. 449) المصقدين = البكرنتينيه d. i. ceints de cercles de fer. Welche Lesart ist die annähernd richtigere?

Eine fünfte über ganz Indien zerstreute Secte, الجبكاداتره oder الكيكاداتره, reinigt sich durch Waschen im Flusse ايقى von ihren Sünden. Wie mag hier zu lesen sein?

Für eine sechste Secte, الراجحمرديه, weiss auch Reinaud keine Berichtigung. Hier gilt es ebenso der Rechtschreibung und einem Nachweise für die Transscription aus dem Indischen.

Noch erwähne ich eine siebente Secte, die sich die Haare lang wachsen lässt, keinen Wein trinkt und nach dem Berge حور oder حورعن wallfahrtet. Wo mag dieser Berg zu suchen sein?

Vielleicht bin ich dieses Mal glücklicher als früher, wo ich eine ähnliche öffentliche Anfrage über indische Aerzte und deren Werke stellte, und nur Prof. Stenzler mir mit einer Antwort entgegenkam, für welche ich ihm noch heute dankbar bin.

Zur Erleichterung des Ankaufs von

Mutanabbii carmina cum commentario Wâhidii ex libris manu scriptis — primum edidit, indicibus instruxit, varias lectiones adnotavit Fr. Dieterici. Berol. ap. E. S. Mittler et fil. (Leipzig b. J. G. Mittler.) 1861. XIII u. 880 S. 4.

hat der Herr Herausgeber, nach einer durch Privatmittheilung von ihm selbst bestätigten Anzeige der Commissionsbuchhandlung, den Preis des auf seine eigene Kosten gedruckten Werkes von $18\frac{2}{3}$ Rthlr.

auf 10 Rthlr.

herabgesetzt. Das Buch wurde bei seinem Erscheinen von Reinaud, Mohl, Nöldeke, Krehl u. A. als eine zeitgemässe tüch-

tige Arbeit freudig begrüsst und anerkennend beurtheilt; ich selbst habe es, wie meine Anmerkungen dazu bezeugen, mit Lust und Liebe studirt. Zu seiner weitern Empfehlung bedarf es wohl weniger einer Erinnerung an die allgemein bekannte, für die ganze spätere Entwicklung der arabischen Poesie bis auf den heutigen Tag einflussreiche Stellung, die Mutanabbi, der grösste Kunstdichter des vierten Jahrhunderts d. H., in der Literaturgeschichte des muhammedanischen Morgenlandes einnimmt, als einer Hinweisung auf die bis jetzt wenig beachteten und benutzten philologischen und literargeschichtlichen Schätze in dem Commentare Wâhidî's, die schon für sich allein zu einer zergliedernden und systematisch anordnenden Monographie den reichsten und dankbarsten Stoff darbieten. Ich würde mich freuen, wenn diese aus längerer Beschäftigung mit dem Gegenstande und aus voller Ueberzeugung geflossenen Worte, in Verbindung mit der oben bemerkten Preisermässigung, etwas zur weitern Verbreitung des schätzbaren Werkes beitragen könnten.

Fleischer.

Aus einem Schreiben des Hrn. Dr. Wright an Prof. Rödiger.

London, d. 20. Sept. 1868.

— Sie wollen über die aus Habessinien hierher gebrachten und vorläufig im Brit. Museum niedergelegten Handschriften etwas Näheres wissen, von welchen ich in meinem vorigen Briefe nur obenhin berichten konnte [1]). Ich habe sie seitdem gemustert, und nach einer Vergleichung mit den Catalogen anderer Bibliotheken glaube ich mit allem Recht sagen zu können, dass dies die reichste und kostbarste Sammlung äthiopischer Hdschr. in Europa ist. Sie enthält namentlich alles irgend Werthvolle der reichen D'Abbadie'schen Sammlung (234 Bde.), und auch von wichtigeren Werken bietet sie oft mehrere Exemplare dar. Wahrscheinlich werden die sämmtlichen Hss. dem Museum verbleiben mit Ausnahme einiger Bände, die für die königliche Bibliothek in Windsor bestimmt sind. Die ganze Büchersammlung zu Magdala bestand aus ungefähr tausend Bänden und bildete vermuthlich die Bibliothek der dortigen Kirche des Kaiser Theodor; die Zusammengehörigkeit der Hss. ergiebt sich daraus, dass in den meisten derselben die Worte stehen: ዘቅዱስ፡ መድኃኔ፡ ዓለም፡ Von den zu uns gelangten 350 Nummern sind aber neun Stück auszuscheiden, die sich als hölzerne Altarblätter mit eingeschnittenen Inschriften ausgewiesen haben, so dass 341 handschriftliche Bände übrig bleiben. Die Mehrzahl derselben ist aus dem 17. und 18. Jh., mehrere jedoch aus dem 15. oder 16., manche auch aus dem 19. Jh. Viele, besonders Evangelienbücher, Vitae Sanctorum und solche, die von den Wundern Christi und der Jungfrau Maria handeln, sind mit Bildern verziert.

1) S. *Zeitschr.* d. D. M. G. Bd. XXII, S. 552 ff. Red.

Die biblischen Mss. sind ziemlich zahlreich, sie befassen das ganze A. und N. Testament, jedes Buch in mehreren Copien. Von Apokryphen nenne ich das Buch Henoch (einige Exemplare), die Ascensio Jesaiae (1 Ex.), Kûfâlê (1 gutes Ms. aus dem 16. Jh., wie ich meine). — An Ritualien ist Ueberfluss, z. B. ein paar Hss. des Dĕgᵘâ, und andere Hymnen-Sammlungen für Heiligentage u. dgl. Missalien mit verschiedenen Anaphoris, viele Gebetbücher, das Leichenritual (Gĕnzat), das Ritual der letzten Oelung (maṣḥafa ḳandil) u. s. w., auch mehrere Synaxaria. — Von Kirchenvätern Cyrillus (Alexandrinus), Chrysostomus zum Hebräerbrief, Homilien des Severus von Aschmunain, des Mar Isaak, u. A. — Ausserdem: Haimânôta Abau, Aragâwî manfasâwî, Philexios (Philoxenus), Zênâ Abau, Sinôdôs, Didascalia Apostolorum, Fetḥa Nagast, Faus manfasâwî, die grosse Sammlung Ḥawi, u. s. w. — Ferner giebt es Hss. vom Kebra Nagast, Abû Shâkir und Gîyôrgis Walda ʿAmîd (El-Makin). Auch zwei einheimische Chroniken, die eine (auf Papier geschrieben) beginnend mit der Schöpfung und sehr kurz gehalten bis auf die Zeit des ʿAmda Ṣiyôn, von da an ausführlicher bis etwa zum J. 1830; die andere (Pergament) von der Mitte des 18ten Jh. bis in die ersten Jahre des 19ten Jh. reichend. — Wundergeschichten der Maria, des Tekla Haimânôt u. a. Heiligen, das Nagara Mâryâm, Maṣḥafa Ḥĕmâmât, Dĕrsâna Mikâêl, Gadla Ḥawârîyât und viele andere Martyrien und Heiligengeschichten sind im Ueberfluss vorhanden. Schliesslich erwähne ich nur noch die Erzählung von Barlâm (Barlaam) und die Geschichte Alexanders.

Prof. Jaffé aus Berlin arbeitet jetzt hier im Museum; ebenso Mohl, der eine Hs. des Shahnâmah vergleicht. Sachau ist mit dem syrischen Theodor von Mopsuestia jetzt fertig und hat auch den Antonius Rhetor copirt. Bickell und Rohling sind mit Jakob von Batnae, Isaak von Antiochien und Severus beschäftigt. Vom Aphraates habe ich so eben den letzten Textbogen corrigirt und habe nun noch die Vorrede zu schreiben und den Index der citirten Bibelstellen zu machen. Ich hoffe, das Buch wird zu Neujahr fertig seyn.

Aus einem Briefe des Hrn. Dr. H. Blochmann an Prof. Brockhaus.

Calcutta, 2. Mai 1868.

Ihre Bemerkung, dass es im Persischen so vieles giebt, was man **idiomatic** nennt, ist äusserst wahr; und in dieser Beziehung muss ich mich wirklich glücklich schätzen in Calcutta zu sein, wo man grade über das Idiomatische sehr guten Aufschluss bekommen kann. Im Ganzen genommen scheint es mir, als ob sich Gelehrte in Europa zu wenig mit dem Persischen beschäftigten; und doch ist die Literatur der Perser, besonders die poetische, eine geistreichere als die der Araber.

Ihren Gedanken, wortgetreue Uebersetzungen der wichtigsten Dichtungen der Perser hier in Calcutta anfertigen zu lassen, und deren Veröffentlichung zu beabsichtigen, billige ich ganz; solche Uebersetzungen sind äusserst nothwendig. Sie schlugen mir das Sikander námah vor; ich werde die Sache gewiss im Auge behalten.

Von meinem Áín ist jetzt das fünfte Heft erschienen, das sechste wird nächsten Monat fertig sein. Die Asiatic Society hat um eine englische Uebersetzung gebeten, und da ich für meinen eignen Gebrauch die Uebersetzung niederschrieb, als ich die Mss. collationirte, wird sie bald erscheinen. Nächste Woche wird der erste Bogen gesetzt werden [1]). Ich schicke Ihnen zwei kleine Broschüren: eines über das Persische Rubá'i von meinem Freund und Lehrer Moulvee Agha Ahmad Ali, dem Herausgeber des Wis o Rámin [2]); und eine Ausgabe der Metrik des Saifi und Jámí [3]). Es wird mir grosse Freude machen, Ihnen mit der nächsten Mail einige Bogen von meiner „Prosody of the Persians" zuzuschicken, die in diesem Jahre erscheinen wird.

Es wird noch einige Zeit dauern, ehe ich meine lexicalischen Studien über das Persische drucken kann; ich habe keine Zeit übrig und muss erst mit dem Áín fertig sein. Die Vorrede wird in der nächsten Nummer des Journal of the Asiatic Society of Calcutta erscheinen. Sie enthält eine Kritik über alle guten Persischen Wörterbücher. Ich wünschte sehr, dass sich die Asiatic Society bewegen liesse ein persisches Wörterbuch — wie Lane's Arabic Dict. — zu drucken. Aber unsere philological section druckt immer nur Texte. In einer Beziehung ist dies auch nothwendig, da Mss. hier im Oriente so bald verderben. Ich habe mich während der letzten sechs Jahre fortwährend mit persischer Lexicographie beschäftigt, und eine Sammlung von Wörterbüchern mit vieler Mühe und grossen Kosten angelegt. Ich besitze collationirte Mss. von dem Sharafnamah, Surúri, Rashídí (das beste persische Wörterbuch in der Welt), Farhang i Jahángírí, the Lataif ullughát (ein specielles Wörterbuch für das مثنوی معنوی), und dem Madar ulafázil. Diese Wörterbücher habe ich alle durchgelesen und corrigirt. Von dem Áín, dem Wís ó Rámin, dem 'Umar i Khayyám, the Akhláq i Muhsini, dem Díwán i Qatrán, dem Jám i Jam, habe ich auch viele Redensarten gesammelt, die noch nicht in unsern Wörterbüchern existiren. Für die Schriftsteller, die gewöhnlich hier in Schulen gelesen werden, Háfiz, Sadi, Husain Váiz, ist die Ghiaș ullughat

---

1) Das erste Heft dieser Uebersetzung ist bereits eingetroffen. Brs.

2) A Treatise on the Rubá'í, entitled Risálah i Taránah, by Ághá Ahmad 'Alí, Persian teacher, Calcutta Madrasah. With an introduction and explanatory notes, by H. Blochmann, M. A. Head Master, Calcutta Madrasah. Calcutta, 1867. 8. 17 SS. pers. Text und 11 SS. englisch.

3) The Persian Metres by Saifí, and A Treatise on Persian Rhyme by Jámí. Edited in Persian by H. Blochmann. Calcutta, 1867. 8. (Saifí 64 SS. nebst metrischen Tabellen. Jámí 7 SS. und engl. Vorrede 1 S.)

ganz genügend. Für eine Sirāj ullughat habe ich über hundert Rupien geboten, ohne Erfolg; ich muss mich mit dem Ms. der hiesigen Fort William College Library begnügen. Dann besitze ich noch ungefähr dreissig andere pers. Wörterbücher, aber leider nicht corrigirt [1].

Die Resultate, welche die Engländer in der Erziehung der Indier erzielen, sind grossartig. Die Universität von Calcutta immatriculirte im vergangenen December über 800 Hindus und Muhammedaner; mehr als 300 machten das Licentiatenexamen in Arts, ziemlich 150 erhielten das Diplom eines Baccalaureus Artium und 15 wurden zu Masters of Arts gemacht. Seit dem letzten Jahre ist auch Sanskrit oder Arabisch in allen Schulen, wo Englisch gelehrt wird, eingeführt worden, und Indien wird bald von Sanskrit- und Arabischen Gelehrten wimmeln.

Unsere Madrasah besteht aus zwei Abtheilungen — 1. The Anglo-Persian Department; 2. The Arabic Department. In letzterem liest man Arabic Grammar, Nafhat al Zaman, Al 'Ajab ul-'Ujāb, Timúr námah, Mutanabbi, Hamásah, Tarikh ulkhulafā, ein Werk über منطق, und ungefähr 4 Werke über Jurisprudenz. Es giebt fünf Classen. Herr Lees hatte dieses Department in seiner Hand. Ich stehe dem Anglo-Persian Department vor; ich habe jetzt zehn Classen, von denen 2 höhere College-classes sind; die 8 unteren bilden eine Schule, wie etwa unsere Bürgerschulen. In den vier oberen Classen wird bloss Englisch, in den 6 untern blos Hindustani gesprochen. In meinem Department habe ich 290 Muhammedanische Knaben und junge Männer; in dem Arabischen Department sind gegenwärtig 80 Studenten. Die Anstalt kostet der englischen Regierung jährlich 32000 Rupien, ziemlich 21500 Thaler.

Aus einem Briefe des Herrn Prof. Graf an Prof. Brockhaus.

Meissen, 15. Aug. 1868.

— Nach dem Erscheinen des Heftes der Zeitschrift, in welchem eine Probe meiner Uebersetzung von **Wis und Rámin** abgedruckt war, erhielt ich einen Brief von Hrn. Dr. Rost, Secretär der Royal Asiatic Society in London, der mich in Kenntniss setzte, dass sich in Oxford eine Handschrift des Gedichtes Wis u Rámin befinde und mich wegen näherer Auskunft an H. Cowell in Cambridge verwies. Von diesem Letzteren habe ich nun durch Briefwechsel Folgendes erfahren. Er hat jene Handschrift, Elliot Collection No. 273, schon im vorigen Jahre mit dem von Lees abgedruckten Texte verglichen, die fehlenden oder zweifelhaften Wörter in seinem Exem-

---

1) Hr. Bl. hat mir einen zweiten Abschnitt seiner „Contributions to Persian Lexicography" (72 SS.) zugesandt, die unter andern interessanten Mittheilungen genauere Angaben über die oben erwähnten Wörterbücher der Persischen Sprache enthalten. Brs.

plare vervollständigt und eine Abschrift der in dem Drucke fehlenden drei längern Stücke an Lees gesandt. Die Handschrift ist vollständig, aber der Anfang hat durch Wurmstich ausserordentlich gelitten, so dass auch das bei Lees S. 4 als fehlend angegebene Stück nicht überall sicher und vollständig zu entziffern war. Dieses fehlende Stück besteht aus 117 Doppelversen, die vom 8ten an das Lob des Propheten, vom 71sten an das des Regenten enthalten, jedoch nur in diesem letzteren Theile zur Feststellung der Abfassungszeit des Gedichtes von Bedeutung sind. Die beiden andern Lücken S. 52 und S. 67 des Druckes sind durch das Fehlen nur je eines Blattes entstanden, in der Oxforder Handschrift ist hier der Text vollständig und unversehrt. H. Lees, der sich jetzt in England befindet, hat nun diese Stücke noch vor seiner Abreise in Calcutta in Druck gegeben; sie sollen als Nachtrag zu seiner Ausgabe erscheinen und sind demnach in allernächster Zeit zu erwarten.

Mit meiner Arbeit über Wis u. Râmin bin ich bis auf nochmalige Durchsicht und Reinschrift so ziemlich fertig.

Aus einem Briefe des Hrn. Dr. Prym an den Herausgeber.

Düren d. 16. Oct. 1868.

Heute habe ich das Vergnügen, Ihnen mittheilen zu können, dass meine Reise in den Orient in Begleitung Socin's nunmehr fest beschlossen ist. In ungefähr vierzehn Tagen werde ich mit letzterm in der Schweiz zusammentreffen, um uns via Marseille über Alexandrien und Beirut an unsere erste Hauptstation, Damaskus, zu begeben. Der (hauptsächlich linguistische) Zweck unserer Reise ist Ihnen durch die mündlichen Mittheilungen Socin's und die meinigen bekannt, und ich brauche heute nicht weiter darauf zurückzukommen. Dagegen möchte ich Ihre Aufmerksamkeit auf einen andern Punkt lenken. Es würde mir eine grosse Befriedigung sein, wenn wir während unseres Aufenthaltes im Oriente in beständiger Verbindung mit unsern deutschen Fachgenossen und namentlich mit der D. M. Gesellschaft blieben. Meinerseits hoffe ich dies dadurch zu ermöglichen, dass ich Ihnen von Zeit zu Zeit kleine Mittheilungen für die Zeitschrift zuschicken werde; auf der andern Seite richte ich aber an Sie und durch Sie an meine übrigen Fachgenossen die Bitte, sich ohne Bedenken an mich zu wenden, wenn ich Ihnen auf irgend eine Weise dort von Nutzen sein kann, sei es durch Beschaffung von Handschriften und von orientalischen Drucken, sei es durch Beantwortung an mich gerichteter Einzelfragen u. s. w. Alle Nachrichten werden mich am besten treffen, wenn sie einfach unter meinem Namen hierher nach Düren bei Cöln adressirt werden.

Bibliographische Anzeigen.

Mongolische Märchen-Sammlung. Die neun Märchen des Siddhi-Kür nach der ausführlicheren Redaction und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan. Mongolisch mit deutscher Uebersetzung und kritischen Anmerkungen herausgegeben von Bernhard Jülg. *Mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Innsbruck. Verlag der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung.* 1868.

Als Herr Prof. Jülg im J. 1866 die Märchen des Siddhi-Kür in kalmükischer Sprache (über die wir s. Z. in dieser Zeitschrift XX, 457 berichteten) herausgab, erwähnte er schon in der Einleitung, dass eine vollständigere mongolische Redaction dieser Bearbeitung der Vetâlapañćavinçati existire, welche neun weitere Erzählungen neben den 13 in kalmükischer Sprache vorhandenen enthalte, und machte zugleich Hoffnung, später auch diese zu veröffentlichen. Die Hauptschwierigkeit hierbei war nur der Mangel mongolischer Typen, deren es nirgends in Deutschland, selbst nicht in der k. k. Hof und Staatsdruckerei in Wien, gab. Unerwartet schnell wurde aber dies Hinderniss beseitigt, indem der Chef der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung in Innsbruck, Herr Anton Schumacher, sich mit anerkennenswerther Liberalität bereit erklärte, mongolische Typen herzustellen und dies auch alsbald ins Werk setzte. So konnte Jülg schon im J. 1867 als Probe eine Erzählung aus dem Ardschi-Bordschi Chan mongolisch und deutsch erscheinen lassen, welche ebenfalls in dieser Zeitschrift XXI, 297 besprochen wurde.

Die gegenwärtig vorliegende Schrift enthält nun nicht nur die neun Erzählungen des Siddhi-Kür, welche im kalmükischen Text fehlen, sondern auch den vollständigen Ardschi-Bordschi Chan. Sowie Benfey in dem Siddhi-Kür die Vetâlapañćavinçati, so hat bekanntlich Schiefner in der Geschichte des Ardschi-Bordschi (Bhoga râǵâ) das Vikramaćaritra wiedergefunden, beide liefern also interessante Beiträge zu den neuerer Zeit vielfach angeregten Untersuchungen über die Wanderungen der Sagen und Märchen. Dass im Ardschi-Bordschi sich eine auffallende Uebereinstimmung mit einer Episode in Tristan und Isolde findet, hat H. J. schon früher bemerklich gemacht; interessant ist es, jetzt unter den neu mitgetheilten Erzählungen des Siddhi-Kür ein Seitenstück zu den Eselsohren des Midas zu finden, und ich zweifle nicht, dass ein Anderer, der in dieser Art Literatur bewanderter ist, als ich, solcher Anklänge und Uebereinstimmungen in dem vorliegenden Buche noch mehrere finden wird. Es wird also

auch Solchen, die es nicht aus Interesse für die mongolische Sprache, sondern für die Geschichte der Märchen in die Hand nehmen, eine lehrreiche Unterhaltung gewähren. Die deutsche Uebersetzung, die dem Vernehmen nach auch ohne den Text verkauft wird, liest sich bei aller Treue doch fliessend; der Herausgeber hat, wie er selbst sagt, bei seiner Uebersetzung nach den gleichen Grundsätzen wie beim Siddhi-Kür sich möglichst eng an das Original angeschlossen und das ursprüngliche Colorit, soweit es mit dem Genius der deutschen Sprache vereinbar schien, beizubehalten und so eine lesbare und doch treue Uebersetzung herzustellen sich bemüht — und man kann sagen, mit Erfolg.

Die Einleitung giebt ausser einigen literarischen Nachweisungen nähere Angaben der Handschriften, die der Herausgeber benutzt hat. Für die neun Erzählungen des Siddhi-Kür lag nur eine einzige Handschrift vor, welche der Bibliothek des Asiatischen Museums der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg angehört und aus dem Nachlasse des Baron Schilling von Canstadt stammt. Der Herausgeber hatte zwar durch den gelehrten Lama Galsang Gombojew bereits eine Abschrift hiervon erhalten, durch die seltene — auch vom Ref. mehrfach erprobte — Liberalität der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften ward es ihm aber auch möglich, die Handschrift selbst einer genauen Durchsicht zu unterziehen, indem sie ihm mit der grössten Bereitwilligkeit auf längere Zeit zur Benutzung übersandt wurde. — Vom Ardschi-Bordschi Chan sind die Handschriften weniger selten und der Herausgeber konnte deren drei vergleichen.

Ferner wird in der Einleitung noch auf eine andere mongolische Sammlung von Erzählungen, die sich auf den Thron Vikramâditja's beziehen, hingewiesen, die den Titel „Geschichte von Gasna-Chan" führt, und deren Ursprung vielleicht auch in Indien zu suchen ist.

Der Text ist, soweit Ref. verglichen hat, correct gedruckt, die angehängten kritischen Bemerkungen geben nicht nur Nachricht von den abweichenden Lesarten der Handschriften, sondern auch hie und da sachlichen Aufschluss.

von der Gabelentz.

Dichtungen transkaukasischer Sänger des XVIII und XIX Jahrhunderts. In aderbeidschanischer Mundart. Gesammelt von Adolph Bergé. Leipzig 1868. 4 min. (125 Seiten Text. XV S. Einleitung. III. S. Anmerkungen).

Die vorstehende Sammlung kaukasischer Dichtungen eröffnet uns den Blick auf ein Gebiet der orientalischen Litteratur, über dessen Ausdehnung uns gegenwärtig noch kein Urtheil zusteht. Wohl wissen wir, dass die tatarischen mohammedanischen Bewohner des Kaukasus manche Werke in ihrer Sprache besitzen, sie halten aber ihre Schätze eifersüchtig den Blicken anderer verborgen, und es ist ein Zeichen grossen Vertrauens, wenn sie etwas davon mittheilen. Herrn Bergé ist es, vermöge seiner Stellung im Kaukasus, gelungen, eine, wie man glauben kann, beinahe vollständige Sammlung der in Transkaukasien vorhandenen neueren Dichtungen zusammenzustellen, nebst Nachrichten über die Lebensumstände der Dichter, die freilich, bei gänzlichem Mangel schriftlicher Ur-

kunden nur kurz sein können. Letztere verdankt er namentlich den Bemühungen des ihm befreundeten Mirza Feth-Ali. In dem auch äusserlich sehr gut ausgestatteten Werkchen finden wir also keine alten Volkslieder oder Erzeugnisse einer naturwüchsigen Poesie der Bergvölker, sondern wirklich kunstgerechte Dichtungen, die im Vergleich mit persischen oder türkischen Dichtungen ein modernes und beinahe europäisches Gepräge tragen und ein für den guten Geschmack und das poetische Talent der Dichter sehr vortheilhaftes Zeugniss ablegen. Form und Inhalt der hier mitgetheilten Dichtungen sind sehr verschiedenartig. Wir finden Kasiden, Gaselen, sechszeilige und fünfzeilige Strophen, poetische Briefe, Beschreibungen, Satyren, Gelegenheitsgedichte ernster und scherzhafter Art. Die Ausdrucksweise ist durchgängig einfach und wider Erwarten frei von persischem Einflusse. Die Sammlung beginnt mit den ziemlich zahlreichen Dichtungen eines Dichters, dessen Leben noch in die Zeit vor der russischen Herrschaft fällt. Achund-Mollah-Penach Wâkif, (واقف) geboren 1747 im Gebiet von Kasach. Er wanderte in seiner Jugend nach Gandscha (Elisabethpol) und später nach Schuscha, wo er eine Schule eröffnete, kam aber bald darauf in nähere Verbindung mit Ibrahim Khan, dem damaligen Beherrscher des Karabag, dessen Freund und nächster Rathgeber er wurde. Nach der Eroberung Schuschas durch Aga Mohammed Khan (1796) fiel er in dessen Hände und sollte hingerichtet werden, aber der Schah selbst wurde in der Nacht vor dem zur Hinrichtung festgesetzten Morgen von einem seiner Diener ermordet und Wâkif entging diesmal dem ihm drohenden Schicksale, wurde aber bald nachher auf Befehl des Mohammed Bek, eines Neffen Ibrahim Khans, der nach Ermordung des Schah die Herrschaft im Karabag an sich gerissen hatte, zugleich mit seinem Sohne enthauptet. Seine Dichtungen sind voll poetischer Schönheit und seine sechszeilig und fünfzeilig gereimten Strophen ausserordentlich zierlich. Der zweite Dichter, den wir hier kennen lernen, ist Kâsim-Bek oder Kâsim-Khan Sâkir (ذاكر), geb. 1780, ein Nachkomme Sahl-Ali-Beks. Er diente in der russischen Miliz und nahm an dem Feldzuge gegen die Bergvölker Theil. Später lebte er als Privatmann in Khisistân, einem Dorfe des Gaues Dschewanschir, das ihm von Mehdi Kuli Khan (Sohn Ibrahim Khans) geschenkt worden war, und starb 1857 in Schuscha. Er besass eine hinreissende Unterhaltungsgabe und seine Schöpfungen zeichnen sich durch besondere Schönheit der Schreibart aus. Von den nun folgenden Dichtern sind nur einzelne Dichtungen erhalten und über ihre Lebensumstände ist wenig oder nichts bekannt. Mesicha (مسيحا), ein Zeitgenosse Wâkifs, wird wegen seiner kunstreichen Verse gepriesen, wir erhalten aber hier nur ein einziges Gedicht in fünfzeiligen Strophen zum Lobe einer Schönen. Kember (قنبر), ein wandernder Sänger, lebte im Anfang unseres Jahrhunderts. Er ist besonders durch ein Gedicht bekannt, welches er an seinen Freund Kerbelâi-Ssefi-Wâlih (كربلاى صفى اله) schrieb, und das nichts anderes ist als ein Recept gegen Augenkrankheit. Wir erhalten es hier zugleich mit der Antwort Wâlihs. Von Kerbelâi Abd allah Dschani, ebenfalls zu Anfange dieses Jahrhunderts, erhalten wir einige Gaselen, von Bâbâ Beg (بابا بك), einem Zeitgenossen Sâkirs, eine Satyre gegen Emir Aslân Beg (اصلان بك) in fünfzeiligen Strophen, von Mehdi Beg, einem Verwandten Sâkirs, ein Gedicht in vierzeiligen Strophen. Leider nur ein

Gedicht finden wir in der Sammlung von dem noch lebenden Dichter Mirza Feth-Ali Achundow (فتحعلی آخوندوف), geboren 1812 in Nucha und in Russland auch als dramatischer Dichter bekannt. Seine Komödien, überhaupt die ersten Versuche dramatischer Dichtkunst von einem Tataren, wurden ins Russische übersetzt und fanden grossen Beifall auf der russischen Bühne. Eine Sammlung seiner Komödien ist i. J. 1860 in Tiflis erschienen (s. Gosche Jahresbericht 1859—1861 S. 151). Als die beste derselben gilt „Monsieur Jourdan der Botaniker und Derwisch Mestali Schah der berühmte Hexenmeister"; sie wurde von dem verstorbenen Bruder des Herausgebers, Karl Bergé, dessen Andenken die vorstehende Sammlung gewidmet ist, ins Französische übersetzt, und sollte in der Beschreibung der zweiten Reise des verstorbenen Gilles in den Kaukasus gedruckt werden, leider aber ist nach Gilles' Tode die Handschrift verloren gegangen. Feth-Ali steht gegenwärtig im Range eines Majors im Dienste des Statthalters des Kaukasus.

Den Schluss unserer Sammlung bildet ein poetischer Zweikampf, zwischen Aschik Peri, einer jungen Schönen aus dem Dorfe Mataflan am Ufer des Araxes, die im Jahre 1833 starb, und Mirza Dschan Madatow, einem in Grusien bekannten Armenier aus dem Karabag, der bei dem General Jermolow eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Leider haben sich von dieser Dichterin, die durch ihre poetische Begabung eben so ausgezeichnet gewesen sein soll wie durch ihre Schönheit, nur die wenigen hier mitgetheilten Verse im Andenken des Volkes erhalten.

Die Herausgabe dieser Sammlung wurde zunächst unternommen um den Tataren Transkaukasiens ihre Lieblingsdichter zugänglich zu machen, der grösste Theil der Auflage ist daher nach Tiflis abgesandt worden. Um jedoch auch den europäischen Orientalisten Gelegenheit zu bieten, die poetischen Erzeugnisse Transkaukasiens kennen zu lernen, hat der Herausgeber eine kleine Anzahl von Exemplaren zum Verkauf zurückgelassen, die durch K. F. Köhler in Leipzig zu beziehen sind, für den Preis von 1 Thaler.

Den zum Verkauf in Europa bestimmten Exemplaren ist eine deutsch geschriebene Einleitung beigegeben, welcher die oben mitgetheilten biographischen Notizen entnommen sind, nebst einigen Anmerkungen zum Verständniss örtlicher Anspielungen u. dgl. Zu wünschen wäre, dass der Herr Herausgeber auch ein Glossar beigefügt hätte, wenigstens für solche Wörter, die von dem osmanisch-türkischen mehr als blos dialektisch verschieden sind, und deren finden sich allerdings in dem Werkchen eine ziemliche Anzahl, daher manche Stelle unverständlich bleibt; immerhin aber verdient Herr Bergé für die Veröffentlichung dieser zum Theil wirklich reizenden Dichtungen den Dank der europäischen Orientalisten in eben so hohem Grade wie den der tatarischen Bewohner Transkaukasiens.

Zenker.

Vocabulary of the Tigré Language written down by **Moritz von Beurmann** *published with a grammatical sketch by Dr. A.* **Merx.** *Halle* 1868.

H. Merx veröffentlicht in diesem kleinen Werke die von ihm und Beurmann aus dem Munde eines Eingebornen gesammelten Wörter der Tigrésprache

verglichen mit den verwandten Sprachen, besonders mit der Muttersprache dem Geez. Die dem Glossar vorangehende grammatische Skizze ist durch die Resultate, welche sich aus den Vokabularien von Munzinger und d'Abbadie ergeben, bereichert. Besonders dieser grammatischen Skizze wegen sind wir trotz ihrer dem Mangel an Material entspringenden Dürftigkeit, dem Verf. zu Dank verpflichtet, da sie der erste Versuch zu einer grammatischen Bearbeitung des Tigré ist. Tigré Glossare waren schon vor den von Munzinger und D'Abbadie verfassten, zwei vorhanden, nämlich eins im Anhang zu Salt's Voyage to Abyssinia etc. London 1814 unter Arkeeko, das andere von Seetzen 1807 in Kahira verfasst, ist gedruckt bei Vater, Proben deutscher Volksmundarten u. s. w. S. 280 unter dem Titel: Proben von der Sprache Tabbasa, welche man zu Massaua und in dessen Nachbarschaft redet. (Arkeeko liegt an der Küste, wenig südlich von Massaua; Tabbasa heisst die Tigre Sprache bei den nördlich wohnenden den Beglawi redenden Stämmen.) Zusammenhängende Tigré Texte finden wir bei Munzinger, Sitten und Recht der Bogos S. 41, 42 u. 68, ausserdem einen Spruch S. 89 und in den Ostafrikanischen Studien S. 285. H. Merx hat, wie es scheint, nur die Glossare von Munzinger und D'Abbadie gekannt, durch die Benutzung des übrigen Materials wäre wohl die grammatische Skizze etwas reichhaltiger geworden.

Einige Bemerkungen mögen hier Platz finden. § 3. Die S. 49 erwähnte Form temetsalit (= temetse' + halet) zeigt, dass dem Tigre die zusammengesetzten Formen des Amharischen (wenn übrigens schon im Geez ein Ansatz) nicht fremd sind. § 5. Die Formen re'eyat und häleyat sind in re'at und halt zu ändern; es finden sich so die Formen halit (s. o.), geleth und reith, (Munz. Recht d. Bogos S. 41, letztere Form = re'at), und aregét (Munz. vocabul. S. 20), auch im Tigriña sind die contrahirten Formen re'et und alöt vorherrschend. § 6 u. 7. Nach der Darstellung des Verf. könnte es scheinen, als ob der Indik. Imperf. nicht mehr gebräuchlich sei, vergl. dagegen die Formen temetse' (s. o.) und tegabbern (er mag ihn begraben R. d. Bog. S. 41.); letztere Form müsste im Geez sogar durch den Subj. ausgedrückt werden. § 9. Das fragliche tu entspricht vielleicht der enklitischen Fragepartikel do der Tigriña. § 16. Die hier erwähnte auf der königlichen *Bibliothek* zu Berlin befindliche Uebersetzung Isenbergs (eigentlich eines seiner Schüler, des Debtera Matheos) enthält nicht das ganze neue Testament, sondern nur die vier Evangelien und ist ferner nicht in Tigré sondern in der Tigriña-Sprache abgefasst. Allerdings nennt Isenberg die Sprache auf der ersten Seite der Handschrift „Tigrisch", aber hier, so wie überall in der amhar. Grammatik und im amhar. Lexicon, wo Isenberg von Tigré redet, ist die Sprache zu verstehen, welche D'Abbadie zuerst (Journal Asiatique 1843) langue tigrayña und darauf Munzinger Tigriña nannte, und welche im eigentlichen Reiche Tigré und auch noch südlich davon jenseits des Takkase (nicht nur, wie Munzinger sagt: en-deça du Takkazé) gesprochen wird. Der Name Tigriña als Gegensatz zu Tigré ist allerdings unglücklich genug gewählt (Munz. vocab. III), aber um keine neue Verwirrung zu veranlassen, behalten wir ihn besser bei, jedoch mit dem Bewusstsein, dass beide Sprachen zwar eng verwandt, aber doch durch charakteristische Merkmale von einander

unterschieden sind; so hat das Tigré in den dritten Personen Präteriti des einfachen Stammes den mittleren Radikal vokallos, das Tigriña jedoch stets vokalisch, sogar bei den Verben, welche im Geez intransitive Aussprache haben. Das Tigriña hat Verba tert. w., welche im Tigré zu Verben tert. j verwandelt werden. Ein sehr charakteristischer Unterschied besteht ferner darin, dass im Tigriña fast alle Nomina eine Endung i annehmen können, welche vor Suffixen stets und im Status constr. häufig abfällt; ich sehe hierin den an dem Stamme hängen gebliebenen Bindelaut i, der im Geez besonders im Plural vor Suffixen sich zeigt. H. Merx führt mehrere Wörter als in Adoa und Hamasa gebräuchlich an, so z. B. die Zahlwörter; diese gehören somit zum Tigriña. §. 21. Der Vocativ wird entweder durch vor oder nachgesetztes ô gebildet, wie im Geez, s. Munz. Ostafrik. Studien, S. 255: Egzio meharenna o Cristos (Gott erbarme dich unser, o Christus!). §. 21 No. 4. Das enklitische tu vertritt bestimmt die Stelle des Verbums Sein und wird nicht nur Adjektiven sondern auch Substantiven angehängt: so Munz. R. d. B. S. 68 feritu „es ist die Frucht". Wahrscheinlich ist es eine Verstümmelung des alten we'etu, im Tigriña dient zum Ausdruck des Verb. subst. das aus halla verstümmelte [illegible] u. s. w., Seite 72. ald ist wohl aber das alte halla mit erweiterter Bedeutung, vergl. S. 43 u. Munz. R. d. B. S. 68. Jemm[illegible] ist nicht aus *ija'amer 'ane zusammengezogen (Merx Schreibung 'i A'amer ist überdies nicht zu billigen), sondern ne bildet einen (unwesentlichen) Theil der Negation; so ist im Tigriña die Negation 'ai—n, im Amharischen und Harari 'al—m. In dem Beispiel Munz. Recht d. B. S. 42 alebala (? muss wohl heissen elbelala) fehlt das schliessende nû allerdings, aber auch im Tigriña scheint das n immer abfallen zu können, muss es sogar in einzelnen Fällen.

F. Praetorius.



